

---

# ΣΧΟΛΗ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ  
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙΑ

Τομ 18

ΒΥΠΥΣΚ 2

2024

---

## ΣΧΟΛΗ (Schole)

### ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΕΝΤΙΚΟΒΕΔΕΝΕ ΚΑΙ ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

#### *Главный редактор*

Е. В. Афонасин (Новосибирск–Калининград)

#### *Редактор раздела рецензий и библиографии*

А. С. Афонасина (Калининград)

#### *Редакционная коллегия*

И. В. Берестов (Новосибирск), П. А. Бутаков (Новосибирск), М. Н. Вольф (Новосибирск), зам. главного редактора, Джон Диллон (Дублин), М. В. Егорочкин (Москва), С. В. Месяц (Москва), Доминик О'Мара (Фрибург), М. С. Петрова (Москва), Теун Тилеман (Утрехт), А. И. Щетников (Новосибирск)

#### *Редакционный совет*

С. С. Аванесов (Томск), Люк Бриссон (Париж), Леван Гигинейшвили (Тбилиси), В. П. Горан (Новосибирск), В. С. Диев (Новосибирск), Е. В. Орлов (Новосибирск), В. В. Целищев (Новосибирск), В. Б. Прозоров (Москва), С. П. Шевцов (Одесса)

#### *Учредитель*

Новосибирский государственный университет

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

#### *Адрес для корреспонденции*

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

#### *Электронные адреса*

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

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

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

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

© НГУ, Центр изучения древней философии  
и классической традиции, 2007–2024

---

# ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND  
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 18

ISSUE 2

2024

---

## ΣΧΟΛΗ (Schole)

### ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

#### *Editor-in-Chief*

Eugene V. Afonasin (Novosibirsk–Kaliningrad)

#### *Reviews and Bibliography*

Anna S. Afonasina (Kaliningrad)

#### *Editorial Board*

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

#### *Advisory Committee*

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

#### *Established at*

Novosibirsk State University

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

#### *The address for correspondence*

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

#### *E-mail addresses:*

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

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

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

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

© The Center for Ancient Philosophy and  
the Classical Tradition at NSU, 2007–2024

## СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

### СТАТЬИ / ARTICLES

Ammianus Marcellinus and Three-Dimensional Rainbows ILIA RUSHKIN	504
Themis vindicates Thetis VASILEIOS SPANOS	512
The Human and the Divine in the First Stasimon of Sophocles' <i>Antigone</i> PAULO LIMA	539
The Neoplatonic Pursuit of God in the Middle Ages EMILE ALEXANDROV	570
How Damascius Correlates First Principles in Orphic Theology to His Neoplatonic First Principles: Damascius, <i>On First Principles</i> Chapter 123 JUNYAN SONG	593
Персидский царь Камбис в «Хронике» Иоанна Никиуского М. М. ХОЛОД	606
Аристотель о причинах сна С. В. МЕСЯЦ	630
Эпикур о страстях В. В. БРОВКИН	662
Теолого-идеологические аспекты формирования иудейской идентичности в рамках секстантского иудаизма в эпоху эллинизма (на примере кумранской общины) И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ	681
Нарративные персоны в триадологии Тертуллиана П. А. БУТАКОВ	696
Иное и Ничто в платоновской апофатике: к дискуссиям о диалоге «Парменид» А. В. БОГОМОЛОВ, Р. В. СВЕТЛОВ	709
Предпосылки индивидуализма (статья третья) О. А. ДОНСКИХ	718
Некоторые особенности отправления языческого культа в христианской Римской империи V–VI вв. М. А. ВЕДЕШКИН	737

Другая история античной географии? Д. А. ЩЕГЛОВ	757
Реконструкция маршрута конфуцианского мыслителя Кан Ювэя по Везувианской археологической зоне В. Г. ТЕЛЬМИНОВ	823
Об уме и пыле в Платоновом «Пире»: формула любви наставницы Сократа в стихотворении Александра Кушнера А. А. СИНИЦЫН	842
Аксиология гладкого и корявого: интерпретация визуальной философии из «Федона» Н. Д. ЛЕЧИЧ	860
Теории эпидемий «чумы» Парацельса: современное состояние исследований И. Г. ГУРЬЯНОВ	888
Вальдгауер и античные философы Эрмитажа Д. Ю. ДОРОФЕЕВ	926
Герметизм и кабала. Об исторической связи герметического и иудейского мистицизма Е. В. АФОНАСИН	960
Клеомед и Ван Чун о размерах Земли Д. В. ПАНЧЕНКО	980
Лики эроса: любовь и богообщение в понимании Михаила Пселла и Симеона Нового Богослова Т. А. ЩУКИН	996
Аналогия, диалектика, миф и катастрофа у Платона К. П. ШЕВЦОВ	1011
Диалог «Феаг» и апории образования Г. В. МОРГУНОВ	1028
<b>ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS</b>	
Сапфическая «пёстротронная Афродита» (еще раз об эпитете <i>ποικιλόθρονος</i> у Сапфо) Т. Г. МЯКИН	1046

Содержание / Contents 503

**РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY**

- Аристотель на страницах российской научной периодики 1059  
(XIX – начало XX вв.)  
О. С. ЕГОРОВА

**ПУБЛИКАЦИИ / PUBLICATIONS**

- Islamic Geometric Patterns, its History and Design Methodology 1083  
ANDREI SHCHETNIKOV

**АННОТАЦИИ / ABSTRACTS 1105**

## СТАТЬИ / ARTICLES

### AMMIANUS MARCELLINUS AND THREE-DIMENSIONAL RAINBOWS

ILIA RUSHKIN

Independent researcher (Cambridge, MA, USA)  
iliarushkin@gmail.com

---

**ABSTRACT.** We examine Ammianus Marcellinus' scientific digression on the rainbow, where the rainbow colors are listed in an unusual order. We suggest an explanation for the order and conclude that, according to a scientific theory current at the time, the rainbow was viewed as a three-dimensional arrangement in the sky, with colored bands positioned at different distances from the observer. This perspective aligns with the rejection of the Aristotelean rainbow theory, which is an evolution of ideas observable in its intermediate stages in Seneca's "Natural Questions" and in the commentary on Aristotle's "Meteorology" written by Alexander of Aphrodisias.

**KEYWORDS:** Rainbow, color, meteorology, ancient science, ancient optics, Ammianus Marcellinus, Aristotle, Seneca.

---

Ammianus Marcellinus' description of the rainbow (Amm. 20.11.26-29) stands out for its presentation of rainbow colors, listing them in an unusual order: *prima lutea visitur, secunda flavescens vel fulva, punicea tertia, quarta purpurea, postrema caeruleo concreta et viridi* ("the first is yellow, the second golden or orange, the third red, the fourth violet and the last one is approaching blue and green").<sup>1</sup> While translating color lexemes across cultures is notoriously problematic, the difficulty here lies not in the precise colors or their number, but in their order. How did Ammianus and other people of comparable education perceive the rainbow?

As far as extant literary sources go, ancient Greek and Roman descriptions of rainbow colors are scarce. The earliest is a poetic fragment of Xenophanes, which

---

<sup>1</sup> The English translation by J.C. Rolfe (Ammianus 2006) gives the colors as yellow, golden or tawny, red, violet, blue verging upon green. A Russian translation (Ammianus 2000) renders the first color (*lutea*) as "красный," which seems to be an editing error.

lists three rainbow colors: πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι (Xenophanes Frag. 13, Fairbanks 1898, 68), that is “violet, red, green.” The order does not agree with the solar spectrum, but this may not mean anything. For one thing, hexameter would not allow “χλωρὸν” in the second position while keeping the overall phrase structure.

The first extant theory of the rainbow colors belongs to Aristotle (Arist. Meteor. 3.4 = 372a-375b, especially 374b31-375a4). Seneca’s discussion of the rainbow (Sen. Nat. Q. 1.3) references Aristotle. A short treatment of the rainbow is preserved in Pliny (Plin. Nat. 2.60), although he does not delve into the specifics of the rainbow colors and merely observes that “...*colorumque varietatem mixtura nubium, ignium, aeris fieri*” (“...and the variety of colors is made by a mixture of clouds, fire and air”), a notion shared by Seneca. A long exposition on rainbow colors is found in the work of Alexander of Aphrodisias, in his commentary to the theory of Aristotle. Naturally, it is mostly a restating of Aristotle. But Ammianus is unique in that he earnestly lays out an explanation for the rainbow colors, one that is quite different from Aristotle’s.

Aristotle recognizes four rainbow colors in an order that aligns with the modern view: τὸ φοινικῶδες, τὸ δὲ ξανθόν, τὸ πράσινον, τὸ ἀλουργόν (red, yellow, green, and violet)<sup>2</sup>, from the outermost to the innermost part of the primary rainbow, while in the secondary rainbow the order is reversed. But his explanation of this pattern contains an odd twist. He begins with the general notion that colors are gradations of brightness. More exactly, colors are produced by differing degrees of attenuation of *opsis*.<sup>3</sup> Traveling through a semi-opaque medium, such as a cloud, *opsis* is naturally growing weaker with distance. The strongest, unattenuated *opsis* creates the perception of white, the embodiment of brightness. But under the circumstances of the rainbow, where *opsis* has to penetrate at least some water spray, the strongest remaining degree of *opsis* produces red, followed by weaker versions producing green and violet, after which no visible color is produced. Up to this point everything is quite logical, but now Aristotle runs into a problem: he cannot explain from geometry why a lower band of the primary rainbow requires *opsis* to travel a significantly longer distance. In other words, his theory explains the existence of rainbow colors, but not their spatial arrangement. To address this, Aristotle introduces an ad hoc idea that *opsis* attenuation depends on the size of the reflecting

---

<sup>2</sup> Aristotle declares that yellow is not a true color (see the next paragraph). For this reason, it is sometimes stated that Aristotle recognized only three colors in the rainbow.

<sup>3</sup> Gr. ὄψις, which can be translated as “sight.” See Smith 2019 for details. It travels from the eye of the observer to the observed object. In the case of the rainbow it travels to the cloud, where it undergoes a reflection and then travels to the sun.

body: the opsis reflected by a greater arc, the top one in the primary rainbow, is the strongest (ἀπὸ μεγίστης γὰρ περιφερείας πλείστη προσπίπτει ὄψις πρὸς τὸν ἥλιον, μεγίστη δ' ἢ ἔξω, Arist. Meteor. 375a.4). This feels wrong (surely, a bigger body should not appear redder just because it is bigger), but it allows Aristotle to solve the problem: the order of colors in the primary rainbow is due to the angular sizes of the colored arcs. The explanation for the reversed order of colors in the secondary rainbow is yet again different, based on their proximity to the primary rainbow.

This line of thinking leads Aristotle into another difficulty: it does not explain the yellow. Yellow is a bright color, there is a lot of “whiteness” to it, it seems that it should not follow red. Aristotle resolves this by declaring that yellow is not a true color of the rainbow but is merely the result of mixing red and green. He says that in this mixing the red is whitened by the green: τὸ γὰρ φοινικοῦν παρὰ τὸ πράσινον λευκὸν φαίνεται. Hence, the thesis that yellow does not count is crucial to Aristotle, which explains why he repeatedly stresses the seemingly innocuous point that red, green, and violet – these and only these – are the true colors of the rainbow.

In this fashion, Aristotle arrives at the requisite outcome: the list of the three colors in the order of decreasing opsis (we might equivalently say, brightness) is the same as their spatial arrangement in the rainbow, though this comes from a rather tortuous argument. This did not go unnoticed. Indeed, Seneca’s refusal to explain the rainbow color pattern shows that Aristotle’s ideas were challenged. Seneca cites Aristotle and initially follows his lead, but he does not accept Aristotle’s explanation of the color sequence. He writes at length that, as a general matter, reflection from water particles in the cloud produces various colors, sometimes one, sometimes another. Yet he flatly declines to speculate further (Sen. Nat. Q. 1.3.14): “*in aliis rebus vaga inquisitio est, ubi non habemus, quod manu tenere possimus, et late coniectura mittenda est*” (“in other matters it is a vague inquiry, where we do not have a firm grasp on anything, so it must be left largely to conjecture.”). It is also significant that Seneca’s colors are different and more numerous than Aristotle’s three: “*umor modo caeruleas lineas, modo virides, modo purpurae similes et luteas aut igneas ducit*” (Sen. Nat. Q. 1.3.12), without saying that some of them are less true than others. In another passage (Sen. Nat. Q. 1.3.4) he lists three colors (“*videmus in eo aliquid flammei, aliquid lutei, aliquid caerulei*”), which are, perhaps, “red, yellow, blue.” While these translations are only approximate, it is hard to imagine how to reconcile Seneca’s language with Aristotle’s φοινικοῦν, πράσινον, ἀλουργόν. This, too, looks like a tacit departure from Aristotle, which could be due in part to a cultural difference between the two authors.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Whether Aristotle would admit that each of his colors could be subdivided into a number of varieties, is unknown. Therefore, when we see a 10-colored rainbow mosaic in

Seneca's testimony serves as an indication that Aristotle's theory of the rainbow pattern – though not necessarily his general theory of color – began to be discarded later in antiquity. This was done respectfully: Seneca never says explicitly that he is not giving credence to Aristotle, even though this is exactly what he is doing. The dissenting process, no doubt, continued, as seen in the case of Alexander of Aphrodisias (fl. 200 AD), the loyal commentator of Aristotle. While he does not protest against Aristotle's sleight of hand with the arc sizes, he raises a very sensible question (Alexandri in Arist. Meteor. 120v44 = Hayduck 1899:160): if, per Aristotle, the red in the secondary rainbow is due to the proximity to the primary rainbow, why isn't the entire region between the two rainbows also red?<sup>5</sup>

This brings us to Ammianus, who offers a glimpse into the state of thought in the 4th century. In line with the first part of his self-characterization as “miles quondam et Graecus,” Ammianus makes no claim to original thinking. As in all his scientific digressions,<sup>6</sup> he merely conveys what he learned: “some people say that...” This is just as well, since we are interested not in his personal views, but in the science that was generally taught in his time. Here is the entire passage:

Accedebant arcus caelestis conspectus assidui. Quae species unde ita figurari est solita, expositio brevis ostendet. Halitus terrae calidiores et umoris spiramina conglobata in nubes, exindeque disiecta in aspergines parvas, ac radiorum fusione splendida facta, supinantur volubiliter contra ipsum igneum orbem, irimque conformant, ideo spatioso curvamine sinuosam, quod in nostro panditur mundo, quem sphaerae dimidiae partitiones physicae superponunt. Cuius species quantum mortalis oculus contuetur, prima lutea visitur, secunda flavescens vel fulva, punicea tertia, quarta purpurea, postrema caeruleo concreta et viridi. Hac autem mixta pulchritudine temperatur, ideo ut terrenae existimant mentes, quod prima eius pars dilutior cernitur, aeri concolor circumfuso, sequens fulva, id est paulo excitatior quam lutea, punicea tertia, quod solis obnoxia claritudini, pro reciprocatione spiritus fulgores eius purissime e regione deflorat, quarta ideo purpurat, quod intermicante asperginum densitate, per quas oritur, radiorum splendor concipiens ostendit aspectum flammeo propiorem, qui color quanto magis diffunditur, concedit in caeruleum et virentem.

Arbitrantur alii tunc iridis formam rebus apparere mundanis, cum altius delatae nubi crassae radii solis infusi, lucem iniecerint liquidam, quae non reperiens exitum, in se

---

the II century BC Pergamon (Kilerich 2021), it remains uncertain whether this is a challenge to Aristotelean science. In any event, the publication makes it clear that depictions of rainbows in late antiquity were chromatically varied.

<sup>5</sup> In recognition of this, that darker region is now known as Alexander's band.

<sup>6</sup> Other such digressions: earthquakes (Amm. 17.7.9-13), plagues (Amm. 19.4.2-7), eclipses and related phenomena (Amm. 20.3.2-12), meteors (Amm. 25.2.5-6), comets (Amm. 25.10.3), atoms (Amm. 26.1.1-2), calendar intricacies (Amm. 26.1.8-14).

conglobata nimio splendescit attritu, et proximos quidem albo colores a sole sublimiore decerpit, subvirides vero a nubis similitudine superiectae, ut in mari solet usu venire, ubi candidae sunt undae quae litoribus illiduntur, interiores sine ulla concretionem caeruleae. (Amm. 20.11.26-29)

More than this, rainbows were constantly seen; and how that phenomenon is wont to occur, a brief explanation will show. The warmer exhalations of the earth and its moist vapors are condensed into clouds; these are then dissipated into a fine spray, which, made brilliant by the sun's rays that fall upon it, rises swiftly and, coming opposite the fiery orb itself, forms the rainbow. And the bow is rounded into a great curve, because it extends over our world, which the science of natural philosophy tells us rests upon a hemisphere. Its first color, so far as mortal eye can discern, is yellow, the second golden or tawny, the third red, the fourth violet, and the last blue verging upon green. It shows this combination of beautiful colors, as earthborn minds conceive, for the reason that its first part, corresponding in color with the surrounding air, appears paler; the second is tawny, that is, somewhat more vivid than yellow; the third is red, because it is exposed to the brightness of the sun, and in proportion to alternation in the air absorbs its brilliance most purely, being just opposite; the fourth is violet, because receiving the brightness of the sun's rays with a thick rain of spray glittering between, through which it rises, it shows an appearance more like fire; and that color, the more it spreads, passes over into blue and green.

Others think that the form of the rainbow appears to earthly sight when the rays of the sun penetrate a thick and lofty cloud and fill it with clear light. Since this does not find an outlet, it forms itself into a mass and glows from the intense friction; and it takes the colors nearest to white from the sun higher up, but the greenish shades from resemblance to the cloud just above it. The same thing usually happens with the sea, where the waters that dash upon the shore are white, and those further out without any admixture are blue. (Trans. J.C. Rolfe, Ammianus 2006, 84–87).

We now understand why Ammianus lists the colors in such an order. It is the order of decreasing brightness or saturation, essentially the same notion as Aristotle's order of diminishing *opsis*. They are also in agreement on which colors are brighter than others. The difference lies in how this order is reconciled with the spatial pattern of the rainbow. It is achieved by introducing a curious but logically straightforward idea: the order of colors is spatial in the sense of progressing away from the observer (and the sun, which is behind the observer) into the cloud of water droplets. This can be seen from Ammianus' reasoning. The first and brightest color is yellow. Aristotle would clearly agree: this was the cause of a problem for him. Ammianus appropriately points out that yellow is close to the color of air itself – no significant attenuation by the water spray has happened yet. Then, as light (or *opsis*) penetrates deeper into the cloud, we naturally find a darker, more saturated version of yellow (*paulo excitatior quam lutea* – “tawny, ... somewhat more

vivid than yellow”). Next comes red, which for Aristotle, who treated yellow separately, was the first color of the attenuation scale. Ammianus’ comment there is just along the lines of Aristotle: this layer is exposed to the sun and absorbs its brilliance. After that Ammianus skips the green color (this is what τὸ πράσινον of Aristotle is bound to be, since Aristotle locates it between yellow and violet) and arrives at a version of violet, similarly to Aristotle.<sup>7</sup> The explanation is consistent with Aristotle’s theory: it receives light only after passing through “a thick rain of spray” – the condition which in Aristotelean terms means a thoroughly attenuated opsis.<sup>8</sup> Ammianus goes beyond violet, but employs a markedly different expression: “that color, *the more it spreads, passes over (quanto magis diffunditur, concedit)* into blue and green.” He is speaking about the indistinct boundary between the proper rainbow and the sky.<sup>9</sup> At this point the explanation is finished. To this Ammianus adds an alternative explanation, less detailed and quite compatible with both Aristotle and Seneca, as it does not describe any specific color pattern.

It seems to us that the only plausible interpretation of Ammianus’ words is that different color bands in the rainbow are situated at different distances from the observer and the sun. The rainbow, perceived as an object in the sky, is seen as three-dimensional – an arrangement of *voluminous* colored regions, some of which are at the forefront and others are farther back. This is an ingenious idea, although it runs contrary to the way most people (including, apparently, Aristotle) see a rainbow. The human brain typically perceives it as an object that faces us, as it were, with a flat<sup>10</sup> frontier. But in Ammianus’ rainbow, the yellow band is the closest to us, the orange and especially red regions are farther back, and the violet is still farther. Perhaps, the rainbow was perceived as a sort of colored half-pipe,

---

<sup>7</sup> We are not trying to match colors of Aristotle and Ammianus one-to-one. Color perception is culture-dependent and varies from one person to another. Moreover, even when studied with a spectroscope, a real-world rainbow is not equivalent to the solar spectrum: it is a rather complex atmospheric phenomenon.

<sup>8</sup> It is possible (and requires no modification to the argument) that the “violet” (“purpureus”) of Ammianus referred to two bands on either side of the rainbow: the spectral violet color at the bottom and the transitional region between red and the darkened sky above it (known as Alexander’s band). That second “violet” is essentially dark red, but it is perceived by some people as almost identical to the true violet. The author of this note admits to being one of those people.

<sup>9</sup> It may also be significant that the Latin word “caerulus” (blue) is etymologically related to “caelum” (sky).

<sup>10</sup> Not necessarily in the sense of a geometrical plane. Technically, a geometrical theory like Aristotle’s may have maintained that the surface is slightly curved, being part of a very large sphere.

whose yellow middle bulges out towards us. Another possibility is that it was regarded as a collection of colored layers, some of which partially cover others.

That some people in antiquity adopted this counterintuitive concept is quite remarkable, as the adoption would have happened on purely rational grounds: following from the scientific principles of optics by inescapable logic. It is safe to assume that the idea was prevalent only among the literati, people who studied natural philosophy, although their occupation could be something entirely different, as in the case of Ammianus himself. Perhaps, it was the same class of people as those who viewed solar eclipses as natural phenomena and were not afraid of them, unlike the *hoi polloi* (Amm. 20.3.1).

Between the time of Aristotle and the time of Ammianus the theory of the rainbow had undergone a major transformation. Seneca neatly represents an intermediate stage of that process: he ignores Aristotle's explanation but does not yet suggest a replacement. In our view, the change is exactly what we should expect. On the one hand, the general principle of the Aristotelean theory (i.e., color as an expression of brightness, which is attenuated by distance traveled through a semi-opaque medium) was more or less kept, or at least not rejected outright.<sup>11</sup> On the other hand, it was noticed that Aristotle's application of that theory to the rainbow colors was unsatisfactory, and so this part of his work was politely omitted and eventually replaced by one or several alternative theories. We do not know whether Ammianus represents the final stage of the ancient theory of the rainbow or whether it continued to evolve.

Admittedly, perceiving the rainbow as anything other than a flat colorful band may seem like a strange notion. However, we can personally attest that once you see the rainbow this way, it becomes impossible to unsee.

#### REFERENCES

- Ammianus (2000) *Ammian Martsellin. Rimskaya Istoriya*. St. Petersburg: Aleteiya.  
 Аммиан Марцеллин. Римская история. Санкт-Петербург: Алетейя.  
 Ammianus (2006) *Ammianus Marcellinus*. Volume II. LCL 315. Harvard University Press.  
 Fairbanks, A. (1898) *The first philosophers of Greece*. K. Paul, Trench, Trübner & Co.  
 Hayduck, M. (1899) *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Meteorologicorum libros commentaria*. Reimer.

---

<sup>11</sup> The theory of colors evolved, but continuously, without breaking connection to Aristotle. Thus, the discussion of colors in Ptolemy's Optics (Ptol. Opt. 2.13-17; 2.23-25) is different from, but not in opposition to, Aristotle.

Kiilerich, B. (2021) "Chromatic variation in late antique rainbows," *CLARA: Classical Art and Archaeology*, Vol. 7.

Smith, A. M. (2019) *From Sight to Light: The Passage from Ancient to Modern Optics*. University of Chicago Press.

# THEMIS VINDICATES THETIS

VASILEIOS SPANOS

University of Western Macedonia, Greece

aff00194@uowm.gr

---

**ABSTRACT.** Based on approach which stems from neoanalysis and intertextuality, the paper aims to highlight the suitability of Achilles' afterlife place through escalation of alternatives. Beginning with the Underworld, the research goes on with the Elysian Fields, the Islands of the Blessed and Mount Olympus and ends up with Leuke Island, presenting an updated information about it, carrying out a comparative analysis and justifying it as the most appropriate afterlife place for the hero via a holistic context whose focal points are cult, caliber, mythological and symbolic reasons.

**KEYWORDS:** Achilles, afterlife, Leuke, cult, panHellenism, deification.

---

## *Introduction*

The epic poem of the Iliad offers a lot of emotions if everyone bears in mind its core; it is a writing work of war but simultaneously, not belligerent. This kind of beautiful contradiction is depicted also in the central hero of the epic who is characterized by many situations which are reflected in literature sources with different versions. To begin with, his way of death is ambiguous. Apart from the well-known incident with the poisonous arrow, there is another point of view. Medical experience and knowledge point out that if a vascul is damaged at some point, then after some time – usually a few minutes – the blood coagulates at that specific point. Then, a permanent clot is formed and as a consequence, the bleeding stops.<sup>1</sup> However, the reduced coagulability of the blood cannot be neglected since it requires more coagulation time. This condition constitutes haemophilia.<sup>2</sup>

Another fact which is even more complicated is the place of Achilles' afterlife and thus, the current paper is going to deal with the qualitative aspects of a portion of questions that have not been answered in total and have not been of great interest to scholars as well, until now. The first question, the answer to which is the

---

<sup>1</sup> D. Kouvelas (2002) 16

<sup>2</sup> A. Giannitsaros (1989) 373

easiest one, is related to the justice that Homer renders to Achilles or not. Despite the range of the Achaean hero, he insists on presenting him as a mere shadow in the realm of Hades<sup>3</sup> and for that reason, it can be argued that the poet does not express his philosophical support for him<sup>4</sup>. This is proved by the juxtaposition of certain facts. Firstly, Odysseus meets his beloved mother in the Underworld and likewise, the ghost of Patroclus appears from the Underworld to Achilles, begging him to take care of his burial.<sup>5</sup> However, in the epic poem of *Odyssey*, it is written that the gods intend to send Menelaus to the Elysian Fields, next to the legislator Rhadamanthys where there is no winter; only the wind Zephyrus blows, who is sent by the Titan Oceanus for the pleasure of everyone who lives in there.<sup>6</sup> This bewilderment is magnified if anyone considers that the criterion for this afterlife place for Menelaus is purely of a family nature. So, in fact, the epic poet partially negates himself and posits few exceptions of people who eventually escape perpetual death but the overall conclusion is that death and darkness remain the basic rule.<sup>7</sup>

This pessimistic perception of Homer about afterlife – in essence, the precursor of the Aristotelian conception – is strengthened by the lack of complete meaning of the soul since nothing of a psychological feature is observed. To put it differently, the soul was characterized by unconsciousness (the attitude of Ajax towards Odysseus is also an exception)<sup>8</sup> but there were no psychological characteristics attributed to it.<sup>9</sup> Certain people whom death does not mean indeed death but an eternal effort for atonement (e.g. Tantalus, Sisyphus, Tityos, Danaids etc.), that is another story.<sup>10</sup> When a human being dies and the soul is carried to the Underworld, its eternal residence there can mean exclusively two things; the best scenario is the lack of tautness and the worst scenario is the absolute darkness without a trace of pleasure.<sup>11</sup> Bearing all the above in mind, it is easily understood that the opinion of Homer which gives emphasis mostly on the dark side of the afterlife, cannot be portrayed but one-dimensional and with blinkers.<sup>12</sup> In any case, it seems

---

<sup>3</sup> K. Doukas (1999) 321

<sup>4</sup> V. Spanos (2019) 413

<sup>5</sup> T. Mavropoulos (2004) 731

<sup>6</sup> K. Doukas (1999) 123

<sup>7</sup> K. Matijevic (2016) 24

<sup>8</sup> R. Edmonds III (2014) 6

<sup>9</sup> J. Bremmer (1983) 16

<sup>10</sup> B. Ehrman (2020) 99

<sup>11</sup> R. Edmonds III (2014) 5

<sup>12</sup> C. Sourvinou-Inwood (1995) 84

that all that does matter to Homer is the light of the sun on earth and since death is inevitable, it should be accompanied by glorious deeds.

*Elysian Fields and Islands of the Blessed*

The persistence of the almost complete identification of the afterlife with Hades seems not to be a general and common belief but merely an opinion of Homer. The perception of the existence of alternative afterlife places is adopted not only from the time of Homer to that of the Roman Empire but also much earlier, during the Aegean civilization ruled by the Minoans, from the Greek island of Crete.<sup>13</sup> This variety is precisely due to what is called mythical space which has nothing to do with reality and science and as expected, logic is marginalized.<sup>14</sup> Moreover, the spatial planning of these places such as the Elysian Fields or the Islands of the Blessed, does not coincide with the double Christian concept of heaven and hell. They can be anywhere; from the very edge of the planet earth to the moon.<sup>15</sup> According to Diodorus of Sicily, the Islands of the Blessed are linked to the islands of Lesbos, Chios, Samos, Kos and Rhodes because there was fresh air, the atmosphere was healthy and the production of goods was not a problem at all. All these, contributed to the happiness of the residents.<sup>16</sup> The geographer Strabo also speaks of the Elysian Fields, at the edge of the Iberian Peninsula where Rhadamanthys and Diomedes lived, among others, in an area with temperate climate, warmth and with good air. Concerning the Islands of the Blessed, he thinks that they are at the opposite side of the ancient Gadeira (modern Cadiz)<sup>17</sup> or perhaps the modern Canary Islands,<sup>18</sup> in the Atlantic Ocean. Philostratus believes that the Islands of the Blessed are defined by the Libyan borders and ascend towards the uninhabited cape.<sup>19</sup> Plutarch is distinguished by pretty much the same perception when he makes reference to the Islands of the Blessed in the Atlantic Ocean which are divided via a very narrow channel and they are ten thousands stadiums far away from Libya.<sup>20</sup> Still, probably the Elysian Fields and the Islands of the Blessed are not one and the

---

<sup>13</sup> A. Morgan (1983) 4

<sup>14</sup> F. Tuan (1977) 99

<sup>15</sup> E. Gee (2020) 2

<sup>16</sup> Cactus Philological Team (1997) 213

<sup>17</sup> P. Theodoridis (1994b) 79

<sup>18</sup> P. Theodoridis (1994b) 172

<sup>19</sup> Cactus Philological Team (1994) 105

<sup>20</sup> Cactus Philological Team (1993c) 41

same<sup>21</sup> but both of them acquire a special significance for Achilles, though not holistic.

The ancient literature is quite rich regarding this point of view, impoverishing in that way the notion of Homer. Hesiod argues that there are souls of heroes which reside at the end of the earth and more specifically, on the Islands of the Blessed where happiness is everlasting.<sup>22</sup> Pindar mentions the Islands of the Blessed where the Titans Cronus and Rhea rule and among people there, Peleus and Cadmus live.<sup>23</sup> Apollodorus points out that Cadmus and Harmonia abandoned Thebes in Boeotia and after military operations, they ended up to be the royal couple of the Illyrians. Some time later, they were transformed into snakes and Zeus' decision for them was to live forever in the Elysian Fields.<sup>24</sup> Euripides underlines the afterlife of Cadmus and Harmonia as well, on the Islands of the Blessed, after the intervention of Ares.<sup>25</sup> Lycus, the son of Poseidon and Celaeno, one of the Pleiades, was transferred by his father to the Islands of the Blessed.<sup>26</sup> The same author brings Menelaus in the foreground one more time. According to him, after a wandering of eight years, he regained his authority in Sparta and after Hera made him immortal, she sent him to the Elysian Fields, together with Helen.<sup>27</sup> When Telegonus killed Odysseus without knowing that he was his father, he carried the dead body along with Penelope to the island of Circe. Telegonus and Penelope got married and the daughter of the Titan Helios sent them to the Islands of the Blessed.<sup>28</sup> Herodotus narrating a campaign by the Persian king Cambyses, notes a place which is already known to the Greeks by the name "*Island of the Blessed*".<sup>29</sup> Plato assumes that every person whose life is characterized by fairness, heads for the Islands of the Blessed, away from any evil.<sup>30</sup> Nonnus quotes beautiful groves and meadows in the Elysian Fields with prominent figure, the judge Rhadamanthys.<sup>31</sup> Lycophron mentions the Islands of the Blessed, based on the transfer of Hector's bones from Troy to them.<sup>32</sup> Anonymous in the work "*Select Papyri*" presents the Elysian Fields

---

<sup>21</sup> P. Beekes (1998) 23

<sup>22</sup> S. Skartsis (1993) 111

<sup>23</sup> T. Mavropoulos (2008a) 111

<sup>24</sup> Cactus Philological Team (1999b) 31

<sup>25</sup> G. Giannaris (1993) 199

<sup>26</sup> Cactus Philological Team (1999b) 63

<sup>27</sup> Cactus Philological Team (1999b) 177

<sup>28</sup> Cactus Philological Team (1999b) 193

<sup>29</sup> B. Anastasopoulou and X. Tsaka (1992a) 57

<sup>30</sup> Cactus Philological Team (1999d) 299

<sup>31</sup> W. Rouse (1940) 105

<sup>32</sup> G. Mooney (1921) 129

as the end of the march of holy men.<sup>33</sup> Virgil claims that Anchises, the father of Aeneas, is considered to live after his death in the Elysian Fields.<sup>34</sup> Ovid considers that Orpheus meets Eurydice in the Elysian Fields.<sup>35</sup> Valerius Flaccus states that even the legendary steersman of the Argo ship, Tiphys, rests in the Elysian Fields.<sup>36</sup> Quintus Smyrnaeus posits that demigod Memnon, the last ally of the Trojans who was killed by Achilles, continued his life after death in the Elysian Fields<sup>37</sup>, at his goddess mother's request – Eos – to Zeus. Statius names Persephone as the consort of the Elysian monarch<sup>38</sup> and also notes that Amphiarus makes noise that the rest of the Elysian folks understand.<sup>39</sup> Apuleius alleges that Isis shines despite the darkness of Acheron and the depths of the river Styx, notifying the existence of the Elysian Fields.<sup>40</sup> Last but not least, Antoninus Liberalis deems that Zeus ordered Hermes to carry Alcmene's body to the Islands of the Blessed where she got married to Rhadamanthys.<sup>41</sup> Even if questions are raised regarding which personalities roll in to the Elysian Fields or the Islands of the Blessed, it is more than obvious that this afterlife perspective cannot be set aside.<sup>42</sup> Consequently, it is proven, in the most assertive way that this perception not only had a great consistency but was also diachronic.

As for Achilles, there are of course ancient sources which connect him to those kind of paradises. Apollonius describes a situation in which Hera informs Thetis that her son, after his death, will live in the Elysian Fields.<sup>43</sup> Apollodorus is somehow differentiated and supports that Achilles and Medea lived on the Islands of the Blessed.<sup>44</sup> Pindar puts the hero together with Rhadamanthys, Cadmus and Pelus on the Islands of the Blessed.<sup>45</sup> Plato argues that the gods sent Achilles on the Islands of the Blessed because of his decision he took about the dilemma of choosing long but inconspicuous life or short life accompanied by glorious death and –

---

<sup>33</sup> D. Page (1941) 479

<sup>34</sup> T. Tasopoulos (1964) 116

<sup>35</sup> M. Papatomopoulos and I. Tsavari (2002) 396

<sup>36</sup> H. Blomfield (1916) 118

<sup>37</sup> A. Way (1913) 115

<sup>38</sup> J. Mozley (1928) 571

<sup>39</sup> J. Mozley (1928) 195

<sup>40</sup> E. Kenney (1998) 173

<sup>41</sup> F. Celoria (1992) 92

<sup>42</sup> F. Solmsen (1982) 22

<sup>43</sup> Cactus Philological Team (1999c) 347

<sup>44</sup> Cactus Philological Team (1999b) 155

<sup>45</sup> T. Mavropoulos (2008a) 111

indirect – immortality.<sup>46</sup> Ovid puts Achilles in the Elysian Fields along with other ancient mythical personalities.<sup>47</sup>

At this point, a second question rises to the surface and its content has to do with whether the Elysian Fields or the Islands of the Blessed – with all due respect to all the other heroes who live in these places – fit Achilles as an afterlife place or not. The question can be extended, wondering how a man who in the prime of his youth not only understands and realizes fully the inevitability of death and its philosophy as a whole but embraces it with indelible honor, experiences the gloomy Underworld<sup>48</sup> or is equated with other heroes who objectively, do not match him since his caliber is immense. The answer to this question is a complicated one and demands a complex and detailed analysis based on the significance of Achilles for the whole ancient world.

### *Basic cult of Achilles*

On a basic level, Achilles is neither just a hero nor an epic hero only; he is a cult hero as well.<sup>49</sup> The peculiarities of his worship begin from the wider area of Thessaly, the region in central Greece in which his homeland, Phthia, was put. The united perception of Thessaly is reflected from the very ancient times until the period of Roman dominance. These federations of the Thessalian quartets (Pelagiotis-Estiaiotis-Thessaliois-Phthiotis) were called “*Thessalian League*” (“*Thessalians’ Koinon*”). Its power was such that the control of the region reached up to Delphi.<sup>50</sup> Even the Athenian reality adopts the character of the hero focusing on Thessaly in total. For instance, Orestes allegedly has Achilles as a pattern, killing Aegisthus with a knife from Thessaly,<sup>51</sup> not just from Phthia. However, his death was the element which marked his cult throughout Thessaly. It should be noted that in the context of a cortege to Troy, it was Thessalians who were taking part and not residents from just a city who could assert that Achilles’ origin derives from it. Therefore, taking into consideration that his tomb was at Troy and not where he was born, his cult spread – at an initial stage – all over Thessaly.<sup>52</sup>

Following the above placement, at the estuary of the river Scamander in Hellespont, the epicenter of the hero’s funerary cult was formed. The location is called

---

<sup>46</sup> H. Andreadi (1991) 47

<sup>47</sup> M. Papatomopoulos and I. Tsavari (2002) 461

<sup>48</sup> K. King (2009) 52; J. Redfield (1992) 101

<sup>49</sup> G. Nagy (2020)

<sup>50</sup> A. Avramea (1974) 18

<sup>51</sup> C. Kraus (1992) 161-163

<sup>52</sup> J. Maclean and E. Aitken (2001) 78

Sigeion and in Greek language means “*the place where silence prevails*”. A concise description about Sigeion belongs to Philostratus whose family came from Lemnos, the island of Hephaestus, right across the shores of Troy.<sup>53</sup> A magnificent tomb – Achilles’ grave – was there, so that every ship could see it, being thus an imposing spatial reference point.<sup>54</sup> However, even though his cult is taken for granted and widespread at this area, the exact position of the tomb is a problem difficult to solve even nowadays.<sup>55</sup> The annual course of a ship from Thessaly to Troy involved sacrifices and offerings to Achilles, both as dead and god.<sup>56</sup> In general, the influence of the Homeric epics is pervasive not only on the level of hero cult but in funeral ceremonies as well.<sup>57</sup> To put it differently, the quality size of Achilles made Homer compose the Iliad and this enhanced to a great extent, the configuration of the hero’s cult.<sup>58</sup> Yet, all the epic poems which existed in the ancient times contributed to this direction.<sup>59</sup>

Over time, there were transitions regarding his worship because the honors which were given to him, suited just a dead man and not a god. Consequently, the fact that Thessaly was being tested by natural disasters was logically considered as a commonly accepted view at that age. This is why the contribution of Apollonius of Tyana seemed to be quite big, by restoring the proper honors for Achilles<sup>60</sup> and using the tomb as an oracle.<sup>61</sup> According to him, the problem was that though Thessaly is the cradle of Greece,<sup>62</sup> the Thessalians were in no position to perceive the true impact of his cult all over Greece, did not participate in common national games and supported the Persians and thus, Achilles punished them.<sup>63</sup> The first recorded leader who visited Sigeion was Xerxes in 480 BC<sup>64</sup> while other important figures made the same thing, such as Alexander the Great. When he disembarked at Troy, he made sacrifices and offerings,<sup>65</sup> honoring his role model, with whom he

---

<sup>53</sup> S. Follet (2004) 221-224

<sup>54</sup> G. Nagy (1979) 338-343

<sup>55</sup> J. Cook (1973) 173-174

<sup>56</sup> J. Maclean and E. Aitken (2001) 78

<sup>57</sup> J. Adams (2007) 9

<sup>58</sup> N. Coldstream (1976) 17

<sup>59</sup> L. Farnell (1921) 340

<sup>60</sup> Cactus Philological Team (1994) 51

<sup>61</sup> Cactus Philological Team (1994) 35

<sup>62</sup> V. Spanos (2018) 9-10

<sup>63</sup> B. McLoskey (2017) 64-69

<sup>64</sup> B. Anastasopoulou and X. Tsaka (1992c) 83

<sup>65</sup> Cactus Philological Team (1993b) 59

was identified.<sup>66</sup> The Roman emperor Caracalla<sup>67</sup> cannot be excluded because it is not random that Rome understood the magnitude of Achilles and the Trojan War. For this reason, Rome was urging the devotion of the Greeks to the cult of Achilles and the heroes in general. It is worth noting that throughout the Roman Empire, there was no place which managed to preserve its past to that extent, except for Troy. Thus, Rome declared Larissa in 196 AD as a free city and capital of Thessaly,<sup>68</sup> a region that is strongly linked to the son of Peleus because of the bonds between it and Troy. This becomes particularly important if anyone ponders that Troy is actually the transit center between the Aegean Sea and Euxine Pontus, a geographical point with extreme worldwide geopolitical significance, even in the present.

### *PanHellenic cult of Achilles due to Leuke Island*

By changing scale and leveling up, Achilles differentiates himself and is no longer just a hero, an epic hero or a cult hero. The cult of a hero obviously cannot identify with god cult since the first is limited to a specific spatial context with the body buried there while the second covers a wide geographical range.<sup>69</sup> This kind of transition initially leans on the epic poem of Aithiopsis where is written that the Nereid goddess Thetis lifts her son's body of the pyre and carries it away, on an island which is called Leuke or White Island.<sup>70</sup> Leuke cannot be identified with the Elysian Fields or the Islands of the Blessed because the latter were put outside the borders the humans were setting in the framework of journeys in the known world back then<sup>71</sup> while the first, is included in the boundaries of the Greek world at least from the 6<sup>th</sup> century BC.<sup>72</sup> The symbolism which exists in the name of the island cannot be marginalized because its relevance to a color that, according to ancient beliefs, depicts the passage from death to a paradise reality, is more than evident.<sup>73</sup> The importance of the white color is also reflected in the transition of the souls of Penelope's suitors in the Odyssey which crossed the streams of Oceanus and the White Stone.<sup>74</sup>

---

<sup>66</sup> Cactus Philological Team (1993b) 37

<sup>67</sup> I. Rutherford (2009) 237-238

<sup>68</sup> T. Axenidis (1947) 54 & 170

<sup>69</sup> H. Abramson (1978) 40-41

<sup>70</sup> M. West (2003) 112

<sup>71</sup> E. Rhode (1925) 537

<sup>72</sup> G. Hedreen (1991) 320

<sup>73</sup> A. Karachalios and V. Noula (2019) 367

<sup>74</sup> K. Doukas (1999) 649

The rest of ancient bibliography is also aware of this island. Apollodorus quotes that the body of Achilles was buried on Leuke.<sup>75</sup> Pindar says that Leuke is an island in the Euxine that shines like the moon.<sup>76</sup> Euripides presents Thetis telling Peleus that she will make him immortal and together, they can see their beloved son on the island of Leuke.<sup>77</sup> Strabo writes that in the Euxine there is an island called Leuke, to the north of Europe's cape (Aries forehead) and the cape of Asia (Carambis).<sup>78</sup> Philostratus claims it was Poseidon that made the island appear in the Euxine, for Achilles and for sailors.<sup>79</sup> Pausanias addresses that beyond the river Istros, there is a sacred island which belongs to Achilles and it is called Leuke. The island is full of dense forests, animals – either tame or wild – and encloses the temple and the statue of the demigod.<sup>80</sup> It is very likely that healing rituals were performed in the temple at the behest of Pythia via the Delphi oracle.<sup>81</sup> The sanctuary operated from the 6<sup>th</sup> century BC until the 3<sup>rd</sup> century AD.<sup>82</sup> Arrian, during his voyage in the Euxine Sea, makes also note about Leuke, a temple devoted to Achilles, a wooden statue of the hero and an oracle while there were no inhabitants and many offerings such as cups, rings and gems had been found, as well as inscriptions.<sup>83</sup> Many other writers also include Leuke in their works such as Quintus of Smyrna, Lycophron, Skymnos, Demetrios of Callatis, Hesikyos, Hermias, Skylax of Caryanda and Stephanos of Byzantium.<sup>84</sup> Unfortunately, in 1837, material from Achilles' temple was used for the building of a lighthouse.<sup>85</sup> The scientific team "*Black Sea Company*", investigated the bottom of the sea around the island and as a result, ancient shipwrecks were discovered, including an ancient Greek merchant ship from Peperethus, the modern island of Skopelos which took the name "*Patroclus*".<sup>86</sup>

The critical issue about Leuke is the fact that Achilles lives there as an immortal god<sup>87</sup> while the versions about his wife are various, including Iphigeneia, Medea,

---

<sup>75</sup> Cactus Philological Team (1999b) 155

<sup>76</sup> T. Mavropoulos (2008b) 425

<sup>77</sup> T. Roussos (1993) 139

<sup>78</sup> P. Theodoridis (1994a) 205

<sup>79</sup> J. Maclean and E. Aitken (2001) 82

<sup>80</sup> A. Tataraki (1992a) 137-138

<sup>81</sup> A. Rusyaeva (2003) 3

<sup>82</sup> A. Rusyaeva (2003) 4

<sup>83</sup> W. Falconer and T. Falconer (1805) 16-17

<sup>84</sup> I. Turcanu (2015) 52

<sup>85</sup> A. Karachalios and V. Noula (2019) 369

<sup>86</sup> A. Karachalios and V. Noula (2019) 370

<sup>87</sup> C. Tsagalis (2007) 100

Polyxena and Helen.<sup>88</sup> With Achilles, Helen bore a son whose name was Euphotion.<sup>89</sup> In later literature, it seems that Achilles has as son with Penthesileia named Cayster.<sup>90</sup> Though the information about this fact is not enlightened, the paper recommends Penthesileia as the more suitable wife for Achilles since she is distinguished for the self-sacrifice of the first, the character strength of the second, the kindness of the third and the beauty of the last. Besides, the Amazons' beauty was praised. For instance, the Amazon Hiera, wife of Telephus, was considered to be more beautiful than Helen.<sup>91</sup>

It seems that Leuke is the epicenter of a worship whose rays are on the one hand many and on the other hand, very long. At an initial stage, the results of the excavations in Olbia and the surrounding area certified that the settlers from the Ionian city of Miletus and the cities from the Aeolian tribe on the coasts of Asia Minor, expressed a strong and special interest in the son of Peleus and Thetis.<sup>92</sup> Therefore, the impact of Achilles in the Aegean Sea, Euxine and Asia Minor is too big and the evidence for this comes from cults and designations in areas such as Olbia, Cimmerian Bosphorus and Byzantium.<sup>93</sup> For example, in Sigeion, there was a small town named "*Achilleion*"<sup>94</sup> and near the island of Leuke there was the "*Road of Achilles*"<sup>95</sup> which was also called the "*Grove of Achilles*".<sup>96</sup> The honors he enjoyed on Leuke were equal to the gods<sup>97</sup> and the interfusion of this god cult as – among others – protector of the sailors with the name "*Achilles Pontarches*" or "*The Lord of the Scythian Land*"<sup>98</sup> was a logical consequence. The speed of this interfusion has to do with the fact that the Greeks and primarily the Thessalians, already knew about Euxine Pontus from the time of the Argonautic campaign.<sup>99</sup>

At this point, the deeper meaning between the island and the mouth of Danube is going to be analyzed. The god cult on Leuke contains in its core something more than meets the eye. Though Achilles is closely related to the element of water, a

---

<sup>88</sup> T. Roussos (1992) 163

<sup>89</sup> H. Doolittle (1961) 109

<sup>90</sup> M. Rici (2019)

<sup>91</sup> C. Martin de Jesus (2016) 270

<sup>92</sup> J. Larson (2007) 206

<sup>93</sup> L. Farnell (1921) 285-286

<sup>94</sup> P. Theodoridis (1994d) 101

<sup>95</sup> B. Anastasopoulou and X. Tsaka (1992b) 75

<sup>96</sup> P. Theodoridis (1994c) 95

<sup>97</sup> G. Hedreen (1991) 315

<sup>98</sup> A. Rusyaeva (2003) 1

<sup>99</sup> Cactus Philological Team (1999c)

quality which was delivered to him from his mother,<sup>100</sup> essentially, his sovereignty is over the dipole “*land-sea*”. The prefix “*Ach-*” of his name is found in river gods of ancient Greek mythology (Acheron – Achelous – Inachus), in a river in the modern city of Arta (Arachthos), in locations (A[n]chialos), even in the name of one of the many ancient Greek tribes, the Achaeans and is connected to the liquid element, the sea and its vastness.<sup>101</sup> At the same time, he is connected to the river sediments which transfer volumes of water. His relationship with this dipole emerges from both his parents since his mother is a sea goddess and his father has direct link with earth and clay.<sup>102</sup>

Some remnants of these relationship still exist. First, Sperchios river to whom Peleus promised his son’s blond hair if he would return from Troy,<sup>103</sup> springs within today’s Prefecture of Phthiotida and drives out to the Malian Gulf. Second, at the mouth of Scamander River, the sanctuary of Achilles is a very strong argument. Third, when Byzas from the ancient city of Megara, near Attica, founded Byzantium which after centuries took the name Constantinople, he built the “*Bath of Achilles*”.<sup>104</sup> Fourth, altars dedicated to Achilles and his first cousin, Ajax the Great, were standing at Stratigio, above the harbors of Neorion and Phosphorion, in the gulf of the Golden Horn.<sup>105</sup> Fifth, the “*Achilles Stadium*” (road) which was mentioned before. Sixth, at the mouth of the Dnieper River near Kinburn, a cylindrical altar was discovered whose inscription is devoted to the demigod hero<sup>106</sup> and there, an island of Achilles was supposed to exist too.<sup>107</sup> Seventh, at the mouth of Danube River there is the Byzantine place named “*Killia*” which is a linguistic evolution of the name “*Achillia*”.<sup>108</sup> It is more than obvious that Aeacus’ grandson is the one who adheres to anyone who approaches the land or a delta river with a ship, in order to explore the area and ensure safe trade. The great difference of this cult in relation to Thessaly was that the latter was indeed his birthplace but it neither possessed his body, like the land of Troy nor his soul, like Leuke.<sup>109</sup> Still, his march from his birth until his death at a very young age cannot be a coincidence. So, his particular

---

<sup>100</sup> G. Nagy (1979) 343-344

<sup>101</sup> A. Rizos (1993-1994) 77-78

<sup>102</sup> S. Gouloulis (2019) 56

<sup>103</sup> T. Mavropoulos (2004) 733

<sup>104</sup> R. Janin (1964) 216

<sup>105</sup> G. Dagron (2000) 422, 424, 614

<sup>106</sup> G. Hedreen (1991) 319

<sup>107</sup> I. Kakridis (1986) 126

<sup>108</sup> A. Gouloulis (2019) 57

<sup>109</sup> A. Gouloulis (2019) 58

homeland Phthia, whose etymology means “*land of the dead*” is the one who highlighted and shaped him,<sup>110</sup> answering thus with a smile to Charon’s invitation.

The symbolism of Leuke does not end here because the archaeological findings declare something massive in terms of Greek nation. Many objects well-known to the Greeks were discovered; amphorae, amforiskoi, lekythoi, kylikes, bowls, kantharoi, pitchers, kraters etc. Fragility did not prevent the knowledge about their construction places which among others were<sup>111</sup> Histria, Tyras, Olbia, Thasos, Chersonesos, Rhodes, Kos, Pantikapaion, Samos, Chios, Lesbos, Delos, Attica, Clazomenae, Miletus, Heraclea, Corinth, Megara and Sinope.<sup>112</sup> The huge significance of the island can be proved also from the coins that were found on it. Though it is certain that many of them were subtracted and removed, the total number reached 3,000 coins for sure.<sup>113</sup> Turcanu carries out a holistic mapping of the coins that arrived on the island<sup>114</sup> based on the existing literature. Coins from cities and regions like Tyras, Olbia, Chersonesos, Pantikapaion, Theodosia, Phanagoria, Tomis, Histria, Odessos, Mesembria, Dionysopolis, Dioscurias, Abydos, Kyzikos, Heraclea, Pontica, Pergamon, Ephesus, Chios, Rhodes, Patara, Phaselis, Bruttium, Naples, Messene, Syracuse, Cumae, Lacedaemon, Athens, Megara, Delos, Kythnos, Thera, Mende, Ainos, Macedonia (Greek kings Philip II and his son, Alexander the Great), Thrace, Scythia (rulers Kanites and Gaeles), Pergamon (Philiteros) were brought there, during the 4<sup>th</sup> and the 3<sup>rd</sup> centuries BC. During the following two centuries, cities such as Apollonia, Pylos, Sicyon, Locris, Tanagra, Adramyttion, Ios, Naxos, Tenos, Itanos, Knossos, Sestos, Thasos, Amastris, Prusa, Alexandria (Moesia), Alexandria (Troas), Alexandria (Egypt), Paros, Tenedos, Eresos, Clazomenae, Teos, Erythrea, Antiocheia, Pisidias, Knidos, Cesarea and the region of Syria were included too. Even during the period of the Roman Empire, money arrived at Leuke from all the provinces.<sup>115</sup> The geographical scale of the various currencies, from Levant to Mesopotamia, proves that the fame of Achilles and his island was enormous. This is reinforced by relatively recent researches which demonstrate that up to 202 Greek city states were sending coins to Leuke.<sup>116</sup>

---

<sup>110</sup> H. Hommel (1980) 38

<sup>111</sup> I. Turcanu (2015) 54

<sup>112</sup> V. Piatyseva (1964) 62

<sup>113</sup> A. Bulatovic (1971) 213

<sup>114</sup> I. Turcanu (2015) 54-55

<sup>115</sup> A. Bulatovic (1971) 214-225; A. Bulatovic (1979) 95-98

<sup>116</sup> M. Abramzon and I. Tunkina (2021) 193

*Achilles in the context of Hellas*

This PanHellenic god cult of Achilles – already from the time of the colonization of the Euxine Pontus by the Milesians<sup>117</sup> – could not be in any way arbitrary or naive. Through it, the essence and impact of the epic poem “*Aithiopsis*” are depicted since Homer makes reference only to a cult in the land of Troy.<sup>118</sup> The comprehension of Leuke entails full understanding of Achilles, the greatest hero and the role model for every man in ancient Greece whose universal geophilosophical entity exists even nowadays.<sup>119</sup> His influence can be tracked in poetry, art<sup>120</sup> and philosophy (Plato, Aristotle etc.).<sup>121</sup> Sappho for example, characterizes Achilles as a bridegroom equal to Apollo and Ares, comparing the glory of war to that of marriage.<sup>122</sup> The ancient Greek reality has not dealt more with any other mythological figure. Indicatively, he is presented in at least twenty five works and mentioned in fifty more while when it comes to ancient tragedy, he is taken into consideration more than Heracles (from whom the Spartans were descended) and Theseus (from whom the Athenians were descended).<sup>123</sup> So, it turns out that Achilles is on the top and represents all the Greeks and not only the two strongest city states. This is observed in many aspects of the ancient Greek world.

The term “*PanHellenes*” which means “*all the Greeks*” derives from the kingdom of Achilles and the name “*Hellas*”. Even though Homer does refer to Achaeans, Danaans and Argives as the people who went to fight in Troy, he mentions “*Hellenes*” only those who used to live in Phthia, the kingdom of Achilles’ father, Peleus and records the term “*PanHellenes*”.<sup>124</sup> The name was also used by Hesiod<sup>125</sup> and Archilochus<sup>126</sup> as declarative for all Greeks. Thucydides confirms the origin of the name from the territory of Achilles, where years before Hellen, son of Deucalion, used to rule.<sup>127</sup> Taking into account that before the Trojan War there was no common – war – operation in such scale,<sup>128</sup> the role of Hellas and Phthia (although the latter is not clear yet whether it is a city or a region or both) are too important. Moreover, even

---

<sup>117</sup> A. Rusyaeva (2003) 12

<sup>118</sup> J. Larson (2007) 206

<sup>119</sup> G. Stamkos (2002)

<sup>120</sup> L. Farnell (1921) 284

<sup>121</sup> P. Michelakis (2002) 8-13

<sup>122</sup> G. Nagy (2013) 97-100

<sup>123</sup> P. Michelakis (2002) 14

<sup>124</sup> T. Mavropoulos (2004) 112

<sup>125</sup> S. Skartsis (1993) 132

<sup>126</sup> Cactus Philological Team (2002a) 124

<sup>127</sup> A. Giagopoulos (2005) 83

<sup>128</sup> A. Giagopoulos (2005) 85

though the name “*Greek*” is older than that of “*Hellene*”, the first was used only for a Greek tribe in the region of Epirus while at the same time, the Greek nation never used this name for its self-definition,<sup>129</sup> as proved above.

Another example is the ancient Olympic Games which were characterized by the participation of all the Greeks and truce was a basic feature all over Greece. On the eve of the Olympics, during the sunset, women from Elis made rituals in order to mourn and honor Achilles.<sup>130</sup> This primary common Greek sport event is related to Greeks’ primary hero and apart from that, there is also a strong symbolism; sun’s death at sunset is metaphorically correlated with the death of the demigod with the auburn – blond and red – hair.<sup>131</sup> This shimmering quality of Achilles and his identification with the light and solar symbolism, lies in another fact; the gleam of his divine armor and sword from his tomb in Sigeion, is a beacon to the sailors.<sup>132</sup> His cult was recorded in many other places in ancient Greece such as Boeotia, Astypalaia Island, Erythrea, Taranto, Crotona, Epizephyrioi Locroi etc.<sup>133</sup> The respect for him was so great that on the road from Sparta to Arcadia there was his sanctuary which according to tradition, was always closed<sup>134</sup> and in the region of Epirus (northwest of Greece) he was considered the progenitor of Aiakidai and the tribe of the Molossians (Olympias, the mother of Alexander the Great belongs to it) while people identified him with the name “*Aspetus*” which means “*the name which cannot be said*”.<sup>135</sup>

The bond between Achilles and Greece had not to do only with places in the Greek territory. When the Spartan Eurybiades announced his decision for sea battle against the Persians in Salamis in 480 BC, all the Greeks bearing in mind the sacrifice in Thermopylae and the following danger, decided to pray to the gods on the one hand and on the other hand, to the sons of Aeacus, Achilles’ grandfather, asking them to assist in the naval battle.<sup>136</sup> Another proof of the Panhellenic appeal of the hero is Simonides of Ceos, whose poem was recited during the Plataea festivals because of the battle there against the Persians, in 479 BC. The importance of the victorious outcome was such that the Persian danger was definitely eliminated

---

<sup>129</sup> V. Spanos (2018) 9-10

<sup>130</sup> A. Tataraki (1992b) 305

<sup>131</sup> G. Nagy (2020)

<sup>132</sup> E. Aston (2009) 87

<sup>133</sup> I. Kakridis (1986) 126

<sup>134</sup> A. Tataraki (1992a) 143

<sup>135</sup> Cactus Philological Team (1993a) 27

<sup>136</sup> B. Anastasopoulou and X. Tsaka (1992d) 85

to Greece and for this reason, Simonides equates the bravery of the dead Greeks with that of Achilles.<sup>137</sup>

All the above testify and strengthen the importance of the Panhellenic cult in Leuke but Achilles is distinguished also by a feature that is not highlighted in international bibliography regarding the island and his enormous caliber. From the four points of the horizon, West belongs to Heracles<sup>138</sup> and South belongs to Achilles' alter ego, Memnon, where he lives as an immortal after his death by Achilles and at his mother's request to Zeus.<sup>139</sup> The similarities are obvious since both have divine mothers and an armor constructed by Hephaestus.<sup>140</sup> The identification between Thetis-Eos and Achilles-Memnon was also seen in ancient Olympia.<sup>141</sup> So, Achilles defines the identity of the Greeks in the East<sup>142</sup> but in the North as well, defining thus not only one but two horizon directions.

### *Olympus' potential as an afterlife place for Achilles*

The suitability of Leuke as the most appropriate afterlife place for Achilles can be documented from some other factors as well that have not been discussed on the level of international literature and the paper is going to extend this notion. Another question that must be answered is the potential of Olympus (as was for Heracles)<sup>143</sup> as an afterlife place for Achilles due to his range. The first aspect of this extension links Leuke with the indirect power of Achilles which in turn, derives from his mother. Homer does not predicate this immense power of Thetis but omits it constantly, although he makes some hints. The Nereid goddess was able to give birth to a son more powerful than his father. Taking into account that Zeus and Poseidon were attracted to her, Achilles as an immortal could be the next ruler of the universe and this could have happened, if Zeus had not intervened via Themis<sup>144</sup> (or due to Prometheus),<sup>145</sup> forcing Thetis to marry a mortal man and thus, preserving the cosmic equilibrium, the goddess pays the highest price; the mortality of her son and ultimately, his death.

---

<sup>137</sup> P. Michelakis (2002) 5

<sup>138</sup> J. Larson (2007) 206

<sup>139</sup> M. West (2003) 112

<sup>140</sup> M. West (2003) 110-112

<sup>141</sup> A. Tataraki (1992b) 143

<sup>142</sup> J. Larson (2007) 206

<sup>143</sup> T. Mavropoulos (2005) 341

<sup>144</sup> T. Mavropoulos (2008a) 501

<sup>145</sup> T. Mavropoulos (2007) 251-252

Her cosmic force is not to be silenced in any case because she was probably a divine entity who, over the years, was relegated. It is no coincidence that she, a Nereid goddess, nurtures the infant god Hephaestus not with one of her sisters but with the Oceanid Eurynome.<sup>146</sup> According to Pelasgian myths, Eurynome, the goddess of entirety, emerged from Chaos itself and from her, came all that exists; the sun, the moon, the planets, the stars, the earth, the mountains, the rivers, the trees, the herbs and the living creatures.<sup>147</sup> The etymology of her name means “*she who defines the broad laws of the universe*”. Additionally, when the universe was created and the arrangement of the matter began, some type of channel (something like a road or passage) was created too. The matter of everything was in anarchy and then, a divide entity was born, capable of arranging anything and forming a resource which reached an edge. This divine entity was Thetis, arranging the beginning and the end of everything since the etymology of her name means “*she who sets universal laws*”. This notion about Thetis is a theogenic cosmology described from the ancient lyric poet, Alcman.<sup>148</sup> Consequently, Homer preserves intentionally a low profile for Thetis and is not in parallel with Demeter for example, who demonstrates fully her power.<sup>149</sup> Her wrath, when she denies to join Olympus while she looks for Persephone, means a permanent winter; the death of all the humans and therefore, the deprivation of honors to the gods by them.<sup>150</sup> Zeus, by his decision, has condemned both Thetis and Achilles and concerning all the above, Achilles could not accept an invitation – if there was any – to live as an immortal on Olympus. A decision was taken for him but without him. He did not have the chance to defend himself in the war succession for the throne of the universe, just like Zeus did with Cronus,<sup>151</sup> Cronus with Uranus<sup>152</sup> and even Ophion with Cronus.<sup>153</sup> The fact that Zeus does not say anything about Achilles’ death, as all the other gods do,<sup>154</sup> happens of course not by accident. So, the ideal hero<sup>155</sup> of this potential could not live on Olympus. If he did, it would be as if he was declaring his submission and thus, Leuke is more suitable for him.

---

<sup>146</sup> T. Mavropoulos (2004) 602

<sup>147</sup> R. Gravers (1979) 3

<sup>148</sup> E. Danezis et al. (2002) 25

<sup>149</sup> T. Mavropoulos (2005) 61

<sup>150</sup> L. Slatkin (2011)

<sup>151</sup> S. Skartsis (1993) 61

<sup>152</sup> S. Skartsis (1993) 41

<sup>153</sup> Cactus Philological Team (1993c) 61

<sup>154</sup> J. Burgess (2009) 46

<sup>155</sup> F. Horn (2021) 25

The previous argument for Leuke and Olympus is also strengthened by the problematic coexistence of Achilles and Apollo which in order to be fully understood, the complete profile and power of Achilles must be formed. The conflict between the demigod and the god is huge and distinct throughout the Iliad.<sup>156</sup> On a theoretical level, it seems that there is no appreciation for the god. Thetis herself does not forget the mismatch of words and works of Apollo who while praising her and singing the good fortune of her son, he ended up killing him cowardly.<sup>157</sup> Hera addresses that Apollo is generally untrustworthy and not only in the case of Thetis' betrayal.<sup>158</sup>

On a practical level, the true power of Achilles should be examined since Homer insists on putting him constantly on the mortal basis, decreasing what he really is, as he does exactly with his mother. The poet uses the word “*ώκύμορος*” for him to emphasize consecutively his short life and human mortality.<sup>159</sup> For example, Homer's notion that no mortal is above god is depicted in the fight between Achilles and the river god Scamander, in which the hero could lose his life due to drowning. Still, there is a representation – Archilochean – that stems from a tradition which is independent of Homer<sup>160</sup> and deserves careful examination. To clarify this, a contrast analysis is going to be made. Herakles, is a demigod that manages to confront gods like Hades (with bow and arrow),<sup>161</sup> Ares,<sup>162</sup> Nereus<sup>163</sup> and Achelous but at the same time, he is not able to defeat common mortals like Antagoras and Chalkodon (the latter wounded the hero and Zeus was forced to take him away).<sup>164</sup> This seems quite weird but ancient Greek literature in general, had no problem in enlarging the status of a hero. More specifically, Achelous was beaten by Heracles fighting as a bull and one of his two horns broke off during the battle.<sup>165</sup> The different treatment of the combat is profound. Achilles as strong as he is, cannot fight an opponent with a liquid form and after all, no mortal can. In terms of normal rules, it can be alluded what it could happen since the feats of both, from their very early age, do not leave any margin for further thought. Based on a common feat of

---

<sup>156</sup> R. Rabel (1990) 429

<sup>157</sup> D. Colocontes and Z. Groumouti (1992) 217

<sup>158</sup> J. Burgess (2004) 23-30

<sup>159</sup> J. Burgess (2009) 54

<sup>160</sup> G. Nagy (2016)

<sup>161</sup> T. Mavropoulos (2004) 196

<sup>162</sup> S Skartsis (1993) 185

<sup>163</sup> Cactus Philological Team (1999a) 153

<sup>164</sup> Cactus Philological Team (1999a) 165

<sup>165</sup> Cactus Philological Team (1999a) 171

theirs, Achilles was hunting and killing lions from the age of six<sup>166</sup> while Herakles killed the lion of Cithaeron at the age of eighteen.<sup>167</sup>

This incident is not the only one; there are quite few others which make Homer negate himself. First, he presents Achilles to tremble if it comes to face Hector<sup>168</sup> while when the battle begins, finally the Trojan hero runs around the castle three times due to his fear of the demigod.<sup>169</sup> Second, when Ares is on the battlefield and kills mortal Achaeans, he happens to face Diomedes. The third greatest Achaean hero – only behind Achilles and Ajax the Great<sup>170</sup> – manages to defeat the god with the help of Athena and send him back on Olympus.<sup>171</sup> Although Diomedes wounded a god, he was not able to hold back the Trojans when they set fire to Protesilaus' ship. On the contrary, it was Ajax the Great who wounded Hector and secured the defense of the Achaeans. The bravery of Tydeus' son of course, does not decrease but the question about what Achilles could do in such a case, comparing to Diomedes and fighting a god like Ares, is more than rhetorical.

The indirect power of Thetis takes place now as the direct power of Achilles, even though he is only a mortal demigod. The supremacy of Achilles in everything is so great that the world order can be disrupted. For instance, he is the only mortal who is characterized by "*menis*", a wrath divine in scope, able to transform events according only to his will.<sup>172</sup> *Menis* elevates Achilles from the normal human condition to the divine sphere.<sup>173</sup> He is ready to go against the three Fates – something that even Zeus cannot do – and on the verge of conquering Troy,<sup>174</sup> making Apollo and Priam fear. Continuing on, no opponent god dares to fight Achilles face to face and Apollo is no exception. The god of light has confronted mortals like Heracles<sup>175</sup> and Idas<sup>176</sup> but did not manage to succeed in both cases. Though Achilles seems to say that he would take vengeance on the god if he had the power,<sup>177</sup> his power of destruction is declared as equal to the gods<sup>178</sup> and this is something that even

---

<sup>166</sup> T. Mavropoulos (2008b) 405

<sup>167</sup> Cactus Philological Team (1993a) 129

<sup>168</sup> T. Mavropoulos (2004) 258

<sup>169</sup> T. Mavropoulos (2004) 709

<sup>170</sup> T. Mavropoulos (2008b) 485

<sup>171</sup> T. Mavropoulos (2004) 209

<sup>172</sup> L. Slatkin (2011)

<sup>173</sup> C. Watkins (1977) 690

<sup>174</sup> Cactus Philological Team (2001) 83

<sup>175</sup> Cactus Philological Team (1999a) 161

<sup>176</sup> Cactus Philological Team (1999a) 53

<sup>177</sup> T. Mavropoulos (2004) 705

<sup>178</sup> C. Segal (1971) 58

Apollo cannot isolate. Achilles is something between demigod and god. There are a few examples which can testify this argument. Apollo boasts without content and he does not dare to confront Poseidon<sup>179</sup> while he leads the Trojan army only when Achilles is absent.<sup>180</sup> He also takes the form of Agenor to distract Achilles, so that the Trojans can enter the walls and do not face him on the battlefield.<sup>181</sup> In the case of Patroclus, he undresses him from his armor within a cloud and then, his fist from behind takes his breath away.<sup>182</sup>

Even when things are pushed to the limit, Apollo uses an indirect way of defeating him. Pindar claims that Apollo takes the form of Paris and killed Achilles,<sup>183</sup> Apollodorus suggests that the hero was killed by an arrow from Paris and Apollo,<sup>184</sup> Sophocles<sup>185</sup> and Euripides<sup>186</sup> argue that only Apollo killed him, Proclus considers that both Apollo and Paris killed him,<sup>187</sup> Ovid<sup>188</sup> and Virgil<sup>189</sup> believe that Apollo directed the arrow, Hyginus records that Apollo took the form of Alexander Paris striking him with an arrow on his heel<sup>190</sup> and Quintus suggests that Apollo shot an arrow to Achilles' ankle, vanished into a cloud with a mortal sight.<sup>191</sup> In the Iliad, Achilles refers to his mother saying to him that he is going to die by the arrow of Apollo<sup>192</sup> and his immortal horse, Xanthus, notices that responsible for the dark death of Achilles is a great god<sup>193</sup> and he shall fall by a god and mortal.<sup>194</sup>

Two conclusions are taken for granted; the presence of Apollo in every version of this kind of his death under the walls of Troy and the use of the arrow, as the means of Achilles' death. The bow and the arrow was a foreign, unknown and coward war ideology for the Greeks and that makes Apollo quite problematic since

---

<sup>179</sup> T. Mavropoulos (2004) 688

<sup>180</sup> T. Mavropoulos (2004) 489-491

<sup>181</sup> T. Mavropoulos (2004) 692

<sup>182</sup> T. Mavropoulos (2004) 539-540

<sup>183</sup> Cactus Philological Team (2001) 81

<sup>184</sup> Cactus Philological Team (199b) 155

<sup>185</sup> T. Roussos (1991) 53

<sup>186</sup> T. Roussos (1993) 127

<sup>187</sup> M. West (2003) 112

<sup>188</sup> M. Papathomopoulos and I. Tsavari (2002) 461

<sup>189</sup> T. Tasopoulos (1964) 122-123

<sup>190</sup> M. Schmidt (1872) 97

<sup>191</sup> A. Way (1913) 121

<sup>192</sup> T. Mavropoulos (2004) 683

<sup>193</sup> T. Mavropoulos (2004) 634

<sup>194</sup> T. Mavropoulos (2004) 635

Achilles and Athena normally wear helmet, breastplate and carry a shield,<sup>195</sup> always ready for a face to face combat. This kind of poltroonery is also criticized by Diomedes against Paris.<sup>196</sup> The aristocratic notion formed by Achilles who tends to be the best in every aspect of life, cannot show respect to the arrow; even Odysseus leaves his bow to Ithaca when he sails at Troy.<sup>197</sup>

Yet, their antagonism does not end on the battlefield. Achilles does not appear himself in the paean dedicated to Apollo,<sup>198</sup> he refuses the god via the non-acceptance of the gifts from the Delphi oracle<sup>199</sup> and makes an invocation to Zeus from the oracle of Dodona<sup>200</sup> and not to Apollo. So, in mythological terms, these two figures could not coexist on Olympus because of their big enmity and this is another argument about why Leuke is more suitable for Achilles.

### *The far north symbolism of Leuke*

In symbolic terms, it is again Apollo who enhances Leuke as the right afterlife place for Achilles because the claim that Achilles is the hypostasis of Apollo is not an exaggeration.<sup>201</sup> Achilles is antagonistic to Apollo, to whom he bears an uncanny resemblance,<sup>202</sup> beginning with the physical similarities of both of them since they are depicted with ephebic bodies.<sup>203</sup> The anger of both of them derives from Agamemnon<sup>204</sup> while Achilles and Apollo are the only ones in the Iliad who play the lyre.<sup>205</sup> The demigod's poetic and music skill was given from the Muse Calliope and Achilles was so skilled at playing music that he laid sufferings to rest.<sup>206</sup> Apollo stops the blood flow from Glaucus' wound and "*achillea millefolium*" was used also during the Trojan War due to its hemocoagulative properties<sup>207</sup> since Achilles utilized his medical knowledge from centaur Chiron. Apollo transforms himself into

---

<sup>195</sup> F. Graf (2009) 374

<sup>196</sup> T. Mavropoulos (2004) 374

<sup>197</sup> J. Mackie (1997) 7

<sup>198</sup> T. Mavropoulos (2004) 76

<sup>199</sup> T. Mavropoulos (2004) 316

<sup>200</sup> T. Mavropoulos (2004) 233-238

<sup>201</sup> G. Smoot (2007) 6

<sup>202</sup> G. Nagy (2005) 88

<sup>203</sup> W. Burkert (1975) 11

<sup>204</sup> G. Nagy (1999) 75

<sup>205</sup> F. Nieto (1997) 31

<sup>206</sup> J. Maclean and E. Aitken (2001) 68

<sup>207</sup> M. Roberts (2003) 88

a dolphin when he guides Cretan priests to the Delphi oracle<sup>208</sup> while Achilles is likened to a dolphin at the coast of the river Scamander.<sup>209</sup>

The strongest parallelism between them though is the land of Hyperboreans, in the frozen North<sup>210</sup> and Leuke belongs to the far north of the known world. In the Iliad and in Theogony, the northernmost rivers Axios and Istros respectively, have the greatest affinity with beauty.<sup>211</sup> Apollo had lusty northern links, travelling on his chariot with white swans and furthermore, the Delphic calendar was based on the Sirius year, regarding the shining star in the northern hemisphere.<sup>212</sup> Achilles is identified with Sirius or “*The Star of Orion*”, the brightest star and a sign of evil as well.<sup>213</sup> The summer sun and destructiveness of Sirius are associated with Achilles after Patroclus has died.<sup>214</sup>

Another link between Achilles and the land of Hyperboreans is Asteropaios whose fight takes place at the coast of Scamander River. He is the only one who manages to wound even slightly Achilles, using two spears.<sup>215</sup> First, his country is called Paionia which was located far north of Greece, north of Macedonia, east of Thrace, within the latitudes Apollo migrated every year.<sup>216</sup> It was a land in which the northernmost and most beautiful river in the Iliad<sup>217</sup> was flowing and where Boreas took Orethya; to the gardens of Phoibos and the unfoldings of the heaven.<sup>218</sup> Thus, it could be easily argued that Asteropaios is Hyperborean and Paionia is the country of the healer god Paion, the ancient garden of Apollo.<sup>219</sup> Besides, the name “*Asteropaios*” could mean “*the star of Paionia*”<sup>220</sup> and ultimately, the star of Paion Apollo.<sup>221</sup> A third similarity between these two figures is Astesopaios’ origin because he calls himself “*Pelegonos*”<sup>222</sup>. This name means “*the son of Peleus*”;

---

<sup>208</sup> T. Mavropoulos (2005) 125

<sup>209</sup> T. Mavropoulos (2004) 675

<sup>210</sup> T. Mavropoulos (2008a) 135

<sup>211</sup> G. Smoot (2007) 43

<sup>212</sup> C. Kerenyi (1996) 205

<sup>213</sup> T. Mavropoulos (2004) 705

<sup>214</sup> G. Smoot (2007) 58

<sup>215</sup> T. Mavropoulos (2004) 679-680

<sup>216</sup> G. Smoot (2007) 57

<sup>217</sup> T. Mavropoulos (2004) 679

<sup>218</sup> G. Smoot (2007) 18

<sup>219</sup> T. Bridgman (2005) 33

<sup>220</sup> G. Smoot (2007) 56

<sup>221</sup> G. Macurdy (1912) 249-251.

<sup>222</sup> T. Mavropoulos (2004) 679

is the son of Peleus too and it is like Achilles is killing himself. Fourthly, the etymology of Asteropaios' name could be "*the man of lightning*"<sup>223</sup> while Heliodorus calls Achilles "*Ελλάδος αστεροπών*"<sup>224</sup> which means "*the lightning of Hellas*" and so does Pindar,<sup>225</sup> elevating the overall appeal of both Achilles and Leuke.

### *Epilogue*

From the very beginning of his existence, Thetis tried to secure her son an eternal life in many ways and in the end, she made it, despite Homer's one-dimensional view. Leuke is his paradise where he enjoys immortality, together with people who earned their place in eternity like Ajax the Great, Patroclus and Antilochus<sup>226</sup>, living by his code, the "*Achillean Code*", away from notions which Homer intentionally hides like the case of Palamedes.<sup>227</sup> The island means the cancellation of the hero's return but his glory is forever because he is the diachronic expression and personification of the ultimate heroic ideology.<sup>228</sup>

The location of Leuke in the Euxinus is imposing and its choice as the eternal afterlife place for Achilles has been made not by chance. The demigod hero through his life attitude, banished the perishable elements of his mortal nature and acquired the maximum property; the property of the winner against death, knowing already his fate.<sup>229</sup> His entire existence from the beginning till the end, though he was almost always alone (even the Achaean army knew he was right about his confrontation with Agamemnon but they did not support him),<sup>230</sup> gives meaning to life, death and deification.<sup>231</sup> Besides, he who he cannot live in a society or does not need anything because he is self-sufficient, is either a beast or a god.<sup>232</sup> Achilles guards as god for the Greeks the northeast borders in Leuke regarding the ancient known world, close to the land of the Hyperboreans, in a continuous reality full of light. The sun of justice<sup>233</sup> luxuriates not the partial but the total justice that – using

---

<sup>223</sup> G. Smoot (2007) 45

<sup>224</sup> Cactus Philological Team (2002b) 215

<sup>225</sup> T. Mavropoulos (2008b) 503

<sup>226</sup> A. Tataraki (1992a) 137-138

<sup>227</sup> Cactus Philological Team (1994) 39

<sup>228</sup> M. Mares (2016) 70

<sup>229</sup> A. Karachalios and V. Noula (2019) 370

<sup>230</sup> T. Mavropoulos (2004) 69

<sup>231</sup> A. Karachalios and V. Noula (2019) 371

<sup>232</sup> Cactus Philological Team (1993d) 57

<sup>233</sup> N. Lygeros (2012)

a metaphor – Themis, the Titaness of justice finally served and the lament of the Nereid goddess Thetis has been eliminated once and for all.

## REFERENCES

- Abramson, H. (1978) *Greek Hero-Shrines*. Berkeley.
- Abramzon, M. and Tunkina, I. (2021) "Visitors to Leuke Island," *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 27 (2), 193-267.
- Adams, J. (2007) "Greek and Roman Perceptions of the Afterlife in Homer's Iliad and Odyssey and Virgil's Aeneid," *McNair Scholars Journal* 11 (1), 5-11.
- Anastasopoulou, B. and Tsaka, X. (1992a) *Herodotus: Thalia*. Athens.
- Anastasopoulou, B. and Tsaka, X. (1992b) *Herodotus: Melpomene*. Athens.
- Anastasopoulou, B. and Tsaka, X. (1992c) *Herodotus: Polymnia*. Athens.
- Anastasopoulou, B. and Tsaka, X. (1992d) *Herodotus: Urania*. Athens.
- Andreadi, H. (1991) *Plato: Symposium*. Athens.
- Aston, E. (2009) "Thetis and Chiron in Thessaly," *Kernos* 22, 83-107.
- Avramea, A. (1974) *Byzantine Thessaly until 1204: Contribution to Historical Geography*. Athens.
- Axenidis, T. (1947) *Pelasgian Larissa and Ancient Thessaly*. Athens.
- Beekes, P. (1998) "Hades and Elysion," in: J. Jasonoff, C. Melchert, L. Oliver, eds *Mir Curad: Studies in Honor of Calvert Watkins*. Innsbruck, 17-28.
- Blomfield, H. (1916) *The Argonautica of Valerius Flaccus*. Oxford.
- Bremmer, J. (1983) *The early Greek Concept of the Soul*. Princeton.
- Bridgman, T. (2005) *Hyperboreans: Myth and History in Celtic-Hellenic Contacts*. London.
- Bulatovic, A. (1979) "Nova Zahidka Moneti Kizika," *Arheologija Kiev* 29, 95-98.
- Bulatovic, A. (1971) "Monetye Nahodki na Ostrove Levke," *MASP* 7, 212-225.
- Burgess, J. (2009) *The Death and Afterlife of Achilles*. Baltimore.
- Burgess, J. (2004) "Untrustworthy Apollo and the Destiny of Achilles: Iliad 24.55-63," *Harvard Studies in Classical Philology* 102, 21-40.
- Burkert, W. (1975) "Apellai and Apollon," *Rheinisches Museum für Philologie* 118 (1-2), 1-21.
- Cactus Philological Team (2002a) *Iambic and Elegiac Poets: Archilochus – Theognis*. Athens.
- Cactus Philological Team (2002b) *Heliodorus: Aithiopika (A-B-C)*. Athens.
- Cactus Philological Team (2001) *Pindar: Fragments*. Athens.
- Cactus Philological Team (1999a) *Apollodorus Bibliotheca: Book A – Book B*. Athens.
- Cactus Philological Team (1999b) *Apollodorus Bibliotheca: Book C – Epitome*. Athens.
- Cactus Philological Team (1999c) *Apollonius of Rhodes: Argonautica*. Athens.
- Cactus Philological Team (1999d) *Plato: Gorgias*. Athens.
- Cactus Philological Team (1997) *Diodorus of Sicily: Book 5*. Athens.
- Cactus Philological Team (1994) *Philostratus: Life of Apollonius of Tyana D-E-F*. Athens.
- Cactus Philological Team (1993a) *Plutarch: Parallel Lives (Pyrrhus-Marius)*. Athens.
- Cactus Philological Team (1993b) *Plutarch: Parallel Lives (Alexander-Caesar)*. Athens.
- Cactus Philological Team (1993c) *Plutarch: Parallel Lives (Sertorius-Eumenes)*. Athens.

- Cactus Philological Team (1993d) *Aristotle: Politics I*. Athens.
- Celoria, F. (1992) *The Metamorphoses of Antoninus Liberalis*. London.
- Coldstream, N. (1976) "Hero-cults in the age of Homer," *Journal of Hellenic Studies* 96, 8-17.
- Colocontes, D. and Groumouti, Z. (1992) *Plato: Republic (A-B)*, Athens.
- Cook, J. (1973) *The Troad: An Archaeological and Topographical Study*. Oxford.
- Danezis, E., Theodosiou, E., Grammenos, T., Stathopoulou, M. (2002) "A pre-Socratic Cosmological Approach," *Natural World* 8, 24-27.
- Dagron, G. (2000) *The Birth of a Capital: Constantinople and its Institutions*. Athens.
- Doolittle, H. (1961) *Helen in Egypt*. New York.
- Doukas, K. (1999) *Homer: Odyssey*. Athens.
- Edmonds III, G. R. (2014) "A Lively Afterlife and Beyond: The Soul in Plato, Homer and the Orphica," *Études Platoniciennes* 11, 1-29.
- Ehrman, B. (2020) *Heaven and Hell: A History of the Afterlife*. New York.
- Falconer, W. and Falconer, T. (1805) *Arrian's Voyage Round the Euxine Sea*. Oxford.
- Farnell, L. (1921) *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*. London.
- Follet, S. (2004) "Philostratus' Heroikos and the Regions of the Northern Aegean," in: E. Aitken, and J. Maclean, eds *Philostratus' Heroikos: Religions and Cultural Identity in the 3<sup>rd</sup> Century C.E.* Leiden, 221-235.
- Gee, E. (2020) *Mapping the Afterlife: From Homer to Dante*. New York.
- Giagopoulos, A. (2005) *Thucydides: Peloponnesian War (Book A)*. Thessaloniki.
- Giannaris, G. (1993) *Euripides: Bacchae*. Athens.
- Giannitsaros, A. (1989) *Sex-linked Inheritance*. Athens.
- Gouloulis, A. (2019) "The Hero Achilles in the Late Roman and Medieval Thessalian tradition," in: V. Noula, ed. *The Homeric Achilles: Diachronic Reflections in the Art and the Literature*. Pharsala, 49-73.
- Graf, F. (2009) *Apollo*. New York.
- Gravers, R. (1979) *Greek Myths (Volume I)*. Athens.
- Hedreen, G. (1991) "The Cult of Achilles in the Euxine," *Hesperia* 60 (3), 313-330.
- Hommel, H. (1980) *Der Gott Achilleus*. Heidelberg.
- Horn, F. (2021) "The Death of Achilles in the Iliad," *Mnemosyne* 71, 1-28.
- Janin, R. (1964) *Constantinople Byzantine*. Paris.
- Kakridis, I. (1986) *Greek Mythology: Trojan War*. Athens.
- Karachalios, A. and Noula, V. (2019) "In the Footsteps of Homeric Achilles: A Search in the Euxine," in: V. Noula, ed. *The Homeric Achilles: Diachronic Reflections in the Art and the Literature*. Pharsala, 361-381.
- Kenney, E. (1998) *Apuleius: The Golden Ass or Metamorphoses*. London.
- Kerenyi, C. (1996) *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*. Princeton.
- King, K. (2009) *Ancient Epic*. Malden.
- Kouvelas, D. (2002) *Anatomy and Physiology*. Athens.
- Kraus, C. (1992) "Thessalian Orestes," *Materiali e Discussion per Analisi dei Festi Classici* 29, 157-163.
- Larson, J. (2007) *Ancient Greek Cults*. New York.

- Lygeros, N. (2012) "The Heroism of Achilles," available at: <https://lygeros.org/5689-gr/> (access 02/10/24).
- Mackie, J. (1997) "Achilles' Teachers: Chiron and Phoenix in the Iliad," *Greece and Rome* 44 (11), 1-10.
- Maclean, J. and Aitken, E. (2001) *Flavius Philostratus: On Heroes*. Atlanta.
- Macurdy, G. (1912) "The Connection of Paeon with Paeonia," *The Classical Review* 26 (8), 249-251.
- Mares, M. (2016) "Kleos, Nostos and Ponos in Homeric Tradition," *Classical Quarterly* 67 (2), 64-71.
- Martins De Jesus, C. (2016) "John Tzetzes and the pseudo-Aristotelian Peplos in middle-Byzantium: The testimony of the Matritenses gr. 4562 and 4621," *Estudios Griegos e Indoeuropeos* 26, 263-283.
- Matijevic, K. (2016) "The Evolution of Afterlife in Archaic Greece," in: K. Waldner, R. Gordon, W. Spickermann, eds *Burial Rituals, Ideas of Afterlife and the Individual in the Hellenistic World and the Roman Empire*. Stuttgart, 15-30.
- Mavropoulos, T. (2008a) *Pindar: Olympian – Isthmian*. Thessaloniki.
- Mavropoulos, T. (2008b) *Pindar: Pythian-Nemean*. Thessaloniki.
- Mavropoulos, T. (2007) *Aeschylus: Prometheus Bound*. Thessaloniki.
- Mavropoulos, T. (2005) *Homeric Hymns – Batrachomyomachia*. Thessaloniki.
- Mavropoulos, T. (2004) *Homer: Iliad*. Thessaloniki.
- McLoskey, B. (2017) "Achilles' Brutish Hellenism: Greek Identity on the Heroikos," *Classical Philology* 112, 63-85.
- Michelakis, P. (2002) *Achilles in Greek Tragedy*. Cambridge.
- Mooney, G. (1921) *The Alexandra of Lycophron*. London.
- Morgan, A. (1983) The Representation of the Afterlife from Homer to Dante, available at: <https://www.alisonmorgan.co.uk/Articles/The%20Representation%20of%20the%20Afterlife%20from%20Homer%20to%20Dante%20Alison%20Morgan.pdf> (access 02/11/24).
- Mozley, J. (1928) *Statius: Thebaid (Books V-XII) – Achilleid*. London.
- Nagy, G. (2013) *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*. Cambridge, MA; London.
- Nagy, G. (2020) "Crying at the Sunset on the Eve of the Olympics," *Classical Inquiries*, available at: <https://archive.classical-inquiries.chs.harvard.edu/crying-at-sunset-on-the-eve-of-the-olympics/> (access 02/05/24).
- Nagy, G. (1999) *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore.
- Nagy, G. (2016) "A Sampling of Comments on Iliad Rhapsody 21," *Classical Inquiries*, available at: <https://classical-inquiries.chs.harvard.edu/a-sampling-of-comments-on-iliad-rhapsody-21/> (access 02/05/24)
- Nagy, G. (2005) "The Epic hero," in: J. Foley, ed. *A Companion to Ancient Epic*. Oxford, 71-89.
- Nagy, G. (1979) *The Best of the Achaeans*. Baltimore.
- Nieto, F. (1997) "Apolo y Aquiles en la Iliada," *Res Publica Litteratum* 20, 7-48.
- Page, D. (1941) *Select Papyri*. London.

- Papathomopoulos, M. and Tsavari, I. (2002) *Ovid: Metamorphoses*. Athens.
- Rabel, R. (1990) "Apollo as a Model for Achilles in the Iliad," *The American Journal of Philology* 111 (4), 429-440.
- Redfield, J. (1992) *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*. Athens.
- Rhode, E. (1925) *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*. London.
- Ricl, M. (2019) "Cayster River, Oxford Classical Dictionary," available at: <https://oxfordre.com/classics/display/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-8302?p=emailAQD7bMgtblEkA&d=/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-8302> (access 01/25/24).
- Rizos, A. (1993-1994) "Transformations and Migrations: About the Toponyms of Kellia and Lycostomion," *Istorikogeographica* 5, 73-78.
- Roberts, M. (2003) *Margaret Roberts' A-Z of Herbs*. London.
- Roussos, T. (1993) *Euripides: Andromache*. Athens.
- Roussos, T. (1992) *Euripides: Iphigeneia in Tauris*. Athens.
- Roussos, T. (1991) *Sophocles: Philoctetes*. Athens.
- Rouse, W. (1940) *Nonnus: Dionysiaca*. London.
- Rusyaeva, A. (2003) "The Temple of Achilles on the Island of Leuke in the Black Sea," *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 9 (1-2), 1-16.
- Rutherford, I. (2009) "Black Sails to Achilles: The Thessalian Pilgrimage in Philostratus' Heroicus," in: E. Bowie and J. Elsner, eds *Philostratus*. Cambridge, 230-247.
- Schmidt, M. (1872) *Hygini Fabulae*. Harvard.
- Segal, C. (1971) *The Theme of the Mutilation of the Corpse in the Iliad*. Leiden.
- Skartsis, S. (1993) *Hesiod: Theogony – Works and Days – Shield of Herakles – Fragments*. Athens.
- Slatkin, L. (2011) "The Wrath of Thetis," *Hellenic Studies Series*, 16, available at: <https://chs.harvard.edu/chapter/laura-slatkin-the-power-of-thetis-and-selected-essays-part-i-chapter-3-the-wrath-of-thetis/> (access 01/10/24).
- Smoot, G. (2007) "The Mitoses of Akhilleus," *The Center for Hellenic Studies*, available at: [https://chs.harvard.edu/wp-content/uploads/2020/11/smoot\\_2.pdf](https://chs.harvard.edu/wp-content/uploads/2020/11/smoot_2.pdf) (access 01/10/24).
- Solmsen, F. (1982) "Achilles on the Islands of the Blessed: Pindar vs Homer and Hesiod," *The American Journal of Philology* 103 (1), 19-24.
- Sourvinou-Inwood, C. (1995) *"Reading" Greek Death: To the End of the Classical Period*. Oxford.
- Spanos, V. (2019) "The Day Homer did not Praise Achilles," in V. Noula, ed. *The Homeric Achilles: Diachronic Reflections in the Art and the Literature*. Pharsala, 413-416.
- Spanos, V. (2018) "Thessaly: The Dawn of Hellas," *Kanalia*, 143, 1-16.
- Stamkos, G. (2002) *Geopolitics of Archipelago: Hellenism in the Era of Globalization*. Thessaloniki.
- Tasopoulos, T. (1964) *Aeneid*. Athens.
- Tataraki, A. (1992a) *Pausanias: Laconia*. Athens.
- Tataraki, A. (1992b) *Pausanias: Elis*. Athens.

- Theodoridis, P. (1994a) *Strabo: Geographica (Mathematic Geography)*. Athens.
- Theodoridis, P. (1994b) *Strabo: Geographica (Spain)*. Athens.
- Theodoridis, P. (1994c) *Strabo: Geographica (Eastern Europe – North Greece)*. Athens.
- Theodoridis, P. (1994d) *Strabo: Geographica (Troas – Aeolian Land)*. Athens.
- Tsagalis, C. (2007) *The Oral Palimpsest: Exploring Intertextuality in the Homeric epics*. Washington DC.
- Tuan, F. (1977) *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis, MN.
- Turcanu, I. (2015) "The Greco-Roman Antiquity at the Lower Dniester and in the Neighboring Territories: History and Historical Research," *SCIVA* 66 (1-2), 31-67.
- Watkins, C. (1977) "On ΜΗΝΙΣ," *Indo-European Studies* 3, 686-722.
- Way, A. (1913) *Quintus Smyrnaeus: The Fall of Troy*. London.
- West, M. (2003) *Greek Epic Fragments*. Cambridge.

# THE HUMAN AND THE DIVINE IN THE FIRST STASIMON OF SOPHOCLES' *ANTIGONE*

PAULO ALEXANDRE LIMA  
IFILNOVA/NOVA University Lisbon  
plima@fsh.unl.pt

---

ABSTRACT. The first stasimon of the *Antigone* has the second antistrophe as its key moment. If read in connection with the whole of the play, the second antistrophe points in advance to a conflict between two inadequate forms of relationship between the human and the divine as the reason for the catastrophe that befalls Thebes. It represents a microcosm of the whole play, which deals with a conflict between Antigone's and Creon's inadequate forms of relating to the divine. It does not refer to just one of the protagonists but to both simultaneously. By referring to what an adequate relationship between the human and the divine is and what it is not, it establishes a decisive criterion from which not only the play's outcome but also the meaning of every human society can be assessed.

Keywords: Antigone, the human, the divine.

\* The research leading to this article received financial support from FCT ("CEEC Individual", reference CEECIND/02734/2018) and IFILNOVA ("Programa Estratégico", reference UIDB/00183/2020). A word of thanks is due to D. Cairns (University of Edinburgh, UK) and J. I. Porter (University of California, Berkeley) for their helpful comments on a previous draft of the article.

---

## 1. Introduction

The first stasimon of Sophocles' *Antigone* (332-75)<sup>1</sup> is one of the most emblematic texts of all Greek tragedy and even of all ancient Greek culture.<sup>2</sup> With this article,

---

<sup>1</sup> The Greek text and English translation of the *Antigone* are taken from H. Lloyd-Jones (1998). The *Antigone* is cited using line numbers only. O. Taplin (1977) 49-60, 470-6 pointed out that structural terms such as "stasimon" and the like, established by Aristotle in *Poet.* 1452b14-27, are unsatisfactory. Nevertheless, as their use is widespread and they clearly designate the different parts of a Greek tragedy, I will use them here, without feeling the need to put them in inverted commas, as A. Brown does (1987, notably 12).

<sup>2</sup> In his exaggerated way, Heidegger even goes so far as to maintain that "the first two lines [...] of the first strophe [...] are the essential ground of [the play], and even of Soph-

I would like to contribute to determining a fundamental aspect of the first stasimon which, as far as I know, has not yet been sufficiently highlighted in the secondary literature on the *Antigone*. The first stasimon has the second antistrophe (365-75) as the most decisive moment with regard to the interpretation of its overall meaning,<sup>3</sup> and in my view the second antistrophe, if read in its connection with the whole of the *Antigone*,<sup>4</sup> points in advance to a conflict between two inadequate forms of relationship between the human and the divine as the reason for the catastrophe that befalls the city of Thebes at the end of the play. This means that I consider the second antistrophe a microcosm of the whole play which, in my understanding, deals with a conflict between two inadequate forms of relationship between the human and the divine.<sup>5</sup>

---

ocles' poetic work as a whole", and a few pages later he says that τὸ δεινόν (in his own translation *das Unheimliche* ["the uncanny"]) – the key term of those initial lines – "is a fundamental word of [the *Antigone*] and even of Greek antiquity itself" (M. Heidegger [1996] 60, 63). See also M. Heidegger (2014) 168-9: "The saying 'the human being is the uncanniest' provides the authentic *Greek* definition of humanity".

<sup>3</sup> See e.g. G. Ronnet (1967) 101; T. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois (1987) 124; E. v. N. Ditmars (1992) 48; M.-C. Leclerc (1994) 79; S. Benardete (1999) 43; C. Utzinger (2003) 63; D. Cairns (2016) 61-2. This is the dominant view on the matter. However, A. Brown (1987) 154-5 and G. Crane (1989) 106-8 are among those who claim that the focus of the stasimon lies on the first three stanzas, in which the chorus praise human inventiveness.

<sup>4</sup> Already Aristotle – through his famous claim that the Sophoclean chorus were actors in the drama – maintained that Sophocles' choral odes bore a close relationship to the events of the plays (see *Poet.* 1456a24-7). For a defence of this position in modern studies on the *Antigone*, see e.g. R. C. Jebb (1888) 69; R. F. Goheen (1951) 52-3; C. P. Segal (1964) 53; R. W. B. Burton (1980) 86; G. Crane (1989) 104; W. B. Tyrrell and L. J. Bennett (1998) 63; M. Griffith (1999) 180; C. Utzinger (2003) 60-72. T. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois (1987) 118-20 argue that the first stasimon has a connection not only with its dramatic context but also with the rest of the choral odes in the play. A. Brown (1987) 154-5 is one of the representatives of the so-called "separative interpretation" of the stasimon, i.e. the view that it is not related to the rest of the drama (on the use of this classification, see T. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois [1987] 118-20).

<sup>5</sup> For this reading of the *Antigone*, see P. A. Lima (2016) 267-87. H. Gundert (1976) considers the first stasimon the key to understanding the play and that both Antigone and Creon are related to the gods (33) but maintains that only Creon is affected by blindness (34-5). J. O'Brien (1975-6) 147 and M. Griffith (1999) 47 also point to the religious nature of the positions of the two antagonists and argue that only Creon is wrong. That only Creon is wrong is also claimed by H. Funke (1966) 42, R. Lauriola (2007) 391, 394, 405, and C. Utzinger (2003) 71-2. Following D. A. Hester (1971) 11-19 – in a classification adopted by other scholars (e.g. P. Holt [1999] 658; A. Lardinois [2012] 58-62) – an interpretation like mine would fit into "the Hegelian view". This is a view which – as opposed to what D. A.

Commentators on the *Antigone* maintain that the play has to do with a conflict between Creon and Antigone, but only one of the antagonists, namely Antigone, truly represents the divine,<sup>6</sup> and in this sense the conflict presented in Sophocles' play is seen as a conflict between a merely human pole and a divine one. Moreover, the first stasimon – whose second antistrophe ascribes the cause of the city's downfall to the boldness resulting from the violation of the laws of the land in their interconnection with divine justice (368-71) – is usually interpreted as having only one of the antagonists expressly in view, either Antigone or Creon.<sup>7</sup>

In this article, I will try to present a view of the first stasimon and – albeit in less detail and only insofar as my reading of the first stasimon requires it – of Sophocles' *Antigone* distinct from these general tendencies in Sophoclean studies. First (sections 2-3), I will try to consider the overall structure and meaning of the first stasimon, in particular the key role that the second antistrophe plays in it. Then (section 4), I will try to show how the first stasimon draws attention to a crucial aspect of the play, that of the essential imbrication between the human and the divine

---

Hester calls the “orthodox” one ([1971] 11-19; see the following n.) – gives equal weight to both antagonists. However, Hegel conceives the *Antigone* as a conflict between two antagonists who are equally right in the partial points of view they represent (see the relevant passage in A. Paolucci and H. Paolucci [1962] 325). Although these general classifications are sometimes useful for identifying interpretive tendencies in scholarship, they can also be quite reductive, particularly when they distract from the subtleties of a complex play such as the *Antigone*.

<sup>6</sup> In a way, this is a particular instance of the orthodox view, namely that Antigone is right and Creon wrong, even though such a view does not necessarily imply that the former's position is religious in character (a good survey of studies representative of the orthodox view can be found in D. A. Hester [1971] 48-52). See W. B. Tyrrell and L. J. Bennett (1998) 63-80, for whom Antigone is a “divine portent” (δαίμονιον τέρας) outside civilization; S. Benardete (1999) 50, who sees in Antigone “a more than human *monstrum* [‘monster’]”; also R. C. Jebb (1888) xxv; V. Ehrenberg (1954) 33; C. P. Segal (1964) 50-1, 52, 57, 59, 64. H. Funke (1966) 47 claims that Creon is godless and stateless; D. Carter (2012) 127 calls Creon a “religious sceptic”.

<sup>7</sup> The idea that the first stasimon is expressly aimed at Antigone is maintained, among others, by G. Ronnet (1967) 102; R. Bodéüs (1984) 278. For the opposite view, see e.g. H. Funke (1966) 47-8. Some scholars have a more complex take on the matter, claiming that the stasimon involves different levels of signification, so that Antigone and Creon are simultaneously aimed at but on distinct planes of meaning (e.g. R. F. Goheen [1951] 56; T. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois [1987] 131). I agree that the stasimon has multiple layers of signification, which go beyond what the chorus intend to communicate, but I will try to explore this multiplicity to show that the stasimon refers to both antagonists as characters who establish an incorrect relationship between the human and the divine.

planes, evident in the way in which the second antistrophe establishes the relationship between the laws of the land and the justice of the gods (368-9). Finally (section 5), I will try to demonstrate that the first stasimon, especially the second antistrophe, does not refer to just one of the antagonists but to both simultaneously. Considering the events in the play, it is evident that Creon and Antigone are – in the terms of the second antistrophe – those whose intelligence leads them to evil (365-7), those who do not respect the laws of the land in their connection with divine justice (368-70) and are deprived of the city because of their boldness (370-1). In connection with this last point, I will conclude the paper with a brief reflection on the forms of relationship between the first stasimon and the *Antigone* (section 6).

## 2. The basic structure of the stasimon

One of the main topics of the first stasimon, evident in the first three stanzas (332-64), is the origin of civilization and what made it possible. The stasimon evokes, therefore, a series of other texts with which it has this thematic affinity, such as the myth told by Protagoras in the Platonic dialogue of the same name (Pl. *Prt.* 320c3-2d6).<sup>8</sup> Unlike the myth in Plato's dialogue, it does not have a clear chronological

---

<sup>8</sup> These are the so-called texts on cultural progress, which Y. Sano (2014) 33-5 divides into "Prometheus type texts" – Ps.-Aesch. *PV* 442-503, Eur. *Supp.* 201-18, Pl. *Prt.* 320c3-2d6 – and "Palamedes type texts" – Aesch. *Palamedes* fr. 181a Radt, Soph. *Nauplius* fr. 432 Radt, Eur. *Palamedes* fr. 578 Kannicht, Gorg. *Pal.* 30 (B11a Diels-Kranz) – in accordance with the mythological figure they are centred on. The content of the first stasimon seems to be directly or indirectly influenced by Protagoras' ideas on progress. In the fifth century BC, he was the most prominent advocate of such ideas, and there are strong affinities between the stasimon and the myth in Plato's *Protagoras* (see D. Cairns [2016] 59), one of the main sources for the study of the historical Protagoras' political thinking. G. Crane (1989) 109 points out that the Athenian colony of Thurii, whose laws may have been written by Protagoras (A1 Diels-Kranz), was probably founded in 443, and the *Antigone*, according to one of the possible dates, was first performed in 442. I will give preference to some points of contact between the first stasimon and the *Protagoras* as they will allow me to highlight key aspects to my argument, being aware of the importance of other texts for an adequate assessment of the ode's intertextuality. Y. Sano (2014) 36 argues that Sophocles had the Prometheus type texts in mind when he composed the stasimon, although he was also familiar with the Palamedes type texts. C. Utzinger (2003) 74 maintains that the tragedian did not have any particular text in mind but ideas that can be found in a group of texts available by the time he conceived his play. On the stasimon's intertextual links, see, in addition to the aforementioned studies, P. Friedländer (1934) 61-3; G. A. Staley (1985) 561-

intention.<sup>9</sup> The focus of its first three stanzas lies instead in the systematic description of how man came to dominate the various spheres of nature. What is indicated here is how man is able to dominate the sea (334-7), the goddess Earth (337-41), and the other animals (342-52); how he is capable of developing speech, thought, and propensity for social life (353-6); and how he could escape the cold, rain storms (356-8), and grave diseases (363-4).<sup>10</sup> One thus gets the impression that the chorus feel very optimistic and confident in man's ability to dominate the environment around him and overcome almost all difficulties that present themselves to him: man is "all-resourceful" (360: παντοπόρος, "he meets nothing in the future without resource" (360-1: ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται | τὸ μέλλον); "[s]kilful beyond hope is the contrivance of his art" (365-6: σοφόν τι τὸ μηχανόεν | τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων). When read separately from the content and tone of the second antistrophe (365-75), the first three stanzas may be interpreted as a joyful ode to man's achievements.<sup>11</sup> Lines 361-2 point to the only thing that he is not able to master: "only from Hades shall he apply no means of flight" ("Αἰδα μόνον | φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται),<sup>12</sup> and the following

---

70; A. Brown (1987) 154; E. v. N. Ditmars (1992) 50-3; M.-C. Leclerc (1994) 68-84; D. Cairns (2014) 3-30.

<sup>9</sup> See M. Griffith (1999) 181: "[...] the ode does not present a continuous evolutionary narrative, like that of 'Protagoras' at Plato, *Prt.* 320c-322d, or Prometheus at A[esch]. *Prom.* 442-506 [...]" R. Bodéüs (1984) 280-2 argues for the non-chronological nature of the chorus' description but claims that the story told in the *Protagoras* is non-chronological too.

<sup>10</sup> S. Benardete's is a very exhaustive treatment of the structural and semantical complexities of the first three stanzas ([1999] 40-8). For T. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois (1987) 121-2, man's intelligence imposes boundaries – i.e. order and separation – on the confusing powers of nature.

<sup>11</sup> See R. F. Goheen (1951) 53; H. Gundert (1976) 26; G. Crane (1989) 106, 115; C. Utzinger (2003) 29. C. P. Segal (1964) acknowledges that "the ode reflects much of the optimism of Sophocles' time" (53) but claims that "in the course of the play all the apparent conquests enumerated in the first stasimon prove to have a double edge" (63). In M. R. Kitzinger's view ([2008] 21), the very language of the ode calls man's power into question. Similarly, M. Griffith (1999) 181 points to "the ambiguous moral character of 'technology'" in the ode, where "culture is presented as an aggressive process of 'defeating' and 'mastering' nature". On this see also G. Ronnet (1967) 104, 105; D. Cairns (2014) 4-5; Y. Sano (2014) 37; D. Cairns (2016) 59-60.

<sup>12</sup> The emphasis should be placed on μόνον ("only"), as also for G. Crane (1989) 107 and C. Utzinger (2003) 29. For the opposite view that death is what should be emphasized, see M.-C. Leclerc (1994) 80; D. Cairns (2014) 4-5; D. Cairns (2016) 60. H. Gundert (1976) 30 points out that death is reduced to an exception, which is revolutionary in relation to Greek archaic poetry. However, C. Utzinger (2003) 28 n. 66, 29 argues that death is not the

indication that “he has contrived escape from desperate maladies” (363-4: νόσων δ' ἀμηχάνων φυγάς | ξυμπέφρασθαι) suggests that in many cases man had the ability to temporarily escape even from death itself.<sup>13</sup>

Despite the use of δεινόν in a negative sense not long before the start of the first stasimon (323),<sup>14</sup> lines 332-3 – which occur at the very beginning of the stasimon

---

only exception to man's domination over nature, the Earth being another pole of resistance to his claim to omnipotence insofar as she requires incessant work. Other references to death and Hades in the *Antigone* are given by Y. Sano (2014) 42 nn. 50-1.

<sup>13</sup> See notably A. Brown (1987) 155, 157: “[...] man's failure to conquer death [...] is presented as little more than a foil to his achievements in medicine, which do enable him to evade death in the short term”; R. Bodéüs (1984) 275-6; T. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois (1987) 123-4; G. Crane (1989) 107. C. Utzinger (2003) 29, 33 holds the same view, highlighting that the reference to death as inescapable is also weakened by the previous, more general characterization of man as παντοπόρος (“all-resourceful”). Medicine is invoked as a most significant instance of man's all-resourcefulness, which became a topos in ancient Greek texts. On the ancient Greek idea that man will be able to discover or invent virtually everything and the jingle πόροι ἐξ' ἀπόρων (“finding ways out of helpless situations”), see the citations in M. J. Carvalho (2019) 173-5, especially nn. 170, 172-3. It should be borne in mind that many culturally influential texts set limits to medicine and subscribe to a more negative view of human nature (e.g. Hom. *Od.* 18.130-7, Solon fr. 13.57-60 West, Pind. *Pyth.* 3.55-62; for more references, see M. J. Carvalho [2019] 120-1). I recognize that the first three stanzas may be alluding to this more traditional perspective, but, all things considered, the intention of celebrating man's achievements seems to prevail.

<sup>14</sup> The term occurs multiple times throughout the play: 96, 243, 323, 326, 332-3, 408, 690, 915, 951, 959, 1046, 1091, 1096. It therefore occurs three or four times before the first stasimon, depending on the textual variant – δειλά or δεινά – adopted in 326 (for a defence of the latter, see E. M. Craik [1978] 197). At least in these three or four passages, it bears the meaning of something “terrible” or “dangerous”. As C. Utzinger (2003) 62 indicates, several terrible things happen up to the first stasimon – Polynices' betrayal, the death of many men in the liberation of Thebes, the reciprocal murder of the two brothers, the proclamation of the edict, the burial of Polynices, the political unrest in the city – in such a way that the play seems to develop under the aegis of the δεινόν. It is in this troubling sense that the term is used by the guard in 323 (see G. Ronnet [1967] 103 n. 5). In the form of a γνώμη (“maxim”) – “It is δεινόν for the believer to believe what is not true” – he suggests that Creon's misjudgement of events is “dangerous”. E. v. N. Ditmars (1992) claims that the end of the episode preceding the first stasimon is a “near-farce” (57), which does not deny the seriousness of the situation, since – as P. Holt (1999) points out – “the comedy is in there for a reason. It shows us what to watch for in Kreon. The Guard knows his master, and his nervousness is fully justified” (676). The proximity of 323 to the stasimon strongly suggests that in 332-3 δεινόν has a negative sense. R. Bodéüs (1984) 274 n. 15 admits that 243 might suggest that 332-3 was understood by the audience as conveying that man's nature is cause

and are supposed to set the tone for the whole song<sup>15</sup> – can be interpreted as having an overall positive meaning. “Many things are formidable”, the chorus say, “and none more formidable than man” (332-3: *πολλὰ τὰ δεινὰ κοῦδὲν ἄν- | θρώπου δεινότερον πέλει*).<sup>16</sup> Until the second antistrophe – and strictly from the perspective

---

for alarm but maintains that ultimately the chorus are expressing their admiration for his achievements. This also applies to the connection between 323 and 332-3 (see below, n. 16).

<sup>15</sup> According to C. Utzinger (2003), they work as a sort of “title” (30). See also H. Gundert (1976) 24.

<sup>16</sup> *Δεινόν* is arguably one of the most ambiguous terms in the ancient Greek language (G. Ronnet [1967] 103; G. A. Staley [1985] 563, 564, where he even calls it “a Protean word”). It consists in a verbal adjective derived from words denoting fear such as *δέιδω* (“to fear”), *δέος* (“a reason for being afraid”), and *δείμα* (“an object of fear”), which indicates that its primary meaning is “fearful”, “terrible”, or “dangerous” (J. O’Brien [1975-6] 140; C. Utzinger [2003] 30; D. Cairns [2016] 59-60). In Homer it refers to someone with authority and is applicable to heroes and gods, in which case it points to fear associated with respect (for the phrase *δεινός τ’ αἰδοῖος* [“respectability”], see *Il.* 3.172, *Od.* 8.22, 14.234; G. Crane [1989] 104 n. 4; C. Utzinger [2003] 30). It later acquires the sense of someone “capable”, “skilful”, or “clever”, first attested in *Hdt.* 5.23.2 and frequently expressed by the construction *δεινός* + infinitive, in particular within a rhetorical context (*δεινός* + *λέγειν* [“someone skilful in the art of speaking”]; E. Schlesinger [1936-7] 62; H. Gundert [1976] 24; E. M. Craik [1978] 197-8 n. 6; C. Utzinger [2003] 30). When it occurs at the beginning of the first stasimon, it already involves this multiplicity of meanings ranging from “fearful” to “respectful” to “skilful” (J. C. Kamerbeek [1978] 82: “in the use of *δεινός* here the whole gamut of meaning of the word is to be perceived: fearful, awful, dangerous; powerful, skilful; wonderful, strange”; A. Brown [1987] 155; M. Griffith [1999] 185). *Δεινόν* appears twice in 332-3, an emphasis through repetition that lends it great importance in the framework of the ode (R. F. Goheen [1951] 53). The chorus express themselves according to the priamel tradition, thus highlighting that man is *δεινότατον* (on the highlighting function of the priamel and how the first stasimon is related to its literary tradition, see M. J. Carvalho [2019] 112-17). Despite being a comparative, *δεινότερον* has the value of a superlative because of the double negation in the litotes construction of 333 (C. Utzinger [2003] 30). The chorus convey the idea that man is *δεινότατον* but, due to the equivocality of the term, it is not clear what this means. The cultural and literary traditions the stasimon belongs to add further difficulties in this respect. The allusion to Aesch. *Cho.* 585-6 in 332-3 (P. Friedländer [1934] 58-9; G. Ronnet [1967] 103; G. Crane [1989] 105; D. Cairns [2014] 7-9) and, in addition, the linguistic and semantical affinities between *πολλὰ τὰ δεινὰ* in 332 and the stock phrase *πολλὰ καὶ δεινὰ* for expressing “the terrible things that someone has done or suffered” (G. Crane [1989] 105 n. 8) suggest that *δεινόν* may have a negative meaning associated with fear and danger (C. Utzinger [2003] 31). On the other hand, a positive meaning of the term may be perceived, arising not only from the celebratory tone of 334-64 but also from a contrast

of the first stasimon – these lines can generally be understood as pointing to man as a being whose activity in the world brings most advantageous results for himself. However, the second antistrophe changes the whole picture. This happens mainly because a decisive shift takes place as regards the sphere of reality described and the evaluation criterion of the effects of man's action upon the world and himself. The predominant topic of man's control over nature is put aside, and the criterion for evaluating man's powers is no longer his effectiveness in dominating the natural elements. The context is now that of social life within the city, and man's actions are evaluated according to a moral and religious criterion, which is centred on his relationship to his fellow citizens and the gods.<sup>17</sup> This shift is clear from the chorus'

---

with the negative view of man that seems to be serving as a cultural backdrop (on the contrast between δεινότερον in 333 and ἀκιδνότερον ["more helpless"] in Hom. *Od.* 18.130, see G. A. Staley [1985] 562-3). E. Schlesinger (1936-7) 60 and R. Bodéüs (1984) 271-2, 275 maintain that the δεινότης portrayed in the stasimon is ethically indifferent as in Arist. *Eth. Nic.* 1144a23-8 (similarly S. Benardete [1999] 40, 42; C. Utzinger [2003] 31 n. 80). It remains the most widely accepted view that the multiple meanings of the term are simultaneously effective (an extreme version of this can be found in T. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois [1987] 129-30). I agree that δεινόν involves the multiple, sometimes contradictory meanings referred to above, but they are not all simultaneously effective, at least not always. Depending on the moment, one or more of its meaning components may prevail over the others. The context should decide (R. F. Goheen [1951] 141 n. 1) and a change of context may result in a different relation of forces between the meaning components of the term. It seems to me that the description of man's achievements in 334-64 makes 332-3 retrospectively appear in a positive light (C. Utzinger [2003] 31), something that, as we shall see, completely changes in the second antistrophe. The power of this description also suspends, at least temporarily, the effects of 323 on the meaning of 332-3. The semantic complexity of δεινόν raises difficulties at the level of translation too, where one of its meaning components tends to be emphasized while, according to T. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois (1987) 129, its ambiguity should be respected in its entirety. H. Lloyd-Jones' translation as "formidable" covers both the positive and negative aspects of the term. H. Gundert (1976) 28 argues that both aspects of δεινόν are effectively rendered by the German term *ungeheuer* ("monstrous"), a translation going back to Hölderlin's second version of 1804 (F. Hölderlin [2019] 331). I choose not to adopt a single translation, as it is decisive to emphasize the most prominent aspect(s) at each moment during the reading of the ode.

<sup>17</sup> See H. Gundert (1976) 26-7; E. v. N. Ditmars (1992) 48; M.-C. Leclerc (1994) 79; C. Utzinger (2003) 27-8, 63, 74. Some scholars point to aspects that make the changes resulting from the content of the second antistrophe appear less dramatic. J. O'Brien (1975-6) indicates that ἀνεμόεν φρόνημα in 353-5 means "moral insight" (139 n. 3, 150) and ἀστυνόμους ὀργάς in 355-6 is a "phrase that connotes the fully human disposition and social impulse drawing people into communal life" (139 n. 3). This last aspect is also stressed by C. Utz-

use of categories such as good and evil (367), their reference to law and justice (368-70) and the city's possible downfall (370-1), as well as their condemnation of bold behaviour (371) and wish to protect the household from the presence of evil men (372-5).

But despite these significant changes, a fundamental unity underlies the first stasimon as a whole. Throughout the stasimon – in its different contexts and with its different evaluation criteria – man's faculties are always in the spotlight. On the one hand, in the context of man's efforts to dominate nature and according to the evaluation criterion of effectiveness in such efforts, they have an overall positive value: they enable man to effectively control the natural elements and become a most admirable living being. On the other hand, within the context of political life and following the evaluation criterion of respect for his fellow citizens and piety towards the gods, man's powers have an ambiguous value: they can lead him either to good or evil (367) and, respectively, make him either great in the city or citiless (370). With the second antistrophe, therefore, the opening lines of the stasimon (332-3), even if read strictly within its framework, begin to appear in their ambiguity: man – his powers – is *δεινότατον* not only in the sense that he is “the most admirable” living being in terms of resourcefulness, but also in the sense that he is – morally and religiously speaking – “the most frightening” or “the most dangerous” being of all.<sup>18</sup>

To understand the structure and meaning of the stasimon more clearly, two sets of questions should now be answered. First: What kind of powers are here at stake? And are they several powers or different instances of the same fundamental one? Second: Does their ambiguous value have to do only with their effectiveness in taming the natural elements on the one hand and their dangerousness when acting within the political realm on the other? Or is there something more to it? It is evident at various moments in the stasimon that the powers in question are all relative to human intelligence. In the first three stanzas, man dominates nature by means of his ingenuity (347: *περιφραδῆς*, 348: *μηχαναίς*, 353-5: *ἀνεμόεν | φρόνημα*, 360: *παντοπόρος*, 364: *ξυμπέφρασται*), and in the second antistrophe, he acts within

---

inger (2003) 32, who argues that the latter phrase involves the existence of the fully developed polis at stake in the second antistrophe. However, none of these aspects invalidates the idea that the moral and religious dimension is not at the centre of the chorus' concerns in the first three stanzas and only becomes prominent in the second antistrophe.

<sup>18</sup> See R. F. Goheen (1951): “[...] in the final antistrophe the element of danger which has been suggested in the opening is caught up explicitly and shown to be a part of that ever-resourceful capacity which distinguishes man” (53); “[...] ominous undertones are present within the wonders of the first three strophes to rise and sound their note of fear and warning more dominantly in the concluding lines” (54).

the city through his moral and religious insight (365-6: σοφόν τι τὸ μηχανόεν | τέχνας, 373: φρονῶν). The chorus do not seem to differentiate between a purely technical form of intelligence and a purely moral and religious one. On the contrary, the participial clause beginning the second antistrophe, regardless of how it is grammatically interpreted,<sup>19</sup> points out that the power of intelligence enabling man to conquer nature may lead him either to good or evil: σοφόν τι τὸ μηχανόεν | τέχνας ὑπὲρ ἐλπιδ' ἔχων | τοτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει (365-7: "Skilful beyond hope is the contrivance of his art, and he advances sometimes to evil, at other times to good").<sup>20</sup> In other words, the underlying unity of the whole stasimon is man's intelligence, and it is this unity that enables the ambiguousness of the opening lines to

<sup>19</sup> The issue revolves around the value of the participle ἔχων, which can be concessive or causal (M. R. Kitzinger [2008] 25; M. J. Carvalho [2019] 177 n. 175). J. C. Kamerbeek (1978) 85 argues for the concessive value of the participle. For a different view, see H. Gundert (1976) 29. I tend to side with J. C. Kamerbeek, but both possibilities allow me to make the claim that the form of intelligence is the same in the first three stanzas and the second antistrophe (more on this in the following n.). The H. Lloyd-Jones translation seems to avoid the problem. Although I support the thesis of the concessive value of ἔχων, I am of the opinion that this passage should be rendered in a neutral way, leaving it to the readers to determine what the grammatical value of the participial clause is for them, as M. Griffith does in his commentary ([1999] 189: "Having this resourceful <quality> of invention <as> something clever beyond expectation, <he> proceeds sometimes <to> harm [...], other times to good"; similarly R. C. Jebb [1888] 76 and A. Brown [1987] 51).

<sup>20</sup> Unlike the Platonic *Protagoras*, where a purely technical wisdom about life (321d1-2, 3-4) proves to be insufficient to guarantee human survival (322a7-c1) and Zeus ends up offering human beings the two "virtues" (ἀρεταί: δίκη ["justice"] and αἰδώς ["shame"]) that allow their survival within a community (322c1-4; for the shift from the plane of τέχνη ["technical wisdom"] to that of ἀρετή in Protagoras' myth, see P. A. Lima [forthcoming in 2024]), the first stasimon does not distinguish between a purely technical intelligence, responsible for man's domination over the natural elements, and a moral and religious one, which is effective in the framework of the city. As C. Utzinger (2003) 135 maintains, at stake in the first stasimon are two components of the same intelligence and not a bipartition into two types of intelligence acquired at different moments in the history of human development (see also H. Gundert [1976] 31). I see no reason, however, to defend that man's intelligence is intrinsically technical and that this is its fundamental character at the time of the foundation of the city and afterwards (H. Gundert [1976] 26, 31; M. J. Carvalho [2019] 110 with n. 8). It seems to me that it is the nature of what his intelligence is dealing with that makes it express itself sometimes as technical sometimes as moral intelligence. If the chorus were to subscribe to a conception of intelligence as purely technical, the second antistrophe would have to exclude the moral condemnation of those who act boldly and adopt an immoral or amoral tone instead. 365-6 presents a summary of the first three stanzas (H. Gundert [1976] 26; C. Utzinger [2003] 26), which points to a continuity between

show through and acquire a concrete meaning. The same fundamental power of man, namely his intelligence, is simultaneously the most admirable and the most frightening of all things. It goes without saying that, because man is here defined by his intelligence, the ambiguousness of the latter amounts to the inherent ambiguousness of his being.

Man's ambiguousness, however, is a bit more complex than I have indicated so far, notably because his moral and religious insight is itself ambiguous: within the political realm, "he advances sometimes to evil, at other times to good" (367: *τοτέ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει*). This means, as I shall consider more closely, that his ambiguousness is in fact twofold. As we have seen, he is, on the one hand, enormously effective when it comes to dominate nature, but, on the other, he may be highly ineffective in terms of preserving his status in the city and the city itself, which depends on the moral and religious instantiation of his intelligence: "When he applies the laws of the earth and the justice the gods have sworn to uphold he is high in the city; outcast from the city is he with whom the ignoble consorts because of his recklessness" (368-71: *νόμους παρείρων χθονὸς | θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν | ὑψίπολις· ἄπολις ὅτω τὸ μὴ καλὸν | ξύνεστι τόλμας χάριν*).<sup>21</sup> Man's ambiguousness

---

the latter and the second antistrophe concerning the nature of intelligence. Such a continuity is reinforced by the fact that *ἔρπει* is a verb of spatial movement, in line with many of the verbal forms used in the first three stanzas (333: *πέλει*, 336: *χωρεῖ*, 337: *περῶν*, 340: *ἰλλομένων*, 341: *πολεύων*, 343: *ἄγει*, 360: *ἔρχεται*; see T. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois [1987] 126; Y. Sano [2014] 37 n. 31). But I do not argue – with T. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois (1987) 125, 128-9 – that this similarity in verb typology indicates that the aggressiveness characterizing intelligence in the first three stanzas is carried over to the second antistrophe. Although it is a spatial movement verb, *ἔρπει* expresses this movement in a metaphorical way and its prepositional objects (367: *τοτέ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει*) show that the context of its movement is not the hostility of the natural elements but the moral and religious behaviour within the polis. On the grammatical construction of *σοφόν τι τὸ μηχανόνεν τέχνας*, according to which *σοφόν τι* has a predicative value in relation to *τὸ μηχανόνεν τέχνας*, see R. C. Jebb (1888) 76; J. C. Kamerbeek (1978) 85; M. Griffith (1999) 189. M. R. Kitzinger (2008) 25 maintains that the syntax of 365-6 seems somewhat disjointed and that both *τὸ μηχανόνεν τέχνας* and *σοφόν τι* can be direct objects of *ἔρπει*. W. Schmid (1903) 17 claims that *τὸ μηχανόνεν τέχνας* is a less prosaic way of saying *τὴν ἐκ τῆς τέχνης εὐμηχανίαν* ("the inventiveness coming from technical wisdom").

<sup>21</sup> I agree with Y. Sano on the meaning of *ὑψίπολις* and *ἄπολις*: "[Y]ψίπολις can be translated as 'one who stands high in the polis' or 'one who makes the polis prosper'. [A]πολις can be translated as 'one who loses the polis' or 'one who makes the polis perish'" ([2014] 31 n. 1). The rationale behind my position is given by M. Griffith: "We may understand both (i) '... his city is high; but his city is nothing, if ...' [...], and (ii) 'He is high in his city; but he is outcast if ...' [...]. [...] [T]he Elders see the interests of citizen, ruler and *polis* as identical"

therefore has to do, first of all, with the contrast between his effectiveness when confronting nature and the risk of ineffectiveness as regards the preservation of the polis and its grandeur. However, man shows his ambiguousness also on a moral and religious level. He is admirable if he can preserve the city but dangerous and frightening if he is not able to do this. That is to say, he bears an ambiguous value also by virtue of a contrast between the effectiveness and the ineffectiveness of his intelligence as regards life in the polis. This point allows for a better understanding of man's complex ambiguousness as defined in the first stasimon. If we take into account the two levels of their ambiguousness, man and his intelligence are δεινότατα because they are "superlatively admirable" – superlatively effective – in their confrontation with nature as described in the first three stanzas and, at the same time, either "superlatively admirable" or "superlatively dangerous and frightening" – either superlatively effective or superlatively ineffective – within the moral and religious framework of the polis as presented in the second antistrophe.

### 3. Reading backwards

So far I have conducted a unidirectional interpretation of the first stasimon, by following the sequence of the text and how its meaning progressively unfolds. I will now try to interpret it backwards, in order to identify a few decisive effects of the content of the second antistrophe on the meaning of the first three stanzas.<sup>22</sup> Just

---

([1999] 189-90). M. R. Kitzinger (2008) 27 admits both possibilities of translation for ὑπίπολις. T. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois (1987) 124 point out that ἄπολις refers not only to someone who becomes an exile but also to someone who destroys the city, citing Hes. *Op.* 219-37 in their support: "[...] whoever fails to separate justice from injustice will be an outcast, but his city itself is then endangered as well, especially if the evildoer should be high in the city, i.e. one of its leaders" (see also R. C. Jebb [1888] 77; G. Ronnet [1967] 100; A. Brown [1987] 157). But in the case of ὑπίπολις these three scholars argue that it concerns the reputation of the city and not that of the citizens, and in J. C. Kamerbeek's view ἄπολις exclusively designates someone who is outcast from his city ([1978] 86).

<sup>22</sup> A few scholars strongly object to this reading strategy. In P. Holt's view, it "interpret[s] the early scenes out of our advance knowledge of how things will turn out and magnif[ies] small hints in those early scenes accordingly"; his "main objectives [in the article] will be to read the play forwards, without retrojecting our knowledge of the outcome into the earlier scenes, and to estimate how a fifth-century Athenian audience [...] would respond to developments" ([1999] 672). See also e.g. A. S. McDevitt (1972) 160; C. Sourvinou-Inwood (1989) 135-6. This interpretive stance raises, however, significant problems. First of all, it is

as in the myth of Plato's *Protagoras* (322c1-d5), so also in the first stasimon the foundation of the polis seems to correspond to the highest stage of the civilizational process, and accordingly the way in which man behaves in the political context may best testify to the superiority of his intelligence vis-à-vis nature and the other mortal living beings.<sup>23</sup> Because it focuses on man's life in the polis and the two fundamental modes of his moral-religious behaviour – to pursue good or evil (367) and to behave piously or boldly (368-71) – the second antistrophe is the key moment in the stasimon. Indeed, the ultimate meaning of the latter as a whole – and a fortiori that of the first three stanzas – depends on whether or not man behaves justly and piously within the polis. But in addition to the parallel with the *Protagoras*, the action of the *Antigone* itself shows that the second antistrophe plays the most decisive role in the overall meaning of the stasimon and in the way the latter communicates with the rest of the drama.<sup>24</sup> As with most Greek tragedies,

---

not easy to determine what is meant by “a fifth-century Athenian audience”. P. Holt recognizes this difficulty and is somewhat cautious in his approach: “The thoughts and feelings of a long dead people are ultimately unrecoverable, and there is no reason to believe that all 16,000 spectators in the Theater of Dionysos would react in the same way [...]. Still, we can estimate tendencies and argue that the text is especially apt to encourage certain responses in rather a lot of the audience. This is basically what attempting to read the play through Greek eyes means” ([1999] 672 n. 44). Furthermore, the idea that the true meaning of the *Antigone* is provided by the audience is problematic. One thus underestimates the poet's talent – as C. Utzinger (2003) 31 n. 79 points out – which should also be considered when one “attempt[s] to read the play through Greek eyes”. In fact, Sophocles may have introduced right from the beginning of the *Antigone* important clues concerning its unfolding, which may go unnoticed by those who watch the play for the first time, so that recurrent viewings and readings of it should become an essential part of the interpretive process. This last point makes the history of the reception of the *Antigone* key to understanding what the play may have meant in the period when it was composed and not just to determining how it was conceived over time within different contexts and from different assumptions.

<sup>23</sup> On the invention of the polis as the peak of man's superiority over nature, see C. P. Segal (1964) 53; M. Griffith (1999) 179; C. Utzinger (2003) 32, 66 (against it R. Bodéüs [1984] 281). For the resemblance to the *Protagoras* in this respect, see E. v. N. Ditmars (1992) 52; C. Utzinger (2003) 121 n. 151, 134, 136; M. J. Carvalho (2019) 179. Unlike the *Antigone* and the *Protagoras*, Ps.-Aesch. *PV* 442-503 does not mention any civic virtue. Some scholars claim that the civic virtues are delivered by Zeus in the final sequel of the trilogy (references can be found in M. J. Carvalho [2019] 180 n. 183). If so, the trilogy presents a two-phase model like the aforementioned works by Sophocles and Plato.

<sup>24</sup> See especially M. Griffith (1999) 180; D. Cairns (2016) 61-2: “It is [The Ode to Man's] closing emphasis on the limits and ambivalence of human ingenuity that contextualize it,

the events in the *Antigone* take place within the context of the polis and – as we shall see better in sections 4-5 – have to do with the alternative between the two fundamental modes of human behaviour referred to in the second antistrophe.<sup>25</sup>

Let us take a closer look at how the meaning of the first three stanzas is determined by the content of the second antistrophe, that is, by the moral and religious alternative presented in the latter. Man's domination over nature through his intelligence, as described in the first three stanzas, represents an essential part of the realization of the civilizational process, in other terms, of the process by which man, in order to guarantee his survival in the face of the hostility of the natural elements, overcomes the power of the latter and develops, by his own means, a world distinct from the natural one and a way of life different from that of other living beings.<sup>26</sup> But the preservation of the polis is what can give meaning to such

---

within its immediate context, within the play in general, and within wider traditions of Greek thought”.

<sup>25</sup>M.-C. Leclerc (1994) 81 draws attention to a decisive aspect: although the scenic space of the *Antigone* is civic – which is not the case with Pseudo-Aeschylus' *Prometheus Bound* – the places where the scandal of the burial of Polynices occurs and Antigone is imprisoned are located outside the city walls in a desert and wild region (see 411, 419-20, 773-4, 885-6, 887, 1197, 1204-5, 1216).

<sup>26</sup>The first stasimon is “one of the earliest extant examples of the growing Greek interest in the evolution of human societies” (M. Griffith [1999] 181), in stark contrast to the Hesiodic perspective in *Op.* 106-201 (A. Brown [1987] 154; D. Cairns [2014] 3 with n. 3; D. Cairns [2016] 59), and “goes beyond all the other sources in its rationalism and humanism”, in the sense that “man himself is responsible for civilisation” (A. Brown [1987] 154; see also M.-C. Leclerc [1994] 78). Although the gods are present in the first three stanzas (338, 361), they do not have an active participation there (T. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois [1987] 123; Y. Sano [2014] 36), allowing man to build civilization on his own. No religious practices are referred to (E. v. N. Ditmars [1992] 52; Y. Sano [2014] 36), as is the case in *Pl. Prt.* 322a3-5, nor is there any explicit mention of divination (A. Brown [1987] 154; Y. Sano [2014] 36; but M.-C. Leclerc [1994] 75 draws attention to the association between medicine and divination in *Ps.-Aesch. PV* 477-99). There is no benefactor or philanthropist god, like Prometheus in the *Prometheus Bound* and Prometheus and Zeus in the *Protagoras*, nor a *πρῶτος ἐυρετής* or “first inventor” (E. v. N. Ditmars [1992] 52), such as the figure of Palamedes in Y. Sano's “Palamedes type texts” (see n. 8 above). The idea that it is a god who bestows knowledge on men is archaic (M.-C. Leclerc [1994] 71; see *Hes. Th.* 46, 111, 633 for the poetic formula *θεοὶ δωτῆρες ἐάων* [“the gods givers of good things”]). It is the achievements of the human species and not those of an exemplary human being that are celebrated. The absence of any reference to a primitive stage, as in *Ps.-Aesch. PV* 443, *Pl. Prt.* 321b6-c6, and *Eur. Supp.* 201-2 (Y. Sano [2014] 37-8), shows that the emphasis is placed on the celebration of man's achievements, so that a description of his weaknesses is absent

an essential part of the aforementioned process. On the one hand, human domination over nature is justified if the polis is preserved through good and moderate action. On the other, it will be unjustified if political harmony is destroyed by bold and evil behaviour. Human control over the natural elements, which lines 334-64 describe in an overall positive and celebratory tone, is retrospectively overshadowed by the possibility that it is achieved in vain, and it really seems to mean very little if harmony in the polis is destroyed.<sup>27</sup>

The content of the second antistrophe also has a decisive effect on the meaning of the first two lines of the stasimon. These lines take their full meaning from what is said in 365-75, and therefore it is in 365-75 that the ambiguousness of man's δεινότης – both his admirableness on the one hand and his frightfulness and self-destructiveness on the other – can be fully perceived. As we have seen in the previous section, strictly from the point of view of its effectiveness in the natural

---

except for the inevitability of death (361-2) and the need to incessantly till the land (338-40). From a textual point of view, ἐδιδάξατο (356) – an aorist form meaning “[man] taught himself” or “[men] taught each other” and the only occurrence of the reflexive middle voice of διδάσκειν (“to teach”) in ancient Greek literature (R. C. Jebb [1888] 74: “ἐδιδάξατο here = simply αὐτὸς ἑαυτὸν ἐδίδαξε”; J. C. Kamerbeek [1978] 84; M. Griffith [1999] 188) – is the expression par excellence of the autonomy of human learning. The verb involves the idea of original acquisition, i.e. “the move from a stage where a skill was not known to one where that skill has been acquired” (Y. Sano [2014] 32; see also schol. on Soph. *Ant.* 360, 362; M. J. Carvalho [2019] 155). Some tensions between the stasimon and further developments in the drama are worth noting. First, the key role played by divination (998-1022; M.-C. Leclerc [1994] 77; Y. Sano [2014] 40) contrasts with its absence in the ode. Second, man's exposure to divine power (584-5, 593-603, 622-5; Y. Sano [2014] 40) contrasts with his independence from the gods during the civilizing process. Finally, the gnomic aorist ἐδίδαξαν (1353) is the very last word of the play. Its sense of learning too late through experience or suffering caused by the gods (M. Griffith [1999] 355; see Aesch. *Ag.* 176 for a classic example of the tragic topos πάθει μάθος [“learning by suffering”]) contrasts with man's autodidacticism.

<sup>27</sup> There is agreement among some interpreters on the dependence of the success of the human enterprise as a whole on that of community life (T. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois [1987] 124; M. J. Carvalho [1999] 180): the latter's failure will amount to a regression to “the primitive stage of human existence which preceded the creation of the πόλις” (B. Knox [1982] 31) or to chaos (M.-C. Leclerc [1994] 84). But what should also be stressed is the importance of considering this dependence for determining the fundamental ambiguousness of human δεινότης. Creon refers to the city's ruin in 189-90, in a passage reminiscent of Pericles' speech in Thuc. 2.60 (see E. v. N. Ditmars [1992] 48). If ruin means the descent into an uncivilized condition, these two passages express the same idea that seems to me to be present in the stasimon.

realm, man's intelligence is admirable, because it subdues the various natural powers. However, from the perspective of what gives man's control over nature its ultimate justification, which is the preservation of the polis, the effectiveness of human intelligence in relation to nature is meaningful – and in this sense admirable – only if the polis is preserved, but it is meaningless – and accordingly frightening for its absurdity – if the polis is destroyed. By virtue of its key role in the first stasimon, the second antistrophe spreads the moral and religious ambiguousness expressed in it to the entire stasimon, so that even the first three stanzas, which celebrate man's admirableness, become ambiguous as to the real value of human achievements in the natural domain. The very same intelligence that lines 334-64 feature as the great dominator of nature appears in 365-75 as something that may or may not be able to preserve the polis through proper moral and religious insight. Precisely because of its potential inability to preserve the polis, its conquests over nature become ambiguous. Whether it is admirable or frightening can only be determined by the events in the play.

#### 4. The human and the divine

I have argued in section 2 that what is at stake in the second antistrophe is man's intellectual ability to grasp the moral-religious principles he needs to follow to keep the city away from internal conflict. It is important to consider how, according to the first stasimon, this moral-religious intelligence relates to the divine. The key passage to understanding this is 368-70, where the chorus say: "When [man] applies the laws of the earth and the justice the gods have sworn to uphold he is high in the city" (νόμους παρείρων χθονός | θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν | ὑψίπολις). The particle τ' ("and") closely unites the two objects of παρείρων, the version of the manuscripts rather weakly rendered by H. Lloyd-Jones as "applying" but which could be more accurately translated as "weaving together".<sup>28</sup> The chorus are therefore referring to an intrinsic connection between "the laws of the earth" (νόμους...χθονός) and

---

<sup>28</sup> As C. Utzinger (2003) 18 indicates, this is certainly the most controversial textual problem in the entire ode. Most editors and commentators prefer J. J. Reiske's emendation to γεραίρων ("honouring"; see e.g. R. C. Jebb [1888] 76; G. Ronnet [1967] 100; A. Brown [1987] 157; M. Griffith [1999] 189), as παρείρων is poorly documented (occurring only five times in Greek literature: Aesch. fr. 210d Radt, Xen. *Symp.* 6.2, Polyb. 18.18.13, Dydimus on Dem. 13.13.17, Ath. 5.16.4 Kaibel; see C. Utzinger [2003] 18 with n. 9) and offers difficulties in terms of grammatical construction. Some scholars, however, retain the version of the mss. (E. Tournier [1877] 35; R. F. Goheen [1951] 54, 141 n. 3; J. O'Brien [1975-6] 140-1 with n. 7, 150; G. Paduano [1982] 112; H. Lloyd-Jones and N. G. Wilson [1990] 124; H. Lloyd-Jones [1998] 36;

“the justice the gods have sworn to uphold” (θεῶν...ἔνορκον δίκαν), that is, to the fact that human laws and customs are divinely sanctioned.<sup>29</sup> By thus weaving together

---

S. Benardete [1999] 48 with n. 54; M. R. Kitzinger [2008] 26-7 with n. 33; F. G. Giannacchini [2011] 44). For the translation of *παρείρων* as “weaving together”, see J. O’Brien (1975-6) 150; and R. F. Goheen (1951) 54, especially 141 n. 3: “This reading of the major manuscripts [...] includes a forcing of the verb to govern two parallel accusatives and so mean ‘weave together’. [...] The image of weaving seems an appropriate continuation of the preceding pictures of man’s clever handiwork, and the tension in the straining of the term is appropriate for the tenor of the passage”. If to R. F. Goheen’s arguments one adds C. Utzinger’s remarks – the version of the mss. is clearly transmitted, the verbal form occurs in Greek tragedy, and the meaning of the passage is understandable ([2003] 18) – one has good reasons to maintain *παρείρων*. R. Coleman (1972) 9 n. 1 is right in saying that no matter what the result of this discussion the meaning of the passage will not be seriously affected (M. Griffith [1999] 189, immediately after claiming that *γεράρων* “is the most likely correction of the MS *παρείρων*”, adds the following comment: “The Elders assume that the [human] ‘laws of the land’ and the ‘justice of the gods’ go hand in hand”), but *παρείρων* reinforces the idea – also conveyed by the particle *τ* – that *νόμους χθονός* and *θεῶν ἔνορκον δίκαν* are inextricably connected.

<sup>29</sup> See C. P. Segal (1964) 48; H. Funke (1966) 44 with n. 65; D. A. Hester (1971) 27; J. O’Brien (1975-6) 145; T. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois (1987) 128; C. Utzinger (2003) 36 (differently A. Brown [1987] 157; M. R. Kitzinger [2008] 27). Lines 368-9 can be understood as a hendiadys (G. Kaibel [1897] 27; E. v. N. Ditmars [1992] 55; M. J. Carvalho [2019] 183; other examples of hendiadys used in a moral context can be found in Hes. *Op.* 200 [*Αἰδῶς καὶ Νέμεσις*: “Shame and Retribution”] and Pl. *Prt.* 322c3 [*αἰδῶ τε καὶ δίκην*: “shame and justice”]). What is at stake is the idea that human laws and customs in the public and the private sphere derive their legitimacy from the oaths men take before the gods (W. Rösler [1983] 115; C. Utzinger [2003] 36). *Νόμους χθονός* can mean the law of the city, for instance Creon’s edict (C. Utzinger [2003] 35 with n. 104; in 187 and 1162 *χθῶν* designates the country or the land) and the custom of respecting the dead, for example by giving them burial as Antigone does to his brother (C. Utzinger [2003] 35 with n. 105; M. J. Carvalho [2019] 183 with n. 191; in 24, 65, and Soph. *OC* 1546 *χθῶν* refers to the earth as a place belonging to the gods of the underworld and where the dead are buried). *Θεῶν ἔνορκον δίκαν* is the “[j]ustice, which men swear to observe, taking oaths by the gods” (R. C. Jebb [1888] 77; see also M. Ostwald [1986] 157, 160; C. Utzinger [2019] 35 n. 109, 36 n. 112; in Soph. *OT* 647 *ῥορκον θεῶν* is an oath taken before the gods). If these oaths are violated, the gods may react with punishments (T. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois [1987] 125 n. 10; C. Utzinger [2003] 36). The idea that human laws and customs have a divine origin is pervasive in ancient Greek texts: e.g. Hes. *Th.* 96, 901-3; Heraclitus B114 Diels-Kranz; Aesch. *Pers.* 762-4, *Eum.* 482-4, 681-4; Pind. *Ol.* 13,5-8; Pl. *Leg.* 624a1-6; Ps.-Pl. *Minos* 319c5-7; Ephorus *FGrH* 70F147 (H. Funke [1966] 44 with n. 65; J. O’Brien [1975-6] 145). I will frequently speak of human

in the city the human and the divine, man is ὑψίπολις (“high in the city”). The question here is whether man is ὑψίπολις whenever the laws and customs of the city on the one hand and divine justice on the other are woven together. For this is not always the case: there are times when this weaving-together makes him an ἄπολις (“outcast from the city”). As I read them, lines 370-1 – “outcast from the city is he with whom the ignoble consorts because of his recklessness” (ἄπολις ὅτω τὸ μὴ καλὸν | ξύνεσσι τόλμας χάριν) – point to an inadequate or incorrect understanding of how divine justice should be respected by human laws and customs. This interpretation seems appropriate in light of the events in the rest of the play. Antigone – through her decision to bury her brother Polynices – and Creon – with the proclamation of his edict forbidding the burial of Polynices as an enemy of the state – think of themselves as representatives of divinely sanctioned laws and customs (72-6, 89, 450-60, 519, 521, 542 [Antigone], 184-90, 280-9, 304-5, 450-5 [Creon]).<sup>30</sup> The conflict staged in the play results from their reckless or daring action against each other (473-83, 914-15 [Antigone], 705-23, 735, 745 [Creon]),<sup>31</sup> which ultimately

---

laws and customs and divine justice, to underline the two inseparable dimensions – i.e. the human and the divine one – involved in νόμοι as they are conceived of in 368-9.

<sup>30</sup> Most orthodox interpreters hold that Antigone's attitude has religious grounds (n. 6 above). The idea that Creon's edict is sanctioned by the gods is defended e.g. by L. A. Mackay (1962) 166; C. P. Segal (1964) 49; B. Knox (1982) 14-15; R. Bodéüs (1984) 278; C. Utzinger (2003) 52 n. 87. In my view, both antagonists lay claim to divine legitimacy (similarly J. O'Brien [1975-6] 147; H. Gundert [1976] 33; M. Griffith [1999] 32, 47 with n. 139; A. Lardinois [2012] 60; P. A. Lima [2016] 269-74). Antigone's invocation in 454-5 of ἄγραπτα νόμιμα (“unwritten rules”) is the dramatic climax in terms of her affirmation of her behaviour's divine character. According to V. Ehrenberg (1954) 38, 43 and J. O'Brien (1975-6) 145, Sophocles gives this phrase a religious meaning that it does not have when put in Pericles' mouth by Thucydides (2.37.3).

<sup>31</sup> See J. O'Brien (1975-6) 147; M. Griffith (1999) 34 (“The action of *Ant.* results from the clash between two dogmatic and inflexible individuals”), 39. As D. Carter (2012) 126 points out, “[o]ne thing Antigone has in common with Creon is a tendency to make a stark division between friends and enemies”. Our modern sensibility tends to consider Antigone's position as reasonable (nn. 5-6 above; more on this in the following sec.). However, some readers have drawn attention to the fact that her actions are extreme and break the behaviour pattern expected of her in fifth-century Athens. The gods do not reward Antigone for her deed and nobody in the play says that she acted well except the Thebans according to Haemon's report in 692-700 (J. O'Brien [1975-6] 147; A. Brown [1987] 8, 9). The latter scholar indicates that Antigone's choice of dying for the sake of the underworld gods does not fit well with the type of moderate behaviour pursued by a Greek of her time: “The ‘ordinary Greek’ was not a religious fanatic [...]. [...] [The gods] would hardly [...] have so transcended common sense as to demand that the living should sacrifice themselves for

leads to the downfall of Thebes and its royal family (593-7, 1192-243, 1257-69, 1271-6, 1282-92, 1348-53). This illustrates how the condition of the citiless may be a consequence of daringly seeking to weave together human νόμοι (“laws and customs”) and divine justice. In other words, the opposition between ὑψίπολις and ἄπολις seems to reflect a contrast between a moderate and an excessive way of connecting these two aspects involved in social and political rules of conduct. Such contrasting ways express, respectively, the success or failure of man’s intelligence in making this connection. The latter possibility is well illustrated in the course of the *Antigone*. It is the failure of the antagonists’ moral and religious insight that unleashes their conflict and causes the city’s downfall (561-2, 777-80, 921, 925-6 [Antigone], 450-5, 469-70, 615-25, 1261-9, 1259-60, 1347-53 [Creon]).<sup>32</sup>

---

the dead” ([1987] 8). C. Sourvinou-Inwood (1989) 139-40 stresses that Antigone acts βίᾳ πολιτῶν (907: “in defiance of the citizens”), and that her family duty is to obey Creon, the one who is responsible for burying Polyneices.

<sup>32</sup> The question concerning the human understanding of the divine is central to the *Antigone*. Sophocles’ play enacts a basic principle of ancient Greek religion: “the belief that human knowledge about the divine and about the right way of behaving towards it is limited” (C. Sourvinou-Inwood [1989] 137; for the idea that true wisdom belongs to the gods, see notably *Soph. Aj.* 13, 23). Antigone’s and Creon’s actions are marked by such limitations and it is the latter that generate the tragic conflict – which is one over which φρονεῖν (“understanding”, “intelligence”) is correct (C. Utzinger [2003] 48 n. 62, 67-8, 72, equating μὴ φρονεῖν [“lack of understanding”] with ἀσέβεια [“impiety”]) – and result in their downfall (M. Griffith [1999] 39-40; A. Lardinois [2012] 63). C. P. Segal recognizes the importance of intelligence as a form of human relation to the gods, although he argues for the orthodox claim that only Antigone understands what piety is ([1964] 49, 50-1). R. Lauriola (2007) 389-405 makes a remarkable effort to map the terminology of wisdom and foolishness in the *Antigone*. I disagree with her claim that “Creon’s wisdom is foolishness; Antigone’s foolishness is supreme wisdom” (394). She maintains (403, 405) that the terms associated with foolishness designate obstinacy and irreverence towards the gods when applied to Creon but mean disobedience to the Theban king when referring to Antigone. However, disobedience to Creon’s divinely sanctioned edict is a politically and religiously condemnable act (C. Sourvinou-Inwood [1989] 144) and can hardly be taken as a sign of wisdom. Furthermore, it is important to note that neither Tiresias (D. A. Hester [1971] 39) nor the gods (L. A. MacKay [1962] 167) speak favourably of Antigone’s course of action. Even if the outcome of the latter pleases the gods, they do not necessarily approve her act itself (C. Sourvinou-Inwood [1989] 143). When speaking of Antigone’s and Creon’s forms of understanding the divine as inadequate, I do not mean to suggest that there would be a way fully controllable by either of them for their conceptions to be correct, such that the tragic conflict could be avoided. Though the moral of the tragedy is that common sense and moderation should prevail in the sphere of human action (604-5, 613-14, 625, 1347-53), the world of the *Antigone* does not seem to be one where human beings can by themselves alone

The two opposing possibilities of relationship between the human and the divine just presented are the core around which the meaning of the second antistrophe and that of the first stasimon as a whole revolve. Not only the alternative between becoming ὑψίπολις or ἄπολις (370) but also the equivalent one between choosing the good or the bad (367) – to which one could add the opposition between the noble and “the ignoble” (370: τὸ μὴ καλὸν), as well as that between moderateness and immoderateness (371) – point to such contrasting possibilities of behaviour and the corresponding modes of human understanding of the divine. According to the first stasimon, therefore, man and his intelligence have an ambiguous character – that is, they are δεινότατα (the most admirable and, at the same time, the most fearsome beings) – because, first of all, they may or may not be able to grasp the proper way of connecting the human and the divine – namely, in the form of human laws and customs – and, secondly, because the ultimate meaning of their domination over nature depends on this ability.

### 5. Antigone or Creon?

It is now time to ask which of the two antagonists of the *Antigone* is being alluded to in the first stasimon. Answering this question is key to understanding how it is that the stasimon reflects the events in the play by announcing the conflict between Antigone and Creon as one between two improper modes of human relationship with the divine. Does the stasimon refer to any one of the antagonists in the play, or does it merely present an abstract picture – and ultimately a moral assessment – of man's path towards civilization? Both things are true. On the one hand, in the same spirit as other choral odes in Greek tragedy, it offers us a more or less abstract view on its particular subject.<sup>33</sup> On the other, it alludes to both antagonists by somehow predicting what happens later in the play between Antigone and Creon.<sup>34</sup> It is the connection between its abstract and concrete dimensions

---

avoid their misfortunes, which are caused by a mental blindness inflicted by a god (278-9, 594-603, 1271-5, 1345-6; J. O'Brien [1975-6] 148 with n. 19; C. Utzinger [2003] 53; P. A. Lima [2016] 283-6; a god may lead a human being to perform an immoral act: see Soph. *El.* 1425, fr. 247 Pearson; D. A. Hester [1971] 46). On the meaning of ἄτη (“blindness”, “ruin”) and its importance in the *Antigone*, see D. Cairns (2014) 9-27; D. Cairns (2016) 63-4.

<sup>33</sup> On the abstract and generalizing character of the stasimon, see R. W. B. Burton (1980) 85; W. B. Tyrrell and L. J. Bennett (1998) 64; M. Griffith (1999) 11, 179; A. Lardinois (2012) 66.

<sup>34</sup> As M. Griffith (1999) 180 puts it, “[...] we may read the ode [...] from a double perspective, both as an attempt by this group of old Thebans to make sense of what they have

that allows us to interpret the first stasimon as establishing an important criterion for evaluating the drama's outcome.

The dialogue between Creon and the guard, which immediately precedes the first stasimon, suggests that the stasimon has Creon in view. In 323 the guard uses the term δεινόν to refer to the king of Thebes' reaction to his announcement that Polynices has been buried: "It is dangerous for the believer to believe what is not true" (ἡ δεινόν, ᾧ δοκεῖ γε, καὶ ψευδῆ δοκεῖν). Creon believes that the guard has received money as a reward for collaborating in a political conspiracy against him (221-2, 289-314, 322, 326).<sup>35</sup> Δεινόν has a clearly negative meaning in this passage as if foreshadowing some sort of calamity for Creon and the city of Thebes – the term is applied to the king later in the play (1096) – and it also reflects the guard's fear of an impending violent reaction against him by Creon (327-31). This occurrence of the term strongly suggests that Creon is the δεινότατον depicted in the first stasimon. Furthermore, the markedly positive and celebratory tone of the description of man's achievements in 334-64 is closely associated with Creon's confidence and determination when proclaiming the edict forbidding the burial of Polynices (162-210).<sup>36</sup> In his speech Creon presents himself as a ruler who has no φόβος ("fear") of "set[ting] his hand to the best counsels" (178-81). Such a fearlessness is characteristic of man's δεινότης according to the first stasimon, which depicts him as most fearless in his confrontation with the natural elements.<sup>37</sup> Creon's self-image as a

---

just seen and heard, and as a complex and open-ended verbal structure in which S[ophocles] allows us to explore larger themes arising out of this particular situation". See also M. J. Carvalho (2019) 109.

<sup>35</sup> For political conspiracies in Athens, see P. Holt (1999) 678-9. R. P. Winnington-Ingram (1980) 171 n. 58 argues for a connection between the possibility of the bribe and the ode, in the sense that the chorus sing of how amazing it is what men can do for the sake of money. However, the bribe is never referred to as δεινόν. In addition, this would mean that a most important ode is triggered by a minor detail with no consequences for the plot of the play and no correspondence in reality. The audience and the readers may guess from the prologue (41-99) that it was Antigone who performed the burial and that she acted alone.

<sup>36</sup> See G. Crane (1989) 112-13, 115.

<sup>37</sup> The crossing of the sea (334-7) is what most clearly reveals this fearlessness of man. The sea is fathomless (Aesch. *Supp.* 470; T. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois [1987] 126 with n. 16) and dangerous (Hom. *Od.* 5.100-1; Hes. *Op.* 618-23, 687 [δεινόν δ' ἔστι θανεῖν μετὰ κύμασιν: "it is terrible to die among the waves"], 691 [δεινόν γὰρ πόντου μετὰ κύμασι πῆματι κύρσα: "it is terrible to encounter grief among the waves of the sea"]; Semon. fr. 1.15-17 West; Solon fr. 13.43-6 West; Lucr. 5.1006; C. Utzinger [2003] 28 with n. 63), as well as a divine place whose crossing constitutes a sacrilege and the breaking of a taboo (Hes. *Op.* 682-6; Catull. 64.6; Hor. *Carm.* 3.23-4; Sen. *Med.* 301-79, 579-69; T. C. W. Oudemans and

strong and courageous ruler also anticipates the description in the second antistrophe of the morally and religiously appropriate behaviour in the city. With his edict, apparently sanctioned by Zeus (156-7, 184), he intends to make the city great (191: τοιοῖσδ' ἐγὼ νόμοισι τήνδ' ἀΐξω πόλιν), which would identify him with the ὑψίπολις of line 370.<sup>38</sup>

Right after the first stasimon, there is a reference to Antigone which is key to understanding that what the chorus said in the stasimon may be applied to her too. Lines 376-7 express their astonishment and incredulity towards the δαιμόνιον τέρας ("godsent portent") which suddenly appears before them.<sup>39</sup> Due to its proximity to the stasimon, this phrase is clearly related to the content of the latter. Indeed, astonishment is what the chorus feel while singing of man as δεινότατον, in other words, as a being who is impressive and awe-inspiring in every one of the meanings involved in his ambiguousness.<sup>40</sup> Not long before the stasimon, there is another passage important for assessing the allusions to Antigone in it, where the guard justifies his hesitation in telling Creon that his edict has been violated by saying: "serious matters make one very nervous" (243: τὰ δεινὰ γάρ τοι προστίθησ' ὄκνον πολύν). "Serious matters" is H. Lloyd-Jones' translation of τὰ δεινὰ, which I prefer to

---

A. P. M. H. Lardinois [1987] 126-7 with n. 17). C. Utzinger (2003) 28 n. 63 draws attention to the predominance of π- and χ-sounds in 334-7, which are meant to represent a storm.

<sup>38</sup> This association is also made by M. Griffith (1999) 181 and Y. Sano (2014) 42-3.

<sup>39</sup> The astonishment is first of all related to Antigone's divine appearance (according to S. Benardete [1999] 50 n. 57, δαιμόνιον τέρας refers to the monstrous union between the human and the divine; see also Bacchyl. 16.35 Snell for this phrase). This is consistent with the chorus' previous statement in 278-9 that the burial may have a divine origin (on this and other connections between Antigone and the divine, see W. B. Tyrrell and L. J. Bennett [1998] 64-6). But the elders' astonishment is also due to the fact that the law is broken by a (young) woman (378: παῖδ' Ἀντιγόνην, "the young Antigone"). In the stasimon, it is man who is presented as the protagonist of civilization (332-3: ἀνθρώπου, 347: ἀνὴρ; J. O'Brien [1975-6] 141 claims that in Sophocles' Athens ἄνθρωπος would scarcely suggest that it is a woman), which is why it is usually called "Ode on Man" (and why I tend to speak of "man" instead of "human being" throughout the article). For better or worse, man is always the one who acts, hence the law breaker is expected to be a man. When Creon speaks of the unknown person who buried Polynices, he uses ἀνὴρ ("man", "male": 248, 290; see P. Holt [1999] 677 n. 56), for it is not a woman's business to defy the edict of a legitimate king (A. Brown [1987] 8). The amazement at this being done by a woman is clearly reflected in 384-5, where Antigone is emphatically announced by the guard with six feminine grammatical forms (see also the exchange between Creon and the guard in 401-6).

<sup>40</sup> T. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois (1987) 130 make an explicit connection between the concept of τέρας and man's δεινότης: at the beginning of the stasimon "man is introduced in the neuter, as if dehumanized, as a portent, a τέρας or *monstrum*".

render as “frightening matters”. The phrase refers to the frightening and fearless act of burying Polynices, which was carried out by Antigone. Both before and after the stasimon, therefore, decisive indications occur which clearly point out that its content, especially that of the second antistrophe, may be applied to Antigone. Δαίμονιον τέρας in 376 and τὰ δεινὰ in 243 are associated with the dangerous and frightening side of the δεινότατον as depicted in the stasimon, which means that the chorus may be pointing to Antigone when they sing of the reckless behaviour within the city. But Antigone seems to be alluded to in the framework of the first three stanzas as well, when the chorus refer to man’s inescapability from death, more precisely, from Hades, the god of the underworld (361-2). As is known from the rest of the play, Antigone is devoted to this god, and her devotion is one of the key motives for her deeds in the drama (71-2, 74-5, 519, 521, 542), the other main reason being her familial love for her brother (73-4, 523).<sup>41</sup> By referring to death as inescapable, the chorus point ahead to Antigone’s fate. Even before she dies by suicide (1220-1, 1224), she somehow joins Hades in the underworld by being buried alive in a rocky cave beneath the earth (773-4, 885-6, 891-4, 1068-9, 1204-5).<sup>42</sup>

According to what we have just seen, the first stasimon alludes to each one of the antagonists, but at different moments and in distinct ways, which reflect the peculiarity of the values they represent and the actions they carry out in the drama. However, it is now important to return to the crucial passage in the second antistrophe and the stasimon as a whole (365-71), where both antagonists are simultaneously targeted and which presents an important key to interpreting the meaning of the whole play, by suggesting that it is the inappropriate realization of divine justice in human νόμοι (“laws and customs”) that leads to evil (367) and the downfall of the city (370-1).

To anyone watching or reading the *Antigone* without knowledge of the play’s outcome – and without paying attention to a few telling details concerning Creon’s action up to the first stasimon<sup>43</sup> – the reference to evil and boldness in 365-71 would

---

<sup>41</sup> See P. A. Lima (2016) 271-2.

<sup>42</sup> On the oddness of Antigone’s imprisonment compared to ancient Greek standards, see M.-C. Leclerc (1994) 82, who also draws a useful parallel with Prometheus’ imprisonment as depicted in the *Prometheus Bound*. For the consequences of Antigone’s imprisonment for the meaning of the play, see C. Sourvinou-Inwood (1989) 148.

<sup>43</sup> Up to the first stasimon, there are at least a few “warning signals” (R. P. Winnington-Ingram [1980] 123) of what Creon’s attitude will be throughout the play (H. Funke [1966] 35-8 likens it to a typical tyrannical behaviour as later described in Plato’s works; see also D. Carter [2012] 122-3), although at this point they tend to be read as expressing the confidence and determination of a ruler: e.g. when proclaiming the edict, Creon speaks predominantly in the first person (especially 178, 191, 207, 210), which suggests that forbidding

seem to point exclusively to the as yet unknown criminal who buried Polynices in violation of a recently proclaimed law of the city. Moreover, an Athenian attending the first performance of the play could possibly understand the chorus' references to good action (367) and divinely sanctioned human νόμοι (368-70) as pointing to Creon's proclamation of his edict. In other words, the original audience of the *Antigone* could possibly look at the Theban king as someone acting reasonably when fulfilling through his edict the ancient Greek custom of not burying the enemies of the state, and in their eyes Creon's anger towards the chorus (280-8) and the guard (304-14, 316, 324-6) could possibly be justified by the fact that the burial announced by the latter constitutes a massive attack on the laws of the state and its legitimate king's divinely sanctioned authority.<sup>44</sup> Furthermore, sympathy for Antigone as an individual whose freedom defies state authority stems from a modern sensibility not shared by the ancient Greeks.<sup>45</sup> The question, however, is whether one should take the audience's point of view during the first performance of the *Antigone* as the normative perspective from which the play should be interpreted in each one of its moments. In doing so, one is reducing the meaning of a play as

---

the burial may be much more a personal matter than an effort to protect the state's interest; the chorus accept his edict, possibly fearing the consequences of a disagreement with their king (211-14, 220); Creon gets excessively angry with the Theban elders when they say that the burial may have been prompted by the gods (280-3). For a more extensive analysis of these telling signals, see R. P. Winnington-Ingram (1980) 123-5; P. Holt (1999) 675-6.

<sup>44</sup> Dem. 19.247 is often cited to show that Creon's edict became an ancient Greek model of leadership (e.g. B. Knox [1982] 13; G. Crane [1989] 112 with n. 39). The ancient Greeks were aware of the need to respect legitimate authority, so that disrespect for this authority may have been a reason for a shocked disapproval (see the so-called *prosopopoeia* of the laws in Pl. *Cri.* 50a1-4c5; D. A. Hester [1971] 22; A. Brown [1987] 8). Creon's refusal to bury Polyneices, an enemy of the state, is not improper by Sophocles' time (see Xen. *Hell.* 1.7.22; G. Crane [1989] 112; C. Sourvinou-Inwood [1989] 137; P. Holt [1999] 663-7; M. J. Carvalho [2019] 182 n. 186). According to V. J. Rosivach (1983) 198-9, 209, the denial of burial to enemies is comprehensible to an audience familiar with the literary tradition since Homer, but as a practice it would no longer be acceptable in the fifth century (see Eur. *Supp.* 301-13, 378-80, 524-7, 531-48, 558-63, 669-72). However, C. Sourvinou-Inwood (1989) 143 claims that the testimony of Eur. *Supp.* merely indicates that the idea that the gods are offended when corpses lie unburied became established through the *Antigone*.

<sup>45</sup> Many critics warn against the risk of considering Antigone as a Christian martyr whose conduct is defined by courage and self-sacrifice (A. Brown [1987] 9; C. Utzinger [2003] 73 n. 1; D. A. Hester [1971] 13 gives an exhaustive survey of studies interpreting the *Antigone* as a martyr-play) or as a (post-)Romantic character symbolizing the individual's rebellion against the state (T. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois [1987] 3; C. Sourvinou-Inwood [1989] 135; M. Griffith [1999] 35 n. 105; P. Holt [1999] 658-9, 662).

rich as the *Antigone* to a very particular perspective on it, on the basis of a way of understanding the principle of historical authenticity which, on closer inspection, ignores other ways of being true to this principle. So long as one avoids projecting modern representations onto what is a fifth-century BC play, one should be allowed to explore the richness of the *Antigone* from any perspective, be it that of the play's original audience, that of the author's intention in composing it, or that of the text itself in terms of meaning reverberations which possibly only a recurrent reader is able to notice.<sup>46</sup>

Although the original audience was probably not aware of the outcome of the *Antigone* when the chorus sang the first stasimon,<sup>47</sup> Sophocles would have already determined this outcome at least before his final revision of the stasimon, and anyone who watches or reads the *Antigone* more than once, be it an ancient Greek or someone living sometime between Antiquity and the present, reads or listens to the stasimon knowing how the drama ends and why it ends as it does. In view of the meaning of the play as a whole, lines 365-71 may be interpreted as referring to Antigone and Creon in exactly the same terms. I am not denying that the chorus may intend to convey the idea that only Antigone is acting evilly (367), ignobly (370), and recklessly (371).<sup>48</sup> By virtue of tragic irony, however, the chorus do not have full control over the meaning of their words, so much so that the words they sing in the stasimon may have connotations that go beyond what they consciously

---

<sup>46</sup> As M. Griffith (1999) 26 claims, the *Antigone* can and should be many things. On the topic of how to read this play, see also n. 22 above.

<sup>47</sup> Most of the story of the royal family of Thebes was known by the original audience (A. Brown [1987] 4), except perhaps the denial of burial to Polynices and Antigone's disobedience to it (though Paus. 9.25.2 seems to point to a pre-Sophoclean Theban tradition regarding the latter's burial of her brother). The only extant pre-Sophoclean text referring to this episode, the ending of Aeschylus' *Seven Against Thebes* (1005-78), is considered by many scholars as an addition by a later author in response to Sophocles' play (see M. Griffith [1999] 7 n. 26 for references), which means that the story of the *Antigone* is probably a Sophoclean invention (A. Brown [1987] 5; D. Carter [2012] 119 n. 27; A. Lardinois [2012] 56). This would make the original audience less able to predict what happens in the play (A. Brown [1987] 5). On the background of the Antigone story, see e.g. A. Brown (1987) 3-4; M. Griffith (1999) 4-12 (with a detailed account of Sophocles' innovations).

<sup>48</sup> For this view, see G. Ronnet (1967) 102; R. Bodéüs (1984) 278. In 371 the chorus employ τόλμα ("recklessness"), the concept used by Creon in 248 (τολμήσας) to condemn the unknown performer of the burial and in 449 (ἔτολμας) to reproach Antigone for doing it. Y. Sano (2014) 39 with n. 41 points out that the same concept is applied to women in Aesch. *Cho.* 594 (ὑπέρολμον) and 597 (τλαμόνων, παντόλμους).

intend to communicate to the audience.<sup>49</sup> As was briefly indicated in the previous section, both antagonists try to honour divine justice in the laws they proclaim and the customs they follow, so that the clash between them is one between two ways of endeavouring to ground the laws and customs of the city in divine justice. This clash is not one between a correct way of carrying out such a grounding and an incorrect one, but rather a clash between two incorrect ways of doing it. Although in 365-71 the chorus may intend to establish an opposition between a correct (367, 368-70) and an incorrect (367, 370-1) way of basing human νόμοι on the justice of the gods, the subsequent events in the drama clearly indicate that it is 370-1 that points in advance to what is the shared meaning of the actions carried out by Creon and Antigone. It is the behaviour of both, especially against each other but also against the other characters in the tragedy, which is evil, ignoble, and reckless, leading to the downfall of Thebes and making them outcasts from the city (370).<sup>50</sup> Regardless of what the chorus intend to communicate in 372-5 – “May he who does such things never sit by my hearth or share my thoughts” (μήτ' ἐμοὶ παρέστιος | γένοιτο μήτ' ἴσον φρονῶν | ὃς τάδ' ἔρδοι) – the unfolding of the tragic action tells us that their words allude to the two main antagonists in the play.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> The term “tragic irony” was coined to describe a characteristic of Sophocles’ dramatic technique, whereby the full significance of a phrase, scene or song is made to go beyond the primary meaning intended by the speakers (M. Griffith [1999] 18, 20). This concept is appropriate for grasping what is going on in Sophocles’ choral songs, where multiple elements of meaning are compressed into a small compass (R. F. Goheen [1951] 52). One should not necessarily favour some of these elements in detriment of others, for sometimes – as is the case in 365-71 – it is more fruitful to explore the ambiguities of certain passages (see T. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois [1987] 131 on the doubtful interpretive move of separating a supposedly merely apparent primary meaning from a true, secondary one). It is in a similar spirit that C. Utzinger (2003) 73 claims that the first stasimon refers to both Creon and Antigone in the form of an enigma. M. F. Fresco (1994) 307 n. 25 believes that tragic irony is only possible when the audience knows the play’s outcome, but this is not necessarily so (apart from the point that the audience should not be considered the criterion for determining the meaning of a play [already addressed above]). In the present case, the audience is able to perceive that the Theban elders’ words have a wider reach than they are aware of. As we have seen in this sec., the term δεινόν was applied in a negative sense to both Antigone (243) and Creon (323) not long before the stasimon began, so that the audience is given the conditions to suspect that evil, ignoble, and reckless actions may be (or are already being) carried out by Creon too.

<sup>50</sup> For Creon and Antigone as ἀπολείς (“outcasts from the city”), see C. Utzinger (2003) 72 with n. 222. J. Pinsent (1983) 3-4 maintains that the passage also refers to Polynices.

<sup>51</sup> Together with the *Ajax* and the *Trachiniae*, the *Antigone* is one of Sophocles’ diptych plays (D. Carter [2012] 115), which have two protagonists or heroes (C. P. Segal [1964] 46;

These lines, which end the first stasimon, point to another important connection between the words of the chorus and the two antagonists. The key phrase is ἴσον φρονῶν, which means here “having the same way of thinking”, briefly, “like-mindedness”.<sup>52</sup> The chorus, therefore, wishes to have “neither domestic nor political association”<sup>53</sup> with someone who does not correctly understand how divine justice should be respected in human νόμοι, that is, with Antigone and Creon. In this sense, 372-5 is key to reinforcing the link between the second antistrophe and the first three stanzas and connecting the overall meaning of the stasimon with the rest of the drama. Φρονῶν is the present participle of φρονεῖν, a verb whose meaning relates these lines to the unifying topic of the entire stasimon, man’s intelligence or understanding. The φρονεῖν referred to in 373 is the same human power that is said in 332-64 to dominate nature and in 365-71 to be able to lead to evil or good and to glorify or destroy the city.<sup>54</sup> In 373, however, human intelligence appears within the framework of the city, thus acquiring a preponderantly moral and religious meaning, and it represents only one side of the moral and religious ambiguity that the stasimon attributes to man’s intelligence in the second antistrophe, namely its dangerous and frightening side. In this light, the φρονεῖν of 373 points to the possibility that man’s mode of existence as a whole is in vain, despite the success and admirableness of his conquests over nature. What the outcome of the conflict between Antigone and Creon shows is that – at least in the fictional world where the drama takes place, at least for those belonging to the house of the Labdacids – this is not merely a possibility but a reality.

---

A. Brown [1987] 5-6) with their own individual tragedies (D. Carter [2012] 114). The ancient Greeks sometimes associated bad company with ἄτη (“ruin”): e.g. Aesch. *Sept.* 599-600, Diod. 12.12.3 (see T. C. W. Oudemans and A. P. M. H. Lardinois [1987] 124 with n. 9; also n. 32 above for the significance of ἄτη in the *Antigone*). According to the latter scholars, the prayer in 372-5 “may [...] indicate [...] also the horror which man experiences before himself, as the most awesome of all beings” ([1987] 128).

<sup>52</sup> For this translation, see R. C. Jebb (1888) 77 (pointing to Hom. *Il.* 15.50 and Ar. *Av.* 634 as parallel passages).

<sup>53</sup> M. Griffith (1999) 190.

<sup>54</sup> As D. A. Hester (1971) 40 puts it, “[t]he theme of τὸ φρονεῖν has [...] been on everybody’s lips throughout the play” (the claim is followed by an extensive list of passages where the concept is used); see also C. P. Segal (1964) 49. On the meaning of φρονεῖν and its role in the *Antigone*, see R. Lauriola (2007) 396-9 (with n. 32 above). M. Griffith (1999) 42 with n. 126 distinguishes between female and male forms of intelligence in the play.

## 6. A concluding word

This last remark brings me to my final point, which has to do with the two different but complementary forms of connection between the first stasimon and the action of the *Antigone*. One of these forms is the one I have been considering, which concerns the fact that the stasimon is equivalent to a kind of microcosm that reflects in advance the fundamental events in the play and whose meaning should also be interpreted in the light of such events.<sup>55</sup> The other form concerns the fact that the stasimon allows the action to be framed in its general view of human existence.<sup>56</sup> According to the stasimon, man is faced with an alternative: to give meaning to his existence by glorifying the city or to make his existence meaningless by causing the downfall of the city. Within this framework, the *Antigone* exemplifies how man can make his existence meaningless, despite all his supremacy over nature. It shows how Thebes, through the actions of its royal family, is unable to give meaning to its existence as a community. Sophocles tells us that, if we consider the example of Theban society, man is δεινότατον in the sense of “the most dangerous and frightening being”, above all for himself and the survival of his community. However, he gives the example of a single human community and does not seem to propose a hopelessly negative or pessimistic view of man as such.<sup>57</sup> Although the outcome of the tragedy may represent a warning from Sophocles on the effective possibility that human existence will prove to be in vain, the stasimon points to the alternative between glorifying the city or destroying it as something undecided, which is at stake in the existence of any human community. The undecidedness of the alternative is what makes man an intrinsically ambiguous being. The stasimon therefore establishes a criterion by which the meaning of every human existence can be evaluated. This is perhaps one of the reasons why the stasimon has become such an admired and influential text in Western intellectual history.<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> C. Utzinger (2003) 63-72 shows how key concepts of the stasimon play a decisive role in the course of the drama. On the idea that the stasimon and the events of the tragedy illuminate each other reciprocally, see H. Gundert (1976) 34.

<sup>56</sup> See M. Griffith (1999) 24, for whom the characters in the play “exemplify [...] the imaginative explorations” of the chorus. For a different view, see M. R. Kitzinger (2008) 23.

<sup>57</sup> On Sophocles' reputation for pessimism, see M. Griffith (1999) 44 with n. 129. He maintains that “the sense of closure” in Sophocles' plays is co-responsible for such a reputation.

<sup>58</sup> For the reception history of the *Antigone*, see e.g. G. Steiner (1984); E. B. Mee and H. P. Foley (2011); D. Cairns (2016) 115-54.

## REFERENCES

- Benardete, S. (1999) *Sacred Transgressions: A Reading of Sophocles' Antigone*. South Bend, Indiana.
- Bodéüs, R. (1984) "L'habile et le juste. De l'Antigone de Sophocle au Protagoras de Platon", *Mnemosyne* 37, 271-90.
- Brown, A. ed. (1987) *Sophocles: Antigone*. Warminster.
- Burton, R. W. B. (1980) *The Chorus in Sophocles' Tragedies*. Oxford.
- Cairns, D. (2014) "From Solon to Sophocles: Intertextuality and Interpretation in Sophocles' Antigone", *Japan Studies in Classical Antiquity* 2, 3-30.
- Cairns, D. (2016) *Sophocles: Antigone*. London.
- Carter, D. (2012) "Antigone", in: A. Markantonatos, ed. *Brill's Companion to Sophocles*. Leiden, 111-28.
- Carvalho, M. J. (2019) "Triumph of the παντοπόρος? The Image of the Self-Invented and Self-Inventing δεινόν in Antigone's First Stasimon", *Revista Filosófica de Coimbra* 55, 105-96.
- Coleman, R. (1972) "The Role of the Chorus in Sophocles' Antigone", *PCPhS* 18, 4-27.
- Craik, E. M. (1978) "A Note on Sophokles' *Philoktetes* 456-458 and *Antigone* 323-326", *Mnemosyne* 31, 196-8.
- Crane, G. (1989) "Creon and the 'Ode to Man' in Sophocles' Antigone", *HSPH* 92, 103-16.
- Ditmars, E. v. N. (1992) *Sophocles' Antigone: Lyric Shape and Meaning*. Pisa.
- Ehrenberg, V. (1954) *Sophocles and Pericles*. Oxford.
- Fresco, M. F. (1994) "Antigone und Anthropologie", *Mnemosyne* 47, 289-318.
- Friedländer, P. (1934) "ΠΟΛΛΑ ΤΑ ΔΕΙΝΑ", *Hermes* 69, 56-63.
- Funke, H. (1966) "ΚΡΕΩΝ ΑΠΟΛΙΣ", *A&A* 12, 29-50.
- Giannacchini, F. G. ed. (2011) *Sofocle. Antigone. I canti*. Pisa-Roma.
- Goheen, R. F. (1951) *The Imagery of Sophocles' Antigone: A Study of Poetic Language and Structure*. Princeton, NJ.
- Griffith, M. ed. (1999) *Sophocles: Antigone*. Cambridge.
- Gundert, H. (1976) "Größe und Gefährdung des Menschen. Ein sophokleisches Chorlied und seine Stellung im Drama (Sophokles, Antigone 332-375)", *A&A* 22, 21-39.
- Heidegger, M. (1996) *Hölderlin's Hymn "The Ister"*. Trans. W. McNeill and J. Davis. Bloomington, Indiana.
- Heidegger, M. (2014) *Introduction to Metaphysics*. Trans. G. Fried and R. Polt. New Haven, CT.
- Hester, D. A. (1971) "Sophocles the Unphilosophical: A Study in the Antigone", *Mnemosyne* 24, 11-59.
- Hölderlin, F. (2019) *Sämtliche Werke und Briefe*. Vol. II. Ed. M. Knaupp. München.
- Holt, P. (1999) "Polis and Tragedy in the Antigone", *Mnemosyne* 52, 658-90.
- Jebb, R. C. ed. (1888) *Sophocles: Antigone*. Cambridge.
- Kaibel, G. (1897) *De Sophoclis Antigona*. Gottingae.
- Kamerbeek, J. C. (1978) *The Plays of Sophocles: The Antigone*. Leiden.

- Kitzinger, M. R. (2008) *The Choruses of Sophocles' Antigone and Philoktetes: A Dance of Words*. Leiden.
- Knox, B. (1982) "Sophocles and the *Polis*", in: J. de Romilly, ed. *Sophocle*. Vandœuvre-Genève, 1-37.
- Lardinois, A. (2012) "Antigone", in: K. Ormand, ed. *A Companion to Sophocles*. Malden, MA, 55-68.
- Lauriola, R. (2007) "Wisdom and Foolishness: A Further Point in the Interpretation of Sophocles' *Antigone*", *Hermes* 135, 389-405.
- Leclerc, M.-C. (1994) "La résistant ascension du progrès humain chez Eschyle et Sophocle", *REG* 107, 68-84.
- Lima, P. A. (2016) "Religious Conflict in Sophocles' *Antigone*", *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias* 35, 267-87.
- Lima, P. A. (forthcoming in 2024) "Quel rôle joue la vérité dans le mythe du *Protagoras* de Platon?", in: A. Tordesillas and M. Corradi, eds. *La vérité. Platon et les sophistes*. Paris.
- Lloyd-Jones, H. ed. (1998) *Sophocles: Antigone, Women of Trachis, Philoctetes, Oedipus at Colonus*. Cambridge, MA.
- Lloyd-Jones, H. and Wilson, N. G. (1990) *Sophoclea: Studies in the Text of Sophocles*. Oxford.
- MacKay, L. A. (1962) "Antigone, Coriolanus, and Hegel", *TAPhA* 93, 166-76.
- McDevitt, A. S. (1972) "Sophocles' Praise of Man in the *Antigone*", *Ramus* 1, 152-64.
- Mee, E. B. and Foley, H. P. eds. (2011) *Antigone on the World Stage*. Oxford.
- O'Brien, J. (1975-6) "Sophocles' Ode on Man and Paul's Hymn on Love: A Comparative Study", *CJ* 71, 138-51.
- Ostwald, M. (1986) *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley, CA.
- Oudemans, T. C. W. and Lardinois, A. P. M. H. (1987) *Tragic Ambiguity: Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*. Leiden.
- Paduano, G. ed. (1982) *Sofocle. Tragedie e Frammenti*. Vol. 1. Turin.
- Paolucci, A. and Paolucci, H. eds. (1962) *Hegel on Tragedy*. New York, NY.
- Pinsent, J. (1983) "Sophocles, *Antigone* 332-375", *LMC* 8, 2-4.
- Ronnet, G. (1967) "Sur le premier stasimon d'*Antigone*", *REG* 80, 100-5.
- Rosivach, V. J. (1983) "On Creon, *Antigone* and Not Burying the Dead", *RhM* 126, 193-211.
- Rösler, W. (1983) "Der Chor als Mitspieler. Beobachtungen zu 'Antigone'", *A&A* 29, 107-24.
- Sano, Y. (2014) "The First Stasimon of Sophocles' *Antigone* (332-375): Comparison with Texts on Cultural Progress", *Japan Studies in Classical Antiquity* 2, 31-46.
- Schlesinger, E. (1936-7) "ΔΕΙΝΟΘΗΣ", *Philologus* 91, 59-66.
- Schmid, W. (1903) "Probleme der sophokleischen *Antigone*", *Philologus* 62, 1-34.
- Segal, C. P. (1964) "Sophocles' Praise of Man and the Conflicts of the *Antigone*", *Arion* 3, 46-66.
- Sourvinou-Inwood, C. (1989) "Assumptions and the Creation of Meaning: Reading Sophocles' *Antigone*", *JHS* 109, 134-48.
- Staley, G. A. (1985) "The Literary Ancestry of Sophocles' 'Ode to Man'", *CW* 78, 561-70.
- Steiner, G. (1984) *Antigones: How the Antigone Legend Has Endured in Western Literature, Art, and Thought*. Oxford.

- Taplin, O. (1977) *The Stagecraft of Aeschylus*. Oxford.
- Tournier, E. (1877) *Les tragédies de Sophocle*. Paris.
- Tyrrell, W. B. and Bennett, L. J. (1998) *Recapturing Sophocles' Antigone*. Lanham, MD.
- Utzinger, C. (2003) *Periphrades Aner. Untersuchungen zum ersten Stasimon der Sophokleischen "Antigone" und zu den antiken Kulturentstehungstheorien*. Göttingen.
- Winnington-Ingram, R. P. (1980) *Sophocles: An Interpretation*. Cambridge.

# THE NEOPLATONIC PURSUIT OF GOD IN THE MIDDLE AGES

EMILE ALEXANDROV

University of Tyumen (Russia)

Emile931@gmail.com; e.aleksandrov@utmn.ru

---

**ABSTRACT.** This paper studies the differing approaches to pursuing God during the Middle Ages to show the latent Neoplatonism inherent to four prominent thinkers from the Early to High Middle Ages. Beginning with Pseudo-Dionysius the Areopagite, God's darkness is equated with an ineffable light. Pseudo-Dionysius used darkness to describe God exceeding the bounds of the intellect; a metaphor also used to illustrate the non-objectifying imperative for union with God. In union, Pseudo-Dionysius outlines an apophatic process concurrently with a ladder of ascent. Eriugena appropriates Pseudo-Dionysius' darkness, albeit dialectically. In accepting the limitations of the intellect, Eriugena maps the boundaries of the intellect using binary oppositions between being and non-being and the created and uncreated. Eriugena concludes we can achieve union only by meditating upon God's theophanies. By distinguishing reason from faith, we observe the turn to reason in Anselm. In signifying the start of the High Middle Ages, Anselm makes the unprecedented claim that God is proveable through reason alone, although such proof requires arduous contemplative work. Anselm nevertheless understood prayer and faith as prerequisites for pursuing God. Anselm's view of the limitations of the intellect later becomes the backbone of his Ontological Argument, which Aquinas takes up and revises by focusing on Anselm's definition of contemplation. For Aquinas, the non-objective vision of God, which he calls a beatific vision, is the ground for union with God. The very limitations of the intellect for Aquinas prove the need for beatific vision as the prerequisite for bridging the infinite gap between God and intellect. Throughout this investigation, we uncover the intrinsic Neoplatonism in the Middle Ages philosophers exhibited in their pursuit of God.

**KEYWORDS:** Denys, Eriugena, Anselm, Aquinas, darkness, Neoplatonism, intellect, Middle Ages, beauty, non-objectifying thinking.

---

## Introduction

Neoplatonic thought in the Latin Middle Ages traces its history to Augustine of Hippo's (354-430) appropriation of Plotinus' thought. Augustine's divine illumination, the relation between the One, God and beauty itself, among other themes,

played an integral role in influencing later Christian thought. Augustine's Neoplatonic sympathies are especially important for the Latin Middle Ages, considering Augustine wrote in Latin. The Eastern Church Fathers such as Origen of Alexandria (184-253) and Gregory of Nyssa (335-395) directly subsumed Neoplatonic thought since Greek was the *lingua franca* of the Eastern Mediterranean and Near East. In the Latin West, however, it was not until the fifth-sixth Century Pseudo-Dionysius the Areopagite (hereon Denys) and his Latin translator Eriugena (800-877) that Neoplatonism was absorbed into Latin Middle Ages thought. Thus, we take our starting point in this paper with Denys and his Neoplatonic pursuit of God. We show that Denys pursued God's divine darkness above the light, an expression meant to exemplify God's ineffable light and persistence outside the intellect. Denys' more overt Neoplatonic theme is God's manifestation of beauty in the world, a facet of divine illumination that draws all back to the One or God. In Eriugena's appropriation of Denys, darkness denotes God's creative action, which no intellect can apprehend. From this darkness, all intellects and the primary causes emerge, hence the impossibility of knowing God.

Eriugena's realisation here led to his sketching of the boundaries of the intellect. The result is the dialectical distinction between being and non-being, created and uncreated, as part of Eriugena's seminal work, the *Periphyseon*. Anselm reimagines Eriugenian darkness in the context of the nothing from the perspective of reason. Anselm's emphasis on the latter symbolises the beginning of scholasticism in the High Middle Ages. In Anselm, the nothing of God's creation is 'not anything' when considered by the intellect, but 'not nothing' from the perspective of God. The intellect cannot but remain blind to God's creative action. For Anselm, one's realisation of the limitations of the intellect and God's self-evident nature forms the ground of his Ontological Argument. While Anselm concludes that faith and prayer are the prerequisites for pursuing God, Aquinas grounds beatific vision as the foundation. Since God's unknowability is the starting point for the beatific vision, Aquinas sought to ground the infinite distance between God and the intellect in his cosmology. In so doing, Aquinas developed his beatific vision while appropriating core themes of Neoplatonism. In summary, this paper shows that despite the differing approaches to pursuing God in the Middle Ages, Neoplatonism was essential for developing the cosmologies found therein.

### **The Christianisation of Neoplatonism in the Early Middle Ages**

The Dark Ages is commonly understood to have succeeded the Fall of Rome, which began with the King of the Visigoths Alaric the I's sacking in 410 AD, culminating in the German chieftain Odoacer's disposal of the last Western Emperor of Rome,

Romulus Augustulus in 476 AD. The latter event symbolises the end of the Western Roman Empire for historians, leading to the loss of knowledge of the Ancients, i.e., sciences, philosophy, the overall collapse of post-Hellenic culture, and the transition to the Medieval period. However, some have characterised the encounter of the Visigoths with Christianity as the “Germanization” of the Early Middle Ages (Russell 1994). While Christianity developed further throughout the Middle Ages, Russell argues that the Indo-European warrior ethos preserved by the Germanic peoples throughout Late Antiquity and the early Middle Ages heavily influenced this development (Russell 1994, 118).<sup>1</sup> This event marks what Russell called the “Germanic Transformation of Christianity” following Rome’s 476 AD collapse. Amidst this transition towards the early Middle Ages, the pagan Neoplatonists faced pressure from the growing tide of Christianity. As Marinus records in his *Life of Proclus*, Proclus (412-485) considered the last Greek philosopher in the tradition of Plato’s Academy, left Athens for Lydia for a year following pressure from the Christians (Guthrie 1986, 30).<sup>2</sup> Despite the Germanic takeover of Rome, the pagan persecution persisted unabated. The Christianisation inevitably influenced – how and which way remains unclear – Denys, a Neoplatonising Christian student of Proclus. Eventually, the Neoplatonism that began with Plotinus (204/5-270) of the third Century AD was suffused with Christianity in Denys’ writings, with no shortage of scholarly coverage of this historical interpolation.<sup>3</sup> The *Corpus Dionysiacum Areopagiticum*, therefore, represents the Christianisation of Neoplatonism after the Fall of Rome.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> As Russell notes, despite the Germanic and Christian values being fundamentally opposed, the Christian missionaries sought to “redefine the Germanic virtues of strength, courage, and loyalty in such a manner that would reduce their incompatibility with Christian values, while at the same time “inculturating” Christian values as far as possible to accommodate the Germanic ethos and world-view” (Russell 1994, 120-21).

<sup>2</sup> Scholars note that notwithstanding Calcidius’ fourth or fifth-century translation of roughly two-thirds of the *Timaeus*, Plato’s dialogues were unavailable to the Latin West for around 800 years (Grant 2004, 93-4). It was not until Ficino’s (1433-1499) translations that Plato’s dialogues were available.

<sup>3</sup> Scholarly literature on Denys’ Neoplatonic influence on Christianity is extensive; for a few reference points, see Finan and Twomey, 1992, McGinn 1994 and Edwards, Pallas and Steiris, 2022.

<sup>4</sup> While some credence must be given to the earlier Church fathers, such as Augustine, Clement of Alexandria, and Origen, among others, Denys’ historical placement after Proclus and around the time of Justinian the Great’s closure of the Academy (529AD) is the more significant event. This concerns Denys’ historical placement at the culmination of Greek philosophy in Late Antiquity. As such, Denys’ writings appropriate core themes of Neoplatonism, from Plotinus to Proclus.

However, the subsequent proliferation of Denys' Christianised Neoplatonism throughout the Middle Ages is much more challenging to trace and understand.

Denys' Christianised Neoplatonism emerged perhaps for the first time in the Latin Middle Ages in John Scottus Eriugena, the first to translate Denys into Latin. Eriugena's Latin translation reached Anselm of Canterbury (1033-1109) and Thomas Aquinas (1225-1274), the latter guided primarily by his teacher Albert Magnus (1200-1280). Anselm's Neoplatonism may be more difficult to discern than Eriugena's, especially since the former did not cite Denys in his writings. However, Eriugena's translation had already circulated in the West for two hundred years when Anselm composed his *Proslogion*, which bears significant Neoplatonic elements (Andrus 2014, 270). Anselm's Neoplatonism was influenced by Denys and other Christian Neoplatonists' in a broader sense, unlike Eriugena's rather overt Neoplatonism, i.e., degrees of emanation, progressive negation, etc. Eriugena's cosmology was indubitably Neoplatonist, underpinning his elaborate quinary scheme distinguishing being from non-being and a fourfold division between created and uncreated. Anselm's Neoplatonism is more general in his adoption of hierarchical cosmology, whereby all beings derive their essence based on their participation in the Divine (Charlesworth 1979, 23-4). While Anselm lacks a systematic cosmology comparable to Eriugena, they both share the Neoplatonic ideal of the unity of philosophy and theology.

Aquinas' Neoplatonism resulted from his tutelage under Albert Magnus, adopting many ideas from his teacher, such as the Light of Glory (*lumen gloriae*), a Dionysian concept Magnus himself adopted (Blankenhorn 2015, xxvi).<sup>5</sup> Aquinas was also directly influenced by the Areopagite, with scholars showing that some 1702 citations to Pseudo-Dionysius are present in *The Summa Theologica*, with 899 specific references to the *Divine Names* (Torrell 2012, 25). Thus, along with Augustine, Denys was the other primary source for Aquinas' counterbalancing of Neoplatonism with Aristotle. Effectively, Neoplatonism, common to these Medieval thinkers, is traceable to the *Corpus Dionysiacum Areopagiticum*. Central to this Neoplatonism is the ineffability of God, whether described as incomprehensibility by Anselm (*Mon*: 36), the unknown by Aquinas (*Sum. Th.* I: Q12. A1-13) or unknowable by Eriugena (*Per.* II: 525a). While Dionysius radicalises the unknowability of God as the "darkness of unknowing [γνόφον τῆς ἀγνώσιμας]" (*My. Th.* 1001a), what remains central to all the Medieval thinkers in question is the contemplative pursuit of God's ineffability. In other words, all see philosophy answering Plotinus' question: "what craft or procedure or practice will lead us up to that place where we

---

<sup>5</sup> As Blankenhorn added, the proximity of Aquinas' exposition to Albert's *Commentary on the Pseudo-Dionysius' Mystical Theology* is striking (Blankenhorn 2015, 466-67).

must journey? (*Enn.* 1 (20) §1.3.1: [1]). However, the philosophical approach to pursuing God varies from one thinker to another. By observing these divergences, insight into the transformation of Neoplatonic thinking comes into clear view over some six hundred years by the time of Aquinas. Unless observed closely, the Neoplatonism of the Middle Ages may appear unrecognisable in Aquinas' writings. We begin by ascertaining a few central features of Denys' Christianised Neoplatonism to make this transformation recognisable.

### Denys' Contemplation of Darkness

It is important to note that Denys's poetised language is crucial to his philosophy and has proven enormously influential on the Christian tradition.<sup>6</sup> Denys' language aims to reflect God's self-separation as perfectly intertwined with beauty (Sammon 2014, 198). By separation, Denys means the feature of God that is unique to God alone. Thus, beauty is the defining feature guiding one's pursuit of God since the world must be "hailed as wise and beautiful because beings which keep their nature uncorrupted are filled with divine harmony and sacred beauty" (*Div. Na:* 592A). Denys' pursuit of God is a progressive removal of that which is not God or beautiful, a process he describes by reforming Plotinus' statue metaphor: "We would be like sculptors who set out to carve a statue. They remove every obstacle to the pure view of the hidden image, and simply by this act of clearing aside they show up the beauty which is hidden (*My. Th:* 1025A-B)."<sup>7</sup> The statue represents Denys' apophatic process, whereby the ascending negations aim towards God's unknowability: the "darkness so far above Light" (*My. Th:* 1025A). Paradoxically, Denys correlates 'darkness above the light' with the "darkest darkness [ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ]" beyond all Beauty (*My. Th:* 1000A). This apophaticism conflates two

---

<sup>6</sup> Some passages inspired entire treatises, such as the anonymously composed fourteenth-century treatise *The Cloud of Unknowing* that "can be seen as just as significant in the history of the development of Dionysian influence as the leap from Greek to Latin in the schools of the Latin West in the early Middle Ages" (Tyler 2022, 466-67).

<sup>7</sup> Plotinus' metaphor is as follows: "How, then, can you see the kind of beauty that a good soul has? Go back into yourself and look. If you do not yet see yourself as beautiful, then be like a sculptor who, making a statue that is supposed to be beautiful, removes a part here and polishes a part there so that he makes the latter smooth and the former just right until he has given the statue a beautiful face. In the same way, you should remove superfluities and straighten things that are crooked, work on the things that are dark, making them bright, and not stop 'working on your statue' [πασηι τεκταίνων τὸ σὸν ἄγαλμα] until the divine splendour of virtue shines in you, until you see 'Self-Control enthroned on the holy seat' [σωφροσύνην ἐν ἀγνώι βεβῶσαν βάθρωι] (*Enn.* 1 (36) §1.6.9: [7-15]).

essential features of Denys' pursuit of God: God's unknowability and the darkness beyond all beauty. Denys' discourse on beauty is a matter of contention, with some directly equating Denys' God with beauty to distinguish his Neoplatonism from Plotinus and Proclus (Sammon 2014, 191-203). While this is a position worth considering, we must assume that Denys correlates God's being 'beyond all Beauty' with hidden darkness (σκότος ἀποκρυφῆν αὐτοῦ), the topic of the opening chapter of his *Mystical Theology* (1000A). Apart from 'darkness' signifying the occluded nature of God's beauty, it also represents the arduous process of pursuing God.

Denys adopts the Platonic ladder of negations to expound upon this difficult voyage leading to God: "That is why their preference is for the way up through negations [...] Such a way guides the soul through all the divine notions [...] the soul is brought into union with God himself (*Div. Na*: 981B)." For Denys, negations that move closer to God follow the formula of the less-knowable, the more beautiful, "for any thinking person realises that the appearances of beauty are signs of an invisible loveliness" (*Cel. He*: 121D). Invisibility again touches on the theme of hidden darkness that becomes increasingly more pronounced the further one advances by negation. Williams explained that despite Denys using darkness as a pervasive metaphor, "the end of union is not discontinuous with the way" (Williams 2000, 73). Effectively, contemplative work is needed to reach God, following the Neoplatonic hierarchy, particularly of the Proclean variant. The darkness beyond the light exceeds all contemplation, albeit necessitated by contemplation paralleling Proclus' distinction between One and Intellect, the former being beyond all thinking. As Denys elaborated in the *Divine Names*, God is "above and before perfection, and we posit intangible and invisible darkness of that Light which is unapproachable because it so far exceeds the visible light" (*Div. Na*: 869A). Denys, this way, explained that the "more we take flight upward," we will eventually "plunge into that darkness which is beyond intellect" (*My. Th*: 1033B).

Carabine describes the Dionysian soul's plunge into darkness as the literal "movement of *ekstasis*, and corresponds to the loving *ekstasis* of God in his bountiful procession into all things" (Carabine 1995, 296). Denys' contemplation is apophatic and hierarchical, both being the prerequisite for union with God: "The thoroughness of sacred discipleship indicates the immense contemplative capacity of mind" (*Cel. He*: 121D-124A). This contemplation denotes the boundary between knowing and unknowing, intellection and union (Carabine 1995, 296). However, by focusing on Denys' apophaticism, further parallels with Neoplatonism emerge. Contemplation is a product of the Intellect; although it represents the pinnacle of all thinking, it is an entirely self-sufficient whole beyond time and separation. Following Proclus' scheme in the *Elements of Theology*, Denys is consistent with propositions nine and ten, that the Intellect is self-sufficient (αὐτάρκης) but

inferior to the unqualified Good (ἀπλῶς ἀγαθόν) (*El. Th.*: 9-11). In *Celestial Hierarchy*, Denys appropriates this Proclean insight in a Christian tone, describing the 'first beings' as 'contemplative' in their natural inclination towards God (*Cel. He.*: 208B-C). Here, Denys makes the crucial connection to beauty; the penultimate action of the first beings (*qua* Intellect) represents the "superior light beyond any knowledge and because they are filled with a transcendent and triply luminous contemplation of the one who is the cause and the source of all beauty" (*Cel. He.*: 208C).

By following this Proclean pattern, Denys advanced a Neoplatonic hierarchy with an ineffable darkness at the apex. Contemplation naturally belongs to this ascending cosmology in its role of receiving God's beauty. Contemplating God means to pursue the ineffable darkness. As such, contemplation and God's beauty dissipate upon reaching God's unknowable darkness. In other words, Denys saw contemplation as the starting point of pursuing God with beauty as the guide. Again, this beauty-guided contemplation remains apophatic in its pursuit of God. While Denys seldom used the term philosophical contemplation or speculation in conjunction with contemplation, he described in *Letter Seven* that true philosophy is the reception of the "wisdom of God" that uplifts one to God (*L. VII.*: 1080B).<sup>8</sup> Denys repeated a similar sentiment in *Letter Nine*, describing the dual aspect of theology as the 'inexpressible' bound with the 'articulate,' i.e., philosophic (*L. IX.*: 1105D).<sup>9</sup> As with the pagan Neoplatonists and consistent with the later Medieval thinkers, Denys did not separate philosophy and theology but saw a natural union. However, in its Christian rendition, Denys' God takes a more uniform character than the Neoplatonist One, although it remains closely aligned ontologically. Denys' ontology is then reimagined by Eriugena, to whom we now turn.

### Eriugena's Darkness of God's Light

While we cannot know whether Eriugena read Plotinus and Proclus directly, among other pagan Neoplatonists, he does cite Plato's *Timaeus*, showing likely exposure to Calcidius' *Latin* translation (*Per.* I: 476C). Eriugena's hierarchical cosmology is a highly developed Neoplatonism where an unknown God transcends the

---

<sup>8</sup> *Letter Seven* is addressed to Polycarp, a hierarch, regarding a discussion with Apollonides, a sophist. Denys counsels not to refute his opinions but to establish the truth as clearly as possible and let his explanations stand for themselves. There are references to the Mithraic cult and various Christian miracles.

<sup>9</sup> *Letter Nine* is directed to Titus, a high-ranking ecclesiastical leader. The text discusses the symbolic meaning of the mixing bowl, food and drinks as representations of spiritual sustenance.

zenith. Furthering Denys' design, Eriugena's God's self-creates in "darkness," inaugurating the fundamental distinction between being and non-being. As Carabine notes in her seminal work on Eriugena, the latter frequently used the 'unapproachable light of divine glory' in *Tim.* 6:16 and the 'darkness as light' *Ps.* 139:12 to support Denys' equating God's darkness with an ineffable light (Carabine 2000, 118). God's act of self-creation is, in other words, a move from darkness to light, the dark reflecting the ineffable light that only appears dark due to its transcendent intensity (Carabine 2000, 34-5). Furthermore, 'outflowing' (*exitus*) comes with the 'return' (*reditus*), a strictly Neoplatonic principle more pronounced in Eriugena than Denys. Nevertheless, the procession of intelligibility mirrors Denys' characterisation, particularly the emergence of all intellects from God's darkness as the source.

In Book II of the *Periphyseon*, Eriugena dialectically unfolds Denys' darkness, whence the primary causes (*causae primordiales*) emerge, and no intellect can penetrate. Eriugena here resembles Denys' writings by being poetic and cryptic, making the arguments challenging to decipher. One selection, however, conveys the *causae primordiales* place in Eriugena's cosmology clearly:

Is it not most appropriate that they should be called by the Holy Spirit by the name of a dark abyss [*tenebrose abyssi*]? For they are called "abyss" on account of their unfathomable depth and their infinite diffusion through all things, which is perceived by no sense (and) comprehended by no intellect; and they have earned the name of "darkness" because of the ineffable excellence of their purity. For even this sensible sun often brings darkness upon those who look into it, since they are unable to face its excessive brilliance. Thus there was darkness over the abyss of the primordial causes. For before they entered into the plurality of the spiritual essences no created intellect could know of them what they were, and darkness is still over this abyss [*Tenebrae itaque erant super causarum primordialium abyssum*] because it is perceived by no intellect except that which formed it in the beginning. But from its effects, that is, from its processions into intelligible forms it is known only that it is, but not understood (as to) what it is (*Per.* II: 550C-551A).

The *causae primordiales* emerge out of darkness through the outflowing of beings – all the while remaining incomprehensible, whether to the senses or intellect. The facing of the sun, perhaps an analogue to Plato's cave allegory, is Eriugena's distinction between the emergence of light and the source itself, the latter being unseeable. Eriugena also parallels Denys' ineffable light, which appears 'dark' in comprehension. Hence, Eriugena described the imperceptible outflowing of the primordial causes as the 'darkness over the abyss'.

Thence, in a dialectical process of questions and answers with regular reference to biblical scripture, Eriugena explains that the primary causes of all beings proceed into the beings they cause without departing from the “Wisdom of the Father” that is, “invisibly by being eternally concealed in the darkness of their excellence” (*Per.* II: 552A). We gather from this that Eriugena’s *causae primordiales* are the first ‘manifestation’ out of the unknowable darkness. The fundamental dichotomy in Eriugena’s explication exhibits the boundaries of dialectics, but, more importantly, contemplation cannot revert itself to exceed itself. In other words, the intellect is ultimately posterior to the primary causes whence it emerges. The dark abyss precedes all intellect and, thus, is inaccessible by contemplation, whether through dialectics or otherwise. Like Denys, who distinguishes between darkness and intellect, Eriugena mirrors Proclus’ distinction between the unparticipated One and all unities that arise posterior to the One (*El. Th.*: 23-24). Eriugena followed by mapping the contours of the intellect through five modes of being and non-being. The first and most fundamental mode represents the distinction between God and all else, the former being “known not as to what it is but as to that it is” (*Per.* I: 443C).<sup>10</sup> While the five modes draw the boundaries of intellect, the distinction between being and non-being itself demonstrates thinking’s limitations.

Eriugena repeats this formula throughout his cosmology, which he used to construct his so-called division of nature (*natura*), hence the title *Peryphyseon*.<sup>11</sup> Eriugena effectively elaborates further than Denys by insisting that all intelligibility is founded on the bedrock of being and non-being, meaning that even the earth is unknowable. A prominent example Eriugena gives is between the “mystical invisible earth [*mystica illa terra invisibilis*]” and the “dark intelligible abyss [*tenebrosa abyssus*]” of the primordial causes (*Per.* II: 551A). The latter denotes the utter incomprehensibility given its persistence outside of the intellect. Eriugena unveils his *natura* by describing the function of ‘mystical earth’ as obscuring “the primordial causes of the corporeal creature not yet manifest by any light of colour (or) distinction of forms (and) moreover surpassing even the purest intellects” (*Per.* II: 550b). This distinction signifies the third mode of being and non-being, the oppo-

---

<sup>10</sup> Eriugena further delineates a ternary hierarchy of participation in God, who is the One Cause of all things (*Per.* III: 622C-623C).

<sup>11</sup> *Peryphyseon* is a creation of later scholars, derived from Greek to reflect the content of Eriugena’s work. The original Latin title is *De Divisione Naturae* (On the Division of Nature). The term *Peryphyseon* itself is a compound word, with *peri* (περί) meaning around or concerning and *physeon* (φύσεων) from *physis* (φύσις), meaning nature. Thus, *Peryphyseon* can be loosely translated as “concerning nature” or “on the division of nature,” which aligns with Eriugena’s cosmology and the division between the created and the uncreated.

sition between the natural world and the “most secret folds of nature [*in secretissimis naturae sinibus*] which precede them” (*Per.* I: 444C). One may perhaps see echoes of Heraclitus here: “Nature loves to hide [*φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*]” (Kahn 1979, 32-3). In any case, Eriugena sought to advance fundamental oppositions to convey the limitations of the intellect, which is nonetheless indispensable for pursuing God. The intellect’s limitations come with his fourfold division of *natura*: created and creates, created that creates, created that does not create, and the uncreated that does not create (*Per.* I: 442a). Here, the opposition is between the created and the uncreated, with two intermediary principles: nature and intellect.

Given that the intellect cannot reach God and the return process is fundamental to Eriugena’s cosmological order, one must consider that reaching God involves abandoning thinking at some point. The difficulty of this pursuit is, like in Denys, accepting the decisive gap en route to God’s unparticipated nature. Despite not having a ‘causal’ relation to the world, God somehow gives rise to all things:

He is created by Himself in the primordial causes and becomes the beginning of all essence [...] descending from the primordial causes which occupy a kind of intermediate position between God and the creature, that is, between that ineffable superessentiality [*ineffabilem superessentialitem*] which surpasses all understanding and the substantially manifest nature which is visible to pure minds, He is made in their effects and is openly revealed in His theophanies [*theophaniis*] (*Per.* III: 683A-B).

Eriugena uses the term *theophaniis* in pursuing God, drawing on Denys’ approach to discuss the *ineffabilem* of God. Harking back to Denys, one cannot know God through the intellect but through God’s divine manifestations θεοφάνεια (*Div. Na:* 869C-D).<sup>12</sup>

For both, all oppositions only reinforce the prerequisite for theophany. The only way to God’s transcendence beyond all dichotomies is through God’s infinite manifestations: theophanies.

Then we shall not see God Himself in Himself, for not even the angels do so — since this is impossible for every creature. For “He alone”, as the Apostle says, “possesses immortality and dwells in inaccessible light —”; but we shall contemplate certain theophanies which are made in us by Him (*Per.* I: 448C).

---

<sup>12</sup> Theophany comes from the Ancient Greek words θεός, meaning god, and φαίνειν, meaning to show or appear. Thus, θεοφάνεια translates to the appearance of a god or god showing. *Theophaniis*—the plural form—refers to instances where God reveals himself to a person or group of people through many appearances.

Only by meditating (*medietas*) upon God's theophanies are we effectively returning to God, enacting the cosmological order as Eriugena described. While this may give some precedent to human will, the entire process is the manifestation of God's hiddenness *occulti manifestatio* (Carabine 1995, 360). As Carabine adds, the emergence of being out of the darkness of God is implied: "The paradox of creation is that the original darkness of God, which is no thing, becomes light, becomes some thing. God's fullness above being is the "nothing" that is the negation of something, but through its becoming, it becomes the negation of the negation: the divine nature becomes "other" than itself: God becomes not-God through the process of *ex-stasis*, literally, God's *going out from God*" (Carabine 2000, 35).

Thus, the five modes of being and non-being delineate the threshold of contemplation in pursuing God. The fifth mode decisively distinguishes between the human being's divine image *qua* reason and sin; the latter results in the renouncing the former and "deservedly lost its being and therefore is said not to be" (*Per.* I: 445A). Said differently, the human being's capacity to reason emblemises the image of God and so must be exercised free from sin. Therefore, faith is the missing link for understanding contemplation concurrently with theophany: "those who in the first man were lost and had fallen into a kind of non-subsistence God the Father calls through faith" (P.I:445C-D). Faith and reason must be practised together for the reception of God's theophanies, thereby completing Eriugena's philosophy. By appropriating Denys' θεοφάνεια, Eriugena's theophany becomes the preeminent approach for pursuing God (Grigoras 2020, 297). Creation would be incomprehensible without theophany, with no possibility of union with God. Akin to the faithless or sinner, human beings become non-being without theophany. This way, Denys' formula is revised with the ineffable darkness preceding God's creations, incurring a comprehensive metaphysic. From a strictly rational or perhaps secular perspective, Eriugena and Denys see the highest act of thinking as meditating upon this ineffable darkness. However, only with faith can we understand the connection of God's darkness with theophany. It is not until three centuries later, at the beginning of the High Middle Ages that reason will be approached differently.

### Anselm's Turn to Reason

As covered earlier, 'The Father of Scholasticism' Anselm was likely influenced by Denys and Neoplatonism. However, despite no textual evidence linking Eriugena with Anselm, we know Anselm's circle was aware of Eriugena's work (Moran 1989, 272). Although generally consistent, Anselm's approach to God's unknowability is not as systematic as Eriugena's. Some even consider Eriugena's discussion of darkness in the *Periphyseon* a prominent influence on Anselm's formulation of 'the

nothing,' specifically in the context of *ex nihilo* (Moran 1989, 228). Anselm mentions the nothing more than 124 times through chapters three to nineteen alone, an average of more than seven times per chapter (Novak 305, 2008). Before discussing the nothing, Anselm's strategy was clear: to prove one supreme nature among all things. This pursuit of the supreme nature in God necessitates Anselm's commitment to exploring faith; hence, he described the aim of the *Proslogion* as: "faith seeking understanding [*fides quaerens intellectum*]." By setting the stage in the *Monologion*, Anselm opened the first chapter with the argument: "That there is something that is best and greatest and supreme among all existing things" (*Mon*: 1), showing his commitment to proving God's existence. From hereon, all cosmological arguments Anselm advanced were consistent with God's supreme nature.

The role of reason is a feature of Anselm's investigations that Aquinas will later resemble, which distinguishes both from Eriugena and Denys. For Anselm, God's existence can be proven by "reason alone," even if one is "moderately intelligent" (*Mon*: 1). While Anselm conceded many proofs of God through reason, in the first chapter, he described the 'easiest way' as follows: "it is certain that all goods, if they are compared to each other, are either equally or unequally good, it must be that they are all good through something that is understood to be the same in diverse good things, even though it seems that sometimes different goods are said to be good through different things" (*Mon*: 1). The prominent feature of this argument that brings Anselm closer to Eriugena and Denys is the Platonic idea of goods existing *through* something. Hence, Anselm considers that no one doubts that all goods exist through one Good, which "he alone is good through himself," a good which no other is equal to or greater than (*Mon*: 1). In essence, Anselm's supreme Good does not just draw on the Platonic Good, but also Plato's "created order imaging an uncreated order" (Hogg 2016, 76). Based on his Platonist predisposition, Anselm establishes the one source for all good in the world that all can understand.

Anselm further elaborates upon this proof of God in three subsequent chapters, culminating in the fourth chapter, where he surmised that the supreme Good is "good and great through himself" (*Mon*: 4). In his translation of Proclus' *Elements of Theology*, Dodds found another important Platonist (or Neoplatonist) parallel; that Proclus' proposition 22: "All that exists primitively and originally in each order is one and not two or more than two, but unique" resembles Anselm's argument in chapter 4: "On the same thing" (*El. Th*: 210). In brief, Anselm's one supreme being can only be truly good through itself, echoing Proclus' argument that there cannot be a multitude of first causes ἀρχῆ. Early twentieth-century French scholars suggest seeing such examples as a link between the Neoplatonists, Plotinus, Proclus, Eriugena, St Augustine and Anselm (Charlesworth 1979, 24). Others insist Anselm's Neoplatonism is of an Augustinian variety (Rogers 1997). Influences aside, from

chapter three onwards, Anselm begins working out the Neoplatonic idea of how beings exist through the supreme good while the supreme Good exists through itself.

In so doing, Anselm's description of the supreme Good unravels the function of 'the nothing' and its relation to God. Anselm's realisation of the complexity of understanding God's creation *ex nihilo* later motivated his celebrated Ontological Argument. Before we get to the latter, we turn to the third chapter of the *Monologion*, where Anselm describes a relatively simple view reminiscent of Eriugena's distinction between being and non-being:

For every existing thing exists either through something or through nothing. But nothing exists through nothing [*nihil est per nihil*]. For it is not so much as conceivable that any existing thing does not exist through something. So whatever exists, exists through something. Since this is so, either there is one thing, or there are several things, through which all existing things exist (*Mon: 3*).

Here, we can focus on the phrase "nothing exists through nothing," which Anselm resounds in chapter eight: "Nothing comes from nothing [*de nihilo nihil*]" (*Mon: 8*). While such discussion of the nothing may sound nonsensical, as Anselm later admits, he nonetheless explains its importance for determining God's creation. Anselm's tentative solution is to consider that God created beings from 'not anything,' that is, they were nothing before emerging into being (M.8).

It is not until the following chapter that we see the parallels with Eriugena's darkness:

Therefore, it is clear that the things that were made were nothing before they were made, in the sense that they were not what they now are [*non erant quod nunc sunt*] and there was not anything from which they were made [*nec erat ex quo fierent*]. Nonetheless, they were not nothing with respect to the reason of their maker, through which and in accordance with which they were made (*Mon: 9*).

Darkness for Eriugena and Denys symbolises the Intellect's lack of ability to penetrate beyond itself into God's creation. While not adopting the darkness theme, Anselm stressed that beings created were not a 'nothing' for God, but only nothing when considered by intellect, that is, 'not what they now are.' In other words, like the darkness obscuring God's creative power, *apropos* Eriugena and Denys, God's action is ineffable only insofar as we seek to understand it through reason. Again, Anselm's God is inaccessible directly but indirectly knowable *per aliud* (Visser and Williams 2009, 118-21). By direct inaccessibility, the not-nothing represents God's unpenetrable mystery outside the bounds of the intellect.

However, God's 'not-nothing' is not inaccessible just because it is beyond the power of the intellect; as Anselm writes in chapter nineteen, "if this interpretation of 'nothing' that I have offered is carefully examined, it is most truly concluded that neither something nor nothing either preceded or will follow the supreme essence and that nothing existed before it or will follow it" (*Mon*: 19). Anselm's God persists beyond all dichotomies, including between something and nothing. We are now better positioned to recognise the Neoplatonic theme in Anselm's Ontological Argument:

Now we believe that you are something than which nothing greater can be thought [*aliquid quo nihil maius cogitari possit*]. So can it be that no such nature exists, since "The fool has said in his heart, "There is no God'?" But when this same fool hears me say "something than which nothing greater can be thought [*aliquid quo nihil maius cogitari potest*]," he surely understands what he hears; and what he understands exists in his understanding, even if he does not understand that it exists [in reality] (*Pro*: 2).

Here, we must focus on what Anselm means by the fool's understanding that which 'nothing greater can be thought.' The crucial point is not that the fool grasps (in understanding) the greatest thing that can be thought, i.e., God, but rather understands the limits of understanding for which God transcends. In other words, that 'which nothing greater can be thought' *belongs* to the fool's understanding and, by correlation, all intellect.<sup>13</sup> It is important to note here that Anselm's argument was not intended solely as argumentative proof of God but a reflection on how God became self-evident to him.<sup>14</sup> Aquinas systematically develops this 'belonging' as we will soon see, but Anselm's reason must be explicated further.

---

<sup>13</sup> Anselm advanced a Neoplatonic conception of the Intellect, in that one human being is representative of all human beings on the intellectual level, which in turn is subordinated to God: "For they do not yet even understand how the plurality of human beings in the species are one human being. How, then, will they comprehend how the plurality of persons in that most hidden and most exalted nature [*secretissima et altissima natura*]—each of whom individually is perfect God—are one God?" (*Ep. Div.* I: 10).

<sup>14</sup> Williams described Anselm's discovery of the Ontological Argument during the years of 1077-1078 as follows: "What he wanted was a single argument that would do everything at once: one argument that 'would by itself be enough to show that God really exists...and whatever we believe about the divine nature'. He became obsessed with the struggle to find this single argument: sometimes success felt just out of reach, sometimes the whole project seemed hopeless. The thought hounded him, try as he might to banish it; he lost his appetite, couldn't sleep, and was too distracted to pay attention during the Daily Office—surely a sign that the whole enterprise was a temptation from the devil. At last, however, the argument came to him (during the Daily Office)" (Williams 2022, 38).

Anselm's innovative use of reason perhaps earned him the title of the inaugurator of scholasticism and a vital figure of the High Middle Ages. While understanding God cannot be achieved solely by reason, this limitation became the ground for all reason in Anselm. In other words, all human beings intuit the limitations of their intellect. The bifurcation between the unknowability of God's creation and the intellect that Eriugena and Denys see as a cosmological imperative – Anselm narrows down as intrinsic to human reasoning. As Anselm noted in *The Letter on the Incarnation of the Word*, the *Monologion* and *Proslogion* aimed at proving God's existence through necessary reason independent of the authority of scripture (*Ep. Div.* VI: 20). Despite this, understanding of the limitations of the human intellect remains insufficient:

There is no room for doubt about what I say: one who has not believed [*non crediderit*], will not understand [*non intelligent*]. For one who has not believed will not experience [*non experietur*], and one who has not experienced will not know [*non cognoscet*] [..] not only is the mind forbidden to rise to understanding higher things apart from faith and obedience to God's commandments, but understanding once granted is taken away and faith itself is destroyed if one does not take care to preserve a good conscience (*Ep. Div.* I: 8-9).

Hence, in line with his predecessors Denys and Eriugena, Anselm affirmed the place of faith and commitment to spiritual practice. In spiritual practice, Anselm aimed to unite faith together with reason to venerate the beauty of God's creation in prayer (Hogg 2016, 31). To be clear, while Anselm elevated the powers of reasoning within the theological context, he nonetheless maintains that all this is for naught should one reason without faith: “that no one will venture to investigate the most exalted questions concerning the faith before he is ready—or so that if he does venture to do so, the difficulty or impossibility of understanding them will not dislodge him from the truth to which he has held fast by faith” (*Ep. Div.* I: 10).

### Aquinas' Beatific Vision

Aquinas agreed with Anselm that proof of God is attainable through reason alone, and he also adopted Denys' characterisation of the beauty intrinsic to contemplating God's creative power. Aquinas accepted Denys' conflation of beauty and goodness with God as the most beloved (*Sum. Th.* III: Q98.A5.arg.1) and repeated the latter's characterisation of God: “God is not something existing; but He is rather super-existence, as Dionysius says. Therefore God is not intelligible; but above all intellect” (*Sum. Th.* I: Q12.A1.arg.3). In so doing, Aquinas compounded an increasingly intensifying contemplation of God with an escalating apprehension of

beauty. Thus, Aquinas' Neoplatonic imperative is clear: contemplation draws one toward the beauty of God. By drawing on Aristotle, Aquinas saw the intellect as the most divine aspect of human beings and as something that must be exercised to the greatest of our abilities (*Met.* [7].1177b29-31). In other words, for Aquinas, accepting the limitations of reasoning and affirming God signifies the starting point for union with God. Anselm's proof of God can only be fully actualised through overcoming the intellect in beatific vision.

To understand the role of beatific vision, Aquinas outlined the limitations of the intellect:

Further, there must be some proportion between the knower and the known, since the known is the perfection of the knower. But no proportion exists between the created intellect and God; for there is an infinite distance between them. Therefore the created intellect cannot see the essence of God (*Sum. Th.* 1: Q.12.A.1.arg.4).

For Aquinas, contemplation must supersede itself to overcome this infinite distance, achievable only in the beatific vision of God, a non-objectifying thinking rooted in Neoplatonism that Aquinas sought to develop throughout his *Summa Theologica*. For this reason, Aquinas thought cosmology necessary; one must understand the implications of the intellect's limitations within the broader perspective of the cosmos.

Aquinas presented his Neoplatonic angle in his commentary on the *Book of Causes*, a Latin translation of the Arabic *Elements of Theology*.<sup>15</sup> The intellect's limitations show that God does not mix with his creations – meaning God's unity never weakens irrespective of emanation:

Hence it does not act through any additional relation or disposition through which it would be adapted to and mixed with things. And such a "relation [*habitus*]" is called here a *connecting link* [*continuator*] or mediating thing [*res media*] because through such a disposition or relation an agent is adapted to a recipient, and is in a certain sense a mediating thing between the essence of the agent and the patient itself. So, because the first cause acts through its being, it must rule things in one manner, for it rules things according to the way that it acts. Hence it is clear that its rule is the best and the most beautiful [*est optimum et pulcherrimum*] (*Ldc. Exp.* Pr.20. 12-21).

---

<sup>15</sup> Aquinas was the first to identify the *Book of Causes* with Proclus' *Elements of Theology*, a product of an anonymous Arabic author's recycling with some original ideas. Aquinas wrote his *Commentary on the Book of Causes* in the early months of 1272, towards the end of his life, showcasing his Neoplatonic philosophy as an interpretative lens through which his metaphysical framework can be understood.

The first cause does not act through relation since that would imply a mixture; instead, the first cause's action mediates between the agent's and recipient's essence. Therefore, the first cause remains 'within itself' as this mediation's best and most beautiful rule.

From Aquinas' understanding of mediation remaining within itself, we may infer, among other reasons, why he described Anselm's proof of God as insufficient on five occasions (Cosgrove 1974, 513-14). While Anselm's intellect knows its limitations, this does not imply that the intellect can apprehend God's 'divine rule.' For Aquinas, the divine rule of God is not subject to any contemplative process; the pursuit of truth "has no place in God." Instead, the intellect that attains the "form of truth, does not think, but perfectly contemplates the truth. Hence, Anselm takes "thought" in an improper sense for "contemplation" (*Sum. Th. I: Q34.A1.ad.2*). Aquinas has a purified intellect in mind, not the abstraction of ideas or concepts. Gorman explains that Aquinas' purified intellect is the divine truth of Christ's beatific vision, which is as complete as any human knowledge could allow; it is a "full infused knowledge, and full acquired knowledge" (Gorman 2012, 430-1)." This acquired knowledge serves as the platform for beatific vision.

Thus, in virtue of his humanity, Christ's beatific vision became what Aquinas deemed the highest form of truth attainable by man:

besides the Divine and uncreated knowledge in Christ, there is in His soul a beatific knowledge, whereby, and things in the Word; and an infused or imprinted knowledge, whereby He knows things in their proper nature by intelligible species proportioned to the human mind (*Sum. Th. III: Q9.A3.co.1*).

Aquinas appropriates Anselm, Denys and Eriugena by focusing on Christ's beatific vision. The person of Christ in incarnation reflects God's earthly truth, an incarnation of beatific knowledge. Hence, one must emulate Christ's beatific vision in pursuit of God. Aquinas thus draws from the Christian narrative, especially the incarnation of Christ, to enforce his Neoplatonism concurrently with his theory of beatific vision. As Blankenhorn explains, Aquinas compared the human being "with the Proclan-Dionysian notion of the "boundary creature," a being on the frontier between the material and immaterial realms" (Blankenhorn 2015, 222).

According to Neoplatonic hierarchical cosmology, humans hold the potential for beatific vision, albeit to varying degrees of potentiality. The human being can refine the intellect and impart greater power to the soul's vision of the divine in nature, humanity, and Christ (Llizo 2019, 20). Hence, Aquinas' contemplation is a progressive hierarchy in the tradition of Neoplatonism and Platonism more generally. Aquinas is, however, explicit regarding his Christian commitments, namely,

the confluence of suffering and progress. Further, the human being's emulation of Christ's beatific vision is suffering, which springs "from Christ's active intellect, which is natural to the human soul" (*Sum. Th.* III: Q9.A4.co.1).<sup>16</sup> Therefore, it is here that Aquinas' break with Anselm is most apparent. Anselm's natural awareness of the limitations of the intellect must include the simultaneous awareness of the beatific vision of the soul for Aquinas. Aquinas' awareness is the awareness of Christ's divine knowledge of the soul that is natural to us all. In other words, just as the intellect's limitation is intrinsic to the human being, beatific vision is 'natural' to the human soul. Therefore, contemplating God in unison with faith consummates in a non-discursive vision of God. Suffering reflects the contemplative struggle for the beatific vision of God, a debt Aquinas owes to Neoplatonism. Hence, Aquinas' purified intellect of the beatific vision reflects a Neoplatonic 'simple insight' *intuitus simplex* (Nieuwenhove 2017, 39).<sup>17</sup>

In sum, Anselm advocated prayer and theophany to overcome thinking but did not explicitly ground them in a cosmology compared with Aquinas. The intellect that affirms God must include the pathway to a simple and non-discursive beatific vision. The human being is inextricably bound to God through the intellect; God's infusion of the theological virtues directs the human being to God as the beatifying end (Wawrykow 2012, 287-88). In other words, Aquinas' pursuit of God is predicated by the simple intellect, which is to be exercised or 'suffered.' The perpetual struggle mediated by human weakness "does not entail a cosmic fallenness from pure unity, but the way of life that God's wisdom assigns to us" (Blankenhorn 2015,

---

<sup>16</sup> Aquinas explained by citing the Hebrews 5:8: "Son though he was, he learned obedience from what he suffered" (*Sum. Th.* III: Q9.A4.s.c.1). This notion parallels Denys' description of 'suffering' the sacred scriptures, as he claimed the author of the *Elements of Theology* had done: "I have said enough about this elsewhere and my famous teacher has marvelously praised in his *Elements of Theology* whatever he learned directly from the sacred writers, whatever his own perspicacious and laborious research of the scriptures uncovered for him, or whatever was made known to him through that more mysterious inspiration, not only learning but also experiencing [παθῶν] the divine things" (*Div. Na:* 648B). The author here is named Hierotheus, but this is likely a pseudonym for Proclus.

<sup>17</sup> Here, Aquinas' reference is to both Aristotle's *On The Soul* ([4].429b22-27) and numerous references in Neoplatonism, i.e., *Enn.* 2 (12) §2.4.2:[5-8]. One passage in Proclus' *Commentary on Parmenides* is particularly noteworthy: "The one is like intellect, for it belongs to intellect to contemplate Being since primary being is the object of the highest intellect; the other is like science, for it is its function to consider contradictories together and to admit the true and reject the false. One of them has "advanced proofs in beautiful and goodly fashion," and he who has been led up to real Being itself necessarily has his soul filled with the beauty and goodness there; and this is the "beautiful and goodly fashion"" (*Parm. Com.* 704-705).

223). Suffering is incumbent upon human beings' intellectual power, reflecting the struggle for the beatific vision of God. In this way, Aquinas advanced further than his predecessors in pursuing God. Aquinas' beatific vision represents the human being's direct access to God "without mediating theophanies" (Blankenhorn 2015, 299). While God's essence remains beyond reasoning or contemplation, for Aquinas, God's beauty nonetheless incites human beings' natural desire to pursue God. Hence, Aquinas' non-discursive culmination of thinking reflects the most divine aspect of the human being, an Aristotelian insight coupled with a Neoplatonic emanationism.<sup>18</sup>

### Conclusion

The *Corpus Dionysiacum Areopagiticum* instigated the beginning of philosophical theology in the Middle Ages. It reached its apotheosis in Aquinas, a key figure immediately preceding the separation of philosophy and theology (Kerr 2002, 93). This paper observed the varied approaches to pursuing God between Denys and Aquinas, including Eriugena and Anselm as intermediaries. Our investigation shows a decisive philosophical shift from the Early Middle Ages (476-1000 AD) to the (1000-1300 AD) Higher Middle Ages. Despite the transformation over several centuries, core Neoplatonic themes remained consistent. Most importantly, overcoming the intellect to reach God was essential to all thinkers despite differing methods. With Denys' contemplation of darkness, apophaticism is advanced, carving away what is not beautiful and, by correlation, not God. In following a Platonic ascent, for Denys, the higher the climb, the less is known and the more beautiful; the process is simultaneously hierarchical and negative.

Eriugena is mostly consistent with Denys, although signs of scholasticism virtually nonexistent in the latter emerge in the former. Eriugena systematically developed his cosmology based on Neoplatonism, including expanding on Denys' darkness to draw the boundaries of the intellect. In so doing and using dialectics, Eriugena drew from Christian theology and Neoplatonic philosophy, with the dichotomy between being and non-being holding a central place in his thought. For Eriugena, the relationship between intellect, the divine creation and the ultimate return of all things to God is grounded in his cosmology. The turn to Anselm revealed the first explicit attempt at the proof of God without faith, emblematic of

---

<sup>18</sup> For example, Aristotle's description of the divine science in his *Metaphysics* ([2]. 983a4-10). One can also directly compare Aquinas' beatific vision with Denys' theurgy (*Ecc. He*: 372B). Denys' theurgy completes the pursuit of God's beauty, where descriptions are no longer possible beyond "all vision and knowledge" (*My. Th*: 1025A).

the beginning of the High Middle Ages. At the same time, also regularly employing Neoplatonic themes such as overcoming thinking in prayer, Anselm subjected reason's relation to faith to inquiry, perhaps earning him the title of the Father of Scholasticism.

Anselm's self-evident proof of God was the starting point for his arguments in the *Proslogion*, that is, supporting said self-evident truth. Anselm concluded by clarifying the necessity of faith and spiritual practice in reaching God, which then receives a comprehensive development in Aquinas. Drawing on Neoplatonism and Denys' writing, Aquinas systematically supplanted non-objectifying thinking into his metaphysics, symbolising the peak of the High Middle Ages. Aquinas' deep engagement with the *Book of Causes* demonstrates a deeper engagement with Neoplatonism than Anselm. The resulting distinction is in Aquinas' emphasis on the intellect's limitations as the ground for beatific vision, a direct and simple experience of God. In other words, only in beatific vision can God be reached, a Neoplatonic approach to overcoming the intellect rendered in Christian terminology. In conclusion, this paper explored the Neoplatonism underpinning thinkers of the early to High Middle Ages. We show that Neoplatonism was crucial for engaging with God's unknowability. However, the *Corpus Dionysiacum Areopagiticum* remains the dominant influence on the thinkers discussed in this paper, an already Christianised Neoplatonism.

#### REFERENCES

##### Primary Sources

- Anselm (1938) *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia: Volumen Primum*. Ed. Franciscus Salesius Schmitt. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Fromann Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1940) *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia: Volumen Secundum*. Ed. Franciscus Salesius Schmitt. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Fromann Verlag.
- \_\_\_\_\_. (2007) *Anselm: Basic Writings*. Translated by Thomas Williams. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Aquinas, T. (1954). *Sancti Thomae de Aquino Super librum de causis expositio*. Ed. Saffrey, H.-D. Fribourg: Société philosophique.
- \_\_\_\_\_. (1996) *Sum. Th. Thomas Aquinas: Commentary on The Book of Causes*. Translated by Guagliardo, V.A., Hess, C.R. and Taylor, R.C. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- \_\_\_\_\_. (2014) *The Summa Theologica: Complete Edition*. Translated by the Fathers of the English Dominican Providence. New York, NY: Catholic Way Publishing.

- \_\_\_\_\_. (1882–) *Opera Omnia*, ed. Fratres Praedicatorum (Rome: Commissio Leonina, 50 vols.
- Areopagite, P-D. (1990) *Corpus Dionysiacum I (DN)*, ed. B. R. Suchla, Berlin: De Gruyter.
- \_\_\_\_\_. (1991) *Corpus Dionysiacum II (CH, EH, MT, Letters)*, eds. G. Heil and A. M. Ritter, Berlin: De Gruyter.
- \_\_\_\_\_. (1987) *The Complete Works*. Translated by Colm Luibheid and Paul Rorem. New York, NY: Paulist Press.
- Aristotle (1984) *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation, Volume One and Two*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Eriugena, J. S. (1853) *Johannis Scoti Opera quae supersunt Omnia*. Henricus Josephus Floss (ed.), (Patrologia Latina 122), Paris.
- \_\_\_\_\_. (1987) *Periphyseon: The Division of Nature*. Translated by I. P. Sheldon-Williams. Revised by John J. O'Meara. Montréal, CA: Bellarmin.
- Kahn, C.H. (1979) *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Plotinus (2018) *The Enneads*. Edited by Lloyd P. Gerson. Translated by George Boys-Stones, John M. Dillon, Lloyd P. Gerson, R. A. H. King, Andrew Smith and James Wilberding. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Proclus (1963) *The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary*. Second Edition. Translated by Eric. R. Dodds. Second Edition. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Proclus (1987) *Parmenides Commentary: Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Translated by Glenn R. Morrow and John M. Dillon. Princeton, NJ: Princeton University Press.

### Secondary References

- Andrus, G.D. (2014) 'Anselm of Canterbury and Dionysius the Areopagite's reflections on the incomprehensibility of god', *The Heythrop Journal*, 57(2), 269–281. doi:10.1111/heyj.12148.
- Blankenhorn, B (2015) *The Mystery of Union with God: Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Carabine, D. (2000) *John Scottus Eriugena*. New York, NY: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (1995) *The unknown God: Negative theology in the Platonic tradition: Plato to Eriugena*. Louvain: Peeters Press.
- Charlesworth, M.J. (1979) *Sum. Th. Anselm's Proslogion. With a Reply on Behalf of the Fool by Gaunilo and The Author's Reply to Gaunilo*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Cosgrove, M. R. (1974) 'Thomas Aquinas on Anselm's Argument', *The Review of Metaphysics*, 27(3), 513–530. <http://www.jstor.org/stable/20126486>.
- Davies, B. and Stump, E. (2012) *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford, UK.: Oxford University Press.

- Edwards, M. Pallis, D. and Steiris, G. (2022) *Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Edwards, M., Pallas, D. and Steiris, G. (2022) *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, Oxford, UK: Oxford University Press.
- Filliatre, C. (1925) *La Philosophie de Saint Anselme*. Paris: F. Alcan.
- Finan, T. and Twomey, V. (1992) *The Relationship Between Neoplatonism and Christianity*, Dublin: Four Courts Press.
- Gorman, M. (2012) "Incarnation", in *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies and Eleonore Stump. Oxford, UK: Oxford University Press, 429-435.
- Grant, E. (2004) *Science and Religion, 400 B.C. to A.D. 1550: From Aristotle to Copernicus*. Baltimore, MD: The John Hopkins University Press.
- Grigoraş M. (2020) *Theophany and Asceticism in John Scottus Eriugena*. Review of Ecumenical Studies Sibiu, Vol.12 (Issue 2), pp. 295-316. <https://doi.org/10.2478/ress-2020-0019>.
- Hogg, D. S. (2016) *Anselm of Canterbury: The Beauty of Theology*. Oxford, UK: Routledge.
- Kerr, F. (2002) *After Aquinas: Versions of Thomism*. Malden, MA: Blackwell.
- Llizo, R. (2019) 'The vision of God: Sum. Th. Thomas Aquinas on The beatific vision and resurrected bodies', *Perichoresis*, 17(2), pp. 19–26. doi:10.2478/perc-2019-0014.
- Marinus (1986) *The Life Of Proclus, Or, Concerning Happiness: Being the Biographical Account of an Ancient Greek Philosopher Who Was Innately Loved by the Gods*. Translated by Guthrie, K.S. and Thomas Taylor. Edited by Fideler, D. with an introduction by John Michell. Grand Rapids, MI: Phanes Press.
- McGinn, B. (1994) *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, New York, NY: Crossroads.
- Moran, D. (1989) *The philosophy of John Scottus Eriugena a study of idealism in the Middle Ages*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Novak, B. (2008) 'Anselm on nothing', *International Philosophical Quarterly*, 48(3), 305–320. doi:10.5840/ipq200848345.
- Rogers, K. (1997) *The Neoplatonic Metaphysics and Epistemology of Anselm of Canterbury*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.
- Russell, J.C. (1994) *The Germanization of Early Medieval Christianity: A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*. New York, NY: Oxford University Press.
- Sammon, B.T. (2014) *God who is beauty: Beauty as a divine name in Thomas Aquinas and dionysius the areopagite*. Cambridge, UK: James Clarke.
- Torrell, J-P (2012) "Life and Works" in *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies and Eleonore Stump. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Tyler, P. (2022) "The Carthusians and the Cloud of Unknowing" in *Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, ed. Mark J. Edwards, Dimitrios Pallis and Georgios Steiris. Oxford, UK: Oxford University Press, 428-453.
- Van Nieuwenhove, R. (2017) 'Contemplation, Intellectus, and Simplex Intuitus in Aquinas: Recovering a Neoplatonic Theme', *American Catholic Philosophical Quarterly*, 91(2), 199-225. <https://doi.org/10.5840/acpq2017227108>.
- Visser, S. and Williams, T. (2008) *Anselm*. Oxford, UK: Oxford University Press.

- Wawrykow, J. (2012) "The Theological Virtues" in *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davies and Eleonore Stump. Oxford, UK: Oxford University Press, 287-307.
- Williams, T. (2022). *Anselm: A Very Short Introduction*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Williams, J. P. (2000) *Denying divinity: Apophasis in the patristic Christian and Soto Zen Buddhist traditions*. Oxford, UK: Oxford University Press.

**HOW DAMASCIUS CORRELATES FIRST PRINCIPLES  
IN ORPHIC THEOLOGY TO HIS NEOPLATONIC FIRST PRINCIPLES:  
DAMASCIUS, *ON FIRST PRINCIPLES* CHAPTER 123**

JUNYAN SONG  
University of Iowa (USA)  
Junyan-song@uiowa.edu

---

ABSTRACT. This paper offers a detailed analysis of Damascius' discourse on Orphic theology in Chapter 123 of *On First Principles*, focusing on how Damascius correlates the first principles of Rhapsodic and Hieronyman theogonies to his own Neoplatonic first principles. Through detailed textual analysis, it presents a schematic alignment of Damascian principles with Orphic theology.

KEYWORDS: Damascius, Orphism, First Principles, the Ineffable, the One.

---

In chapter 123 (C-W III.159.6-III.162.18<sup>1</sup>) of *On First Principles*, Damascius discusses the Orphic Theology of Rhapsodies and that of Hieronymus and Hellanicus.<sup>2</sup> In what follows, I will focus on how Damascius correlates the items in Orphic theogonies he reports to his own Neoplatonic first principles<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> All quotations of *On First Principles* in this paper are from L. Westerink, and J. Combès (1986–1991). And all translations are mine. E. Afonasin (2024) recently translated the fragments of Hieronyman theogony into Russian and provided commentary on it.

<sup>2</sup> Damascius, so far as we know, was only one among those who referenced the Orphic theogony attributed to Hieronymus or Hellanicus. There have been some attempts to identify one or both two individuals, as Damascius himself alludes to the possibility that they may, in fact, be the same person. West suggested an Egyptian Hieronymus mentioned by Flavius Josephus (L. West 1983, 176-177), while White (2004) tentatively identified this eponym with Hieronymus of Rhodes, the third century Peripatetic from the school founded by Eudemus. Damascius also reports a theogony from Eudemus, but it starts from the lower principle thus it is not the subject of this paper.

<sup>3</sup> For a general introduction to Damascius' metaphysics, see G. Van Riel (2011) 667-696, especially pages 675-684 which delve into Damascius' first principles.

At *On First Principles* III.160.16-161.13, Damascius discusses the highest principles in Orphic theology:

*On First Principles* III.160.16-161.13

Ἡ δὲ κατὰ τον Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον, εἶπερ μὴ καὶ ὁ αὐτός ἐστιν, οὕτως ἔχει. Ὑδωρ ἦν, φησὶν ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕλη ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ, δύο ταύτας ἀρχὰς ὑποτιθέμενος πρῶτας, ὕδωρ καὶ γῆν, ταύτην μὲν ὡς φύσει σκεδαστήν, ἐκείνο δὲ ὡς ταύτης κολλητικόν τε καὶ συνεκτικόν. Τὴν δὲ μίαν πρὸ τῶν δυεῖν ἄρρητον ἀφήσιν· αὐτὸ γὰρ τὸ μηδὲ φάναι περὶ αὐτῆς ἐνδείκνυται αὐτῆς τὴν ἀπόρρητον φύσιν. Τὴν δὲ τρίτην ἀρχὴν μετὰ τὰς δύο γεννηθῆναι ἐκ τούτων, ὕδατος φημι καὶ γῆς, δράκοντα δὲ εἶναι καὶ κεφαλὰς ἔχοντα προσπεφυκυίας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ πρόσωπων, ἔχειν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερὰ, ὠνομάσθαι δὲ Χρόνον ἀγήραον καὶ Ἡρακλῆα τὸν αὐτόν· συνεῖναι δὲ αὐτῶ τὴν Ἀνάγκην, φύσιν οὖσαν τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν, δισώματον διωργυιωμένην ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, τῶν περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην. Ταύτην οἶμαι λέγεσθαι τὴν τρίτην ἀρχὴν κατὰ τὴν οὐσίαν ἐστῶσαν, πλὴν ὅτι ἀρσενόθηλον αὐτὴν ὑπεστήσατο πρὸς ἐνδειξιν τῆς πάντων γεννητικῆς αἰτίας.<sup>4</sup>

### I. Water and Earth

In this paragraph, Damascius firstly considers a primal pair consisting of “water” (ὕδωρ) and “earth” (γῆν).<sup>5</sup> The earth has nature of dispersing (σκεδαστήν), and water provides coherence (κολλητικόν) and **connection** (συνεκτικόν) for earth. The dual structure is similar to the Neoplatonic Dyad of Limit and the Unlimited (or called One-All and All-One, the One and the Multiplicity, see *On First Principles* II.28.1-6),<sup>6</sup> and there is additional evidence for this correspondence:

---

<sup>4</sup> The [Orphic theogony] Hieronymus and Hellanicus report, if the latter is not the same person, is as follows. He said, in the beginning there was water, and there was earth coagulated from matter, these are the primal dyad he establishes, water and earth, The latter has nature of dispersing, and the former glues and connects earth. Before the dyad is the single ineffable principle he left, he did not mention it, this fact shows its ineffable nature. But as for the third principle after the dyad which is generated from these, I mean from water and earth, it is a dragon with lion heads and bull heads grown upon it, and in the middle there is a face of god, and it has wings on its shoulders, this god is called Ageless Time and is also known as Heracles. Necessity which is also Nature and Adrasteia, is united with it, and arms of this bimorph body stretch through the whole world, untill the very boundaries of it. This description means the third principle functions as substance, except that Hieronymus represent it as male-female in order to show that it is the generating cause of all things.

<sup>5</sup> For a mythological investigation of the dyads of water and earth, see D. Meinster (2018) 126-133 and 137-144. See also E. Afonasin (2024) note 9, note 11 and note 13.

<sup>6</sup> In *On First Principles*, though Damascius is more likely to use the term “dyad” (δυάς) to refer to the One-All (the Unlimited), he does not refuse to use the expression of “the dyad of Limit and the Unlimited” e.g. *On First Principles* II.25.3 and II.28.1

The words Damascius uses to describe the two items fit the Limit and the Unlimited. Just as the Limit is the principle that connects all things, water provides connection. Proclus also said, “Limit is the divine cause of remaining, uniform, and **connection.**” (τὸ μὲν πέρας τῆς... ἐνοειδοῦς καὶ **συνεκτικῆς** θεότητος αἴτιον ὑπάρχον). “The latter (i.e. earth) has nature of dispersing” fits the Unlimited, Damascius’ cause of multiplicity well, since dispersion makes something no longer one or solitary, instead conferring a state of multiplicity. “Water provides coherence and connection for earth” is also an expression reminds us of what Proclus said, in *Platonic theology* III.10, “Limit limits the unlimited” (περατοῦν τὸ ἄπειρον)<sup>7</sup>.

## II. The single principle that is ineffable

Damascius then mentions the single ineffable principle (τὴν μίαν ἄρρητον) before water and earth. Brisson claims that this single ineffable principle here represents the Damascian supreme Ineffable:

Avant l'Eau primordiale, Damascius pose un principe suprême, que n'auraient pas mentionné Hiéronimos et Hellanikos, parce qu'il s'agit de l'«Ineffable». Cette astuce, qui permet à Damascius de retrouver à bon compte son premier principe dans cette théogonie orphique et donc de corroborer sa position dans le cadre du courant Néoplatonicien<sup>8</sup>

This is not quite so, because Damascius, as is clear from his own writings, asserts that “the Ineffable”<sup>9</sup> cannot be presented in any system. For instance, in *On First Principles* Chapter 22, Damascius stresses that “the Ineffable” is absent in the Platonic metaphysical system and Plato never mentioned it, since it cannot be the

<sup>7</sup> See Proclus, *Platonic Theology* III.40.23-25. The edition referenced is M. Abbate (2019).

<sup>8</sup> Brisson (1995) 198.

<sup>9</sup> Damascius sometimes also call the One as (the) Ineffable (ἀπόρρητον/ἄρρητον, see e.g. *On First Principles* I 10.22-11.16; I 56; II 22.11 ff) or the ineffable principle (ἡ ἀρρήτου ἀρχή, see e.g. *On First Principles* II.11.24) M. Vlad (2019) 186 also speaks about that. For the purpose of present essay, I will use “the Ineffable” with quotation marks to refer specifically to the Damascian supreme Ineffable which cannot be presented in terms of any system.

object of hypothesis like the One in *Parmenides*<sup>10</sup>. “The Ineffable” is “**not in any system, non-relative and inconceivable in every way**”<sup>11</sup> (ἄθετον, ἀσύντακτον καὶ ἀνεπινόητον κατὰ πάντα τρόπον):

*On First Principles* I.55.9-56.16

Πλάτων...οὐδὲν ἐνεδείξατο περὶ ἐκείνης, ἀλλὰ τὰς ἀποφάσεις ἀπὸ τοῦ ἑνός...Καὶ πρὸ τοῦ ἑνός ἄρα τὸ ἀπλῶς καὶ πάντῃ ἄρρητον, ἄθετον, ἀσύντακτον καὶ ἀνεπινόητον κατὰ πάντα τρόπον<sup>12</sup>

Therefore, this single ineffable principle as a highest principle within a system (Orphic system) cannot be “the Ineffable”. If a supreme origin remains within a system, it can only be the One.<sup>13</sup>

The term of πάντα τρόπον is reminiscent of what Proclus says in *Platonic Theology* which is that there are many ways (τρόποι) to discuss theology, such as Pythagorean way, Orphic way and Platonic way:

---

<sup>10</sup> Thus, C-W (1986) I: lvii-lviii and A. Mihai (2014) which attribute “the Ineffable” to the topic of first Parmenidean hypothesis for Damascius, must be problematic. Mihai also mistakenly references L. Brisson (1991) and S. Rappe (2010) to support this conclusion. In fact, Brisson (1991) 163-164 argues Damascius never interpreted first hypothesis as he has discussed questions like first hypothesis in his *On First Principles*. Rappe also acknowledges that Damascius' interpretation of first hypothesis is absent for his works. Recently, Vlad discussed that “the Ineffable” cannot be the topic of first Parmenidean hypothesis detailly, see M. Vlad (2019) 194-197 and M. Vlad (2023). Linguiti discussed this very ineffability cannot be the object of any hypothesis of the Damascian ineffable in the terms of history of philosophy. See A. Linguiti (2012) 209-212.

<sup>11</sup> In comparison, the One can be conceived in a Platonic way, namely through all the negations in the first Parmenides hypothesis, for the discussion of this comparison see M. Vlad (2023).

<sup>12</sup> Plato never mentioned this (“the Ineffable”), but instead started from the One...Thus that before the One is the absolutely and completely ineffable, which cannot be the object of hypothesis, and is not in any system, non-relative and inconceivable in every way.

<sup>13</sup> In comparison with this “Ineffable” which is not a principle that can be presented in terms of any metaphysical scheme, the One is also sometimes called as (the) Ineffable (ἀπόρρητον/ἄρρητον, see e.g. *On First Principles* I 10.22-11.16; I 56; II 22.11 ff) or the ineffable principle (ἡ ἀρρήτου ἀρχή, see e.g. *On First Principles* II.11.24) by Damascius. Recently, Meisner also tried identifying the single ineffable principle with the One rather than “the Ineffable”, however Meisner does not offer a demonstration of this. See D. Meisner (2018) 126 and 128.

*Platonic Theology* I.19.23-20.8

Οἱ μὲν οὖν τρόποι τῆς παρὰ τῷ Πλάτῳ θεολογικῆς διδασκαλίας τοιοῦτε τινές εἰσι... Ἔστι δὲ ὁ μὲν διὰ τῶν συμβόλων τα θεῖα μνηστειν ἐφιέμενος Ὀρφικὸς καὶ ὄλως τοῖς τὰς θεομυθίας γράφουσιν οἰκείος. Ὁ δὲ διὰ τῶν εἰκόνων Πυθαγόρειος.<sup>14</sup>

Obviously, the Orphic way should be included in πάντα τρόπον. This corroborates “the Ineffable” should be absent in Orphic systems.

As a result, this single ineffable principle cannot refer to “the Ineffable” that transcends all systems. Instead, it corresponds to the One, that is prior to the primal dyad as well.

## III. Chronos

From Water and Earth proceeds Chronos, an immense serpent with many heads<sup>15</sup> described as “the third principle” (τὴν τρίτην ἀρχὴν) and “the generating cause of all things” (ἡ πάντων γεννητικῆς αἰτία). Not only is “the third principle” (ἡ τρίτη ἀρχή) repeatedly used to refer to The Unified by Damascius, but “the generating cause of all things” also is a description which fits the Unified, as the Unified is the actual generator of all compared with the One, which is the potential cause or the power that gives rise to all things.<sup>16</sup> These two terms are also employed by Damascius to associate the Father's Intellect with the Unified in his interpretation of the Chaldean Oracles. He characterizes the Father's Intellect as “the third principle which actualizes all things in act” (ἡ τρίτη ἀρχὴ τὸ πάντων μὲν ἐγερτικὸν εἰς ἐνέργειαν)<sup>17</sup>.

But there is a difficulty in identifying Chronos with the Unified: Chronos is described as generated (γεννηθῆναι) from water and earth. But in Damascius' accounts of Philebus, the Mixture is not a product of Limit and the Unlimited<sup>18</sup>, but is a direct aspect of the One like Limit and the Unlimited themselves. However, we should note that metaphors or analogies, full of “stuff of our world” – among which the sun is the most famous<sup>19</sup> – are widely used in the Platonic tradition to explain

---

<sup>14</sup> These are ways of Plato used to teach theology...That used symbols to instruct the divine truth is Orphic way, and that used images is way of Pythagoreans.

<sup>15</sup> For a discussion of the figure of Chronos, see S. Junyan (2024)

<sup>16</sup> For detailed analysis see S. Rappe (2014) xvii-xxii.

<sup>17</sup> On First Principles II.71.9-10.

<sup>18</sup> See chapter 55 and chapter 56 of On First Principles (II.40.1-II.51.15). For a detailed discussion on this topic, see S. Rappe (2014) 19-21, J. Greig (2020) 142-143, 243-257, and K. Ana (2023).

<sup>19</sup> Republic 507b-509c.

theology in a more accessible way. For Damascius, mythic metaphors are particularly employed to approach realms that cannot be expressed in any language.

*On First Principles* I.10.14-20:

τοῦτο γὰρ ἡμᾶς περιμενέτω. Ὡστε πολλαχῆ τὸ ἄρρητον καὶ ἄγνωστον, ὥστε καὶ τὸ ἐν τοιοῦτον. Ἄλλ' ὅμως καὶ νῦν ὧδε ἔχοντες, παραβαλλόμεθα πρὸς τὴν διάκρισιν τῶν τηλικούτων δι' ἐνδείξεων καὶ ὑπονοιών, καὶ διακαθαίρομενοι πρὸς τὰς ἀσυνήθεις ἐννοίας καὶ δι' ἀναλογίας ἀναγόμενοι καὶ διὰ ἀποφάσεων, ἀτιμάζοντες τὰ παρ' ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα.<sup>20</sup>

As evidence a fortiori Damascius correlates Chronos with the Unified, this generation of Chronos from water and earth can reasonably be understood as an Orphic mythic metaphor, which does not in fact represent the relationship between the Unified and the first two henads, but “approach the discernment of very significant matters through allegories and hidden meanings.”<sup>21</sup>

#### IV. Aether, Chaos, Erebus and the Egg

Following the realm of One, we come to the intelligible realm, which Damascius draws via two different Orphic theogonies, the Rhapsodies and theogony of Hieronymus or Hellanicus:

*On First Principles* III.159.17-160.16

Ἐν μὲν τοίνυν ταῖς φερομέναις ταύταις ῥαψωδίαις ὀρφικαῖς ἢ θεολογία (τοιὰ) δε τίς ἐστίν ἢ περὶ τὸ νοητόν [III.159.18], ἦν καὶ οἱ φιλόσοφοι διερμηνεύουσιν, ἀντὶ μὲν τῆς μιᾶς τῶν ὄλων ἀρχῆς τὸν Χρόνον τιθέντες, ἀντὶ δε τοῖν δυεῖν Αἰθέρα καὶ Χάος, ἀντὶ δε τοῦ ὄντος ἀπλῶς τὸ ὦδον (1) [III.159.21] ἀπολογιζόμενοι, καὶ τριάδα ταύτην πρώτην ποιούντες, εἰς δὲ τὴν δευτέραν τελεῖν ἦτοι τὸ κυούμενον καὶ τὸ κύον [III.160.1] ὦδον (2) τὸν θεόν, ἢ τὸν ἀργῆτα χιτῶνα, ἢ τὴν νεφέλην, ὅτι ἐκ τούτων ἐκθρῶσκει ὁ Φάνης (ἄλλοτε γὰρ ἄλλα περὶ τοῦ μέσου φιλοσοφοῦσιν), τοῦτο μὲν, ὅποῖον ἂν ἦ, ὡς τὸν νοῦν, ὡς δὲ πατέρα καὶ δύναμιν ἄλλα τινὰ προσεπινοοῦντες οὐδὲν τῷ Ὀρφεῖ προσήκοντα, τὴν δὲ τρίτην τὸν Μῆτιν ὡς νοῦν, τὸν Ἑρικεπαῖον ὡς δύναμιν,

<sup>20</sup> Despite the very fact we grasp – the realm of One is always ineffable and unknowable, we can only approach the discernment of such significant matters through allegories and hidden meanings, and we purify ourselves for the reception of unfamiliar concepts, and so we can only ascend by means of analogy and by negations, deprecating the things of our world by comparison to that is hyper-knowledgeable, being led to this away from what is less valuable, the things of our world, toward that is higher.

<sup>21</sup> E. Butler (2013) shows another example of Damascius' explaining the henads by mythic metaphor. M. Vlad (2017) discusses Proclus' endorsement for describing the realm of the One by metaphor and analogy. Both Proclus and Damascius, like other Platonists, are clear that analogies and metaphors are never literal and should finally be given up when attempting to grasp the One. See L. Pitteloud (2022) 316 and 328.

τὸν Φάνητα αὐτόν ὡς πατέρα. Μήποτε δὲ καὶ τὴν μέσσην τριάδα θετέον κατὰ τὸν τρίμορφον θεὸν ἔτι κυόμενον ἐν τῷ ᾧ (2), καὶ γὰρ τὸ μέσον αἰεὶ φαντάζει συναμφοτέρων τῶν ἄκρων, ὡσπερ καὶ τοῦτο ἅμα καὶ ᾧ (2) καὶ τρίμορφος ὁ θεός. Καὶ ὁρᾷς ὅτι τὸ μὲν ᾧ ἐστὶ τὸ ἡνωμένον, ὁ δὲ τρίμορφος καὶ πολύμορφος τῷ ᾧ θεός τὸ διακεκριμένον τοῦ νοητοῦ, τὸ δὲ μέσον κατὰ μὲν τὸ ᾧ (2) ἔτι ἡνωμένον, κατὰ δὲ τὸν θεὸν ἤδη διακεκριμένον, τὸ δὲ ὅλον εἰπεῖν, διακρινόμενον. Τοιαύτη μὲν ἡ συνήθης ὀρφικὴ θεολογία.<sup>22</sup>

*On First Principles* III.161.14-162.18

Καὶ ὑπολαμβάνω τὴν ἐν ταῖς ῥαψωδίαις θεολογίαν ἀφείσαν τὰς δύο πρώτας ἀρχὰς μετὰ τῆς μίας πρὸ τῶν δυῶν τῆς σιγῆς παραδοθείσης ἀπὸ τῆς τρίτης μετὰ τὰς δύο ταύτης ἐνστήσασθαι τὴν ἀρχὴν, ὡς πρώτης ῥητόν τι ἐχούσης καὶ σύμμετρον πρὸς ἀνθρώπων ἀκοάς. [III.161.18] Οὗτος γὰρ ἦν ὁ πολυτίμητος ἐν ἐκείνῃ Χρόνος ἀγήραος καὶ Αἰθέρος καὶ Χάους πατήρ, ἀμέλει καὶ κατὰ ταύτην ὁ Χρόνος οὗτος δράκων γεννᾶται τριπλὴν γονήν, Αἰθέρα φησὶ νοτερόν καὶ Χάος ἄπειρον, καὶ τρίτον ἐπὶ τούτοις Ἐρεβός (1) ὀμιχλώδης. Τὴν δευτέραν ταύτην τριάδα ἀνάλογον [III.161.23] τῇ πρώτῃ παραδίδωσι, δυναμικὴν οὖσαν, ὡς ἐκείνην [III.161.24] πατρικὴν, διὸ καὶ τὸ τρίτον αὐτῆς Ἐρεβός (2) ἔστιν ὀμιχλώδης, καὶ τὸ πατρικόν τε καὶ ἄκρον Αἰθήρ, οὐχ ἀπλῶς, ἀλλὰ νοτερός, τὸ δὲ μέσον αὐτόθεν Χάος ἄπειρον. Ἀλλὰ μὴν ἐν τούτοις, ὡς λέγει, ὁ Χρόνος ᾧ (2) [III.162.1] ἐγέννησεν, τοῦ Χρόνου ποιούσα γέννημα καὶ αὕτη ἡ παράδοσις, καὶ ἐν τούτοις τιχτόμενον, ὅτι καὶ ἀπὸ τούτων ἡ τρίτη πρόεισι νοητὴ τριάς. Τίς οὖν αὕτη ἐστὶ; Τὸ ᾧ (3), ἡ δυὰς τῶν ἐν αὐτῷ φύσεων, ἄρρενος καὶ θηλείας, καὶ τῶν ἐν μέσῳ παντοίων σπερμάτων τὸ πλῆθος, καὶ τρίτον ἐπὶ τούτοις θεὸν δισώματον, πτέρυγας ἐπὶ τῶν ὤμων ἔχοντα χρυσᾶς, ὅς ἐν μὲν ταῖς λαγόσι προσπεφυκυίας εἶχε ταύρων κεφαλᾶς, ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς δράκοντα πελώριον παντοδαπαῖς μορφαῖς θηρίων ἰνδαλλόμενον. Τοῦτον μὲν οὖν ὡς νοῦν τῆς τριάδος ὑποληπτέον, τὰ δὲ μέσα γένη τά τε πολλὰ καὶ τὰ δύο τὴν δύναμιν, αὐτὸ δὲ

<sup>22</sup> According to the transmitted Orphic Rhapsodies, the following is the theology about the Intelligible realm, which the philosophers also interpreted. The Rhapsodies put Time (Chronos) in the place of the single principle of whole [Intelligible realm], whereas Rhapsodies took Aether and Chaos as dyad principles [of whole Intelligible realm], and the egg (1) is in the place of absolute Being [of whole Intelligible realm], this is the first [Intelligible] triad. In the second triad, the last entity is that is conceived or the egg (2) that gives birth to the god, or the gleaming robe, or the cloud, we know Phanes leaps forth from [the entity called] these terms (as different philosophers have different explanations for this middle entity), but this, whatever term [they use], it is the equivalent of intellect, For father and power [in the second intelligible triad] Rhapsodies employed those are fundamentally extraneous to the Orphic [terms]. In the third triad, Metis is intellect, Erikepaiois is power, and Phanes himself is father. We can also regard the middle triad as the trimorph god still being conceived inside the egg (2), as the middle always shows [the character of] both the extremes, and thus it is simultaneously the egg (2) and the trimorph god. And we see the egg is the unified [of intelligible realm], and the trimorph or polymorph god is the difference of the intelligible realm, and the middle as the egg (2) is still unified, but the god is already differentiated, or to speak more generally, beginning to be differentiated. And this is the current [form of] the Orphic theology.

τὸ ὄν (3) ἀρχὴν πατρικὴν τῆς τρίτης τριάδος. Ταύτης δὲ τῆς τρίτης τριάδος τὸν τρίτον θεὸν καὶ ἦδε ἡ θεολογία πρωτόγονον ἀνυμνεῖ καὶ Δία καλεῖ πάντων διατάκτορα καὶ ὄλου τοῦ κόσμου, διὸ καὶ Πᾶνα καλεῖσθαι. Τοσαῦτα καὶ αὕτη περὶ τῶν νοητῶν ἀρχῶν ἢ γενεαλογία παρίστησιν.<sup>23</sup>

I believe that to fully grasp Damascius' interpretation of Orphic theology, one should not divide his explanation in *On First Principles* chapter 123, into two separate and independent systems—the Rhapsodic system and the Hieronyman system—as Brisson does. Brisson equates Damascius' treatment of the Rhapsodies (III.159.17-160.16) with Proclus' own interpretation of the Rhapsodic system, where Chronos represents the One, Aether the Limit, Chaos the Unlimited, and the Egg the Mixture. This positions all elements of III.159.17-160.16 within the realm of the One and overlooks Damascius' further elucidation in III.161.14-18.<sup>24</sup> Damascius, however, as is clear in III.159.18 (Ἐν μὲν τοίνυν ταῖς φερομέναις ταύταις ῥαψωδίαῖς ὀρφικαῖς ἢ θεολογία (τοιᾶ) δε τίς ἐστὶν ἢ περὶ τὸ νοητόν), insists Rhapsodies (III.159.17-

---

<sup>23</sup> From my perspective the theology of Rhapsodies has left out the two first principles and the single principle before the two by being silent [on them], but states from the third principle after the two, since it is the first principle that can be expressed in language and can be heard by human ears. For the highest in that [theology] was Ageless Chronos [who is] the father of Aether and Chaos. Actually, in this [theology] Chronos the dragon generates a triple offspring: Aether that he calls watery and infinite Chaos, and third after these is misty Erebus (1). And the second triad is analogous to the first, although the second is dynamic, whereas the first is paternal, and thus, the third entity of the second intelligible triad is [also] misty Erebus (2) but dynamic, and the paternal element of the second triad or an extreme is Aether, not unqualified, but moist, and the middle entity is infinite Chaos [which is dynamic]. But in the midst of these principles, [the tradition] says [in different terms] Chronos begot an egg (2), and this egg (2) is also the offspring of Chronos, being among other gods Chronos generated, because the third intelligible triad also proceeds from them. What is this third intelligible triad? It is the egg (3), a dyad consists of the two natures in the egg (3), male and female, and in the middle of the egg (3) is the various seeds as the multiplicity. And third after these is the double bodied god, with golden wings on its shoulders, which has the head of bulls growing on each side, and on the head [there is] a huge dragon likened to all kinds of beasts. This must be taken as the intellect of the [third] triad, the multiplicity among offspring is the middle entity or the dyad [of the third triad] which is also the power [of the third triad], and the egg (3) itself is the paternal origin of the triad. This is the third triad the third god belongs to, I mean the god [this] theology celebrate as Protogonos or who arranges everything and the entire world the theology calls Zeus, and this god thus is also called Pan. All these are accounts about the intelligible principles for this theology.

<sup>24</sup> See Brisson (1995) 171-172.

160.16) is merely the theology about the realm of Intelligible rather than the realm of One. Furthermore, III.161.14-18 confirms that it is impossible for Chronos, who is inferior to three total principles (the single ineffable principle, water and sand), to be the One itself:

*On First Principles* III.161.14-18

ὑπολαμβάνω τὴν ἐν ταῖς ῥαψωδίαις θεολογίαν ἀφείσαν τὰς δύο πρώτας ἀρχὰς μετὰ τῆς μιᾶς πρὸ τῶν δυεῖν...ὡς [Χρόνος ἐστίν] πρώτης ῥητόν τι ἐχούσης καὶ σύμμετρον πρὸς ἀνθρώπων ἀκοᾶς.<sup>25</sup>

Moreover, III.161.14-18 shows that the two theogonies should not be separated. In Damascius' perspective, the two theogonies are unified: the Hieronyman theogony complements the Rhapsodies by supplying principles that precede Chronos, the first principle that can be expressed in language and can be heard by human ears.

Because III.159.17-160.16 is rather all about the Intelligible realm. The description of ἀντι μὲν τῆς μιᾶς τῶν ὄλων ἀρχῆς τὸν Χρόνον should indicate Chronos is the unique principle of the whole (intelligible realm), namely, the Unified.<sup>26</sup> This conclusion also corroborates former discussion that Chronos should correspond to the Unified.

For III.161.23 (Τὴν δευτέραν ταύτην τριάδα ἀνάλογον τῇ πρώτῃ παραδίδωσι, δυναμικὴν οὖσαν, ὡς ἐκείνην πατρικὴν) Brisson reads the second triad (Τὴν δευτέραν τριάδα) as the triad of Aether Chaos and Erebus in last sentence (ὁ Χρόνος οὗτος δράκων γεννᾶται τριπλὴν γονήν, Αἰθέρα φησὶ νοτερόν καὶ Χάος ἄπειρον, καὶ τρίτον ἐπὶ τούτοις Ἐρεβος (1) ὀμιχλώδες) while he takes the “first (triad) which is paternal” (τῇ πρώτῃ... ὡς ἐκείνην πατρικὴν) in III.161.24 as Water, Sand and Chronos<sup>27</sup>. But Damas-

---

<sup>25</sup> From my perspective, the theology of Rhapsodies has left out the two first principles and the single principle before the two...but states from Chronos, the third principle after the two, since it is the first principle that can be expressed in language and can be heard by human ears.

<sup>26</sup> Similarly, in III.159.21 the description of “the absolute being” (τοῦ ὄντος ἀπλῶς) for the egg should signify the absolute being of intelligible realm, not of all. The first absolute being or the absolute being of all is the Unified itself.

<sup>27</sup> L. Brisson (1995) 201. D. Meinster (2018) 129-130, E. Afonasin (2024) note 8 and S. Rappe (2014) note 91 in page 499 follow Brisson's reading, taking first paternal triad in III.161.24 as that ends with Chronos, but Rappe's translation in page 416 (And the second triad is analogous to the first, although it is dynamic, as the first was paternal. And so the third member of it is ALSO misty Erebus) seems to take the first triad here as Paternal

cus calls the third triad after the first triad and second triad as “the third **Intelligible triad**” in III.162.4 (ὅτι καὶ ἀπὸ τούτων ἡ τρίτη πρόεισι νοητῆ τριάς), thus “the first (triad)” in III.161.24 and “the second triad” in III.161.23 must be the omission of “first (Intelligible triad)” and “second (Intelligible) triad”. Since the water and the sand rather entirely transcend the intelligible realm and Chronos is the unique origin of whole intelligible realm, there is no possibility for water, sand, Chronos to be “first (intelligible triad)” of III.161.24. Therefore, the first intelligible triad must refer to the triad of Aether, Chaos, Erebus in III.161.20-23.

“The second (Intelligible) triad is analogous to the first (intelligible triad), although the second is dynamic, as the first is paternal” thus indicates the existence of a dynamic Aether, Chaos, and Erebus, which together form the second dynamic Intelligible triad. “The paternal element of this second Intelligible triad or an extreme is Aether, not unqualified, but moist” (τὸ πατρικόν τε καὶ ἄκρον Αἰθήρ, οὐχ ἀπλῶς, ἀλλὰ νοτερός) implies there is an unqualified Aether before the moist Aether. The earlier Aether can only be the Aether in III.161.20-22. This supports the notion that the paternal first triad, to which the second triad is analogous, should be the triad which starts with unqualified Aether, described in III.161.20-23, rather than the triad of Water, Sand, and Chronos.

In conclusion, III.161.23-III.162.1 is more reasonable to read as: And the second (Intelligible) triad is analogous to the first (intelligible triad), although the second is dynamic, as the first is paternal. And so, the third member of the second intelligible triad is also misty Erebus (but dynamic), and the paternal element (of the second intelligible triad) and the one extreme (of the second intelligible triad) is Aether, not unqualified, but moist, and the middle term (of the second intelligible triad) is indefinite Chaos (which is dynamic).

When we consider the two theogonies in Chapter 123 as a unified system, Damascius' repeated mention of eggs becomes clear. In these theogonies, both the Egg and Erebus symbolize the third moment of the triad. The Rhapsodies refer to this third element as the egg, while Hieronymus and Hellanicus use Erebus. Acknowledging this correlation reveals three distinct eggs. The first is the paternal egg/Erebus, representing the third member of the first Intelligible triad (the egg mentioned in III.159.21-22 and the Erebus in III.161.23), denoted as egg (1)/Erebus (1). The second egg/Erebus from which the trimorphic god emerges, symbolizing the third member of the second intelligible triad, is mentioned in III.160.1-4 and

---

Aether, Chaos and Erebus especially by adding the “also” when translates διὸ καὶ τὸ τρίτον αὐτῆς (the second triad) Ἐρεβός ἔστιν ὀμιχλῶδες. That implies there have been an Erebus in “first triad” at III.161.24.

III.161.25, marked as egg (2)/Erebus (2). Finally, the third intellectual egg, symbolizing the actualization of the polymorphic god (found in III.162.1-17), corresponds to the third Intelligible triad, and is denoted as egg (3).

Damascius expressed the third intelligible triad more clearly. Rhapsodies calls the third triad as Phanes-Erikepaios-Metis. And Hieronymus or Hellanicus' expression of the triad is 1. male and female, 2. the multiplicity [corresponds to] the various seeds in the middle of the egg, and 3. a god with two bodies and various names. Betegh attributes the last triad of three-fold god the Intelligible-Intellective realm<sup>28</sup>, while Damascius is still discussing the Intelligible realm because he says in the last of chapter 123: “Τοσαῦτα καὶ αὕτη περὶ τῶν νοητῶν ἀρχῶν ἢ γενεαλογία παρίστησιν.”<sup>29</sup>(All these are accounts about the intelligible principles for this theology.) The triad of trimorph God is in fact the third and last intelligible triad.

Conclusively, we can clarify by schematizing Damascius' interpretation of the Orphic first principles as follows:

Damascian Neoplatonic Principles	Orphic Theology
The Ineffable	–
The One	The single ineffable principle in III.161.1
The One-All=Limit	Water
The All-One=The Unlimited	Sand
The Unified=Mixture	Chronos
The first element of first Intelligible triad	Paternal Aether
The second element of first Intelligible triad	Paternal Chaos
The third element of first intelligible triad	Paternal Erebus/the paternal egg

<sup>28</sup> See G. Betegh (2005) 342-342. A. Mihai (2014) also follows this approach.

<sup>29</sup> Damascius, *On First Principles* III.162.16-17.

The first element of second intelligible triad	Potential Aether/Phanes in egg
The second element of second Intelligible triad	Potential Chaos/Erikepaios in egg
The third element of second intelligible triad	Potential Erebus/the potential egg Protogonos in egg/gleaming robe/cloud
The first element of third intelligible triad	Male and female/Phanes
The second element of third intelligible triad	Multiplicity corresponds to the seeds in the egg/Erikepaios
The third element of third intelligible triad	Protogonos/Metis

	Orphic Rhapsodies		
	Syrianus and Proclus	Damascius (III.161.16ff.)	Hieronimus or Hellanicus
The Ineffable			
The One	Chronos		
The One-All=Limit	Aether		Water
The All-One=The Unlimited	Chaos		Sand
The Unified=Mixture	Egg	Chronos	Chronos
Intelligible being		Aether	Aether
Intelligible life	?	Chaos	Chaos
Intelligible intellect	Egg/White Tunic/Cloud	(Eros)	Erebus
Intelligible-Intellective	Phanes		Egg

	Erikepaios		Male-female
	Metis		Protogonos
Intellective	Night 1		
	Night 2		
	Night 3		

Appendix: Betegh's diagram, which reasonably distinguishes between the system of Syrianus and Proclus and Damascius' system

#### REFERENCES

##### Primary sources:

- Damascius (1986–1991) *Traité Des Premiers Principes*. 3 vols. Westerink, L, G and Combès, J eds. Paris: Les Belles Lettres.
- Damascius (2008) *Commentaire sur le Philèbe de Platon*. Gerd van Riel ed. Paris: Les Belles Lettres.
- Damascius (2014) *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. S. Rappe, trans. Oxford: Oxford University Press.
- Proclus (2019) *Theologia Platonica*. M. Abbate, ed. Firenze: Milano.

##### Secondary sources:

- Afonasin, E. V. (2024) "Orphica II. The Hieronyman theogony," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 18.1, 318–332 (in Russian).
- Ana, K. (2023) "Damaskios' triadische Theorie des Einen im Hinblick auf ihre Divergenz gegenüber Iamblichos' und Proklos' Prinzipientheorien," *PHASIS* 25, 4–48.
- Betegh, G. (2005) "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.
- Brisson, L. (1995) *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*. Aldershot: Variorum.
- Butler, E. (2013) "The Henadic Origin of Procession in Damascius," *Dionysius* 31, 79–100.
- Greig, J. (2020) *The First Principle in Late Neoplatonism: A Study of the One's Causality in Proclus and Damascius*. Leiden: Brill.
- Junyan, S. (2024) "Is lion-headed man Orphic Chronos?" *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 18.1, 56–63.

- Linguisti, A. (2012) "Il primo principio" in R. Chiaradonna, ed. *Filosofia tardoantica: Storia e problemi*. Roma, Carocci.
- Meinster, A. D. (2018) *Orphic Tradition and the Birth of the Gods*. Oxford: Oxford University Press
- Mihai, A. (2014) "Comparatism in the Neoplatonic Pantheon of Late Antiquity: Damascius, De Princ. III 159.6–167.25," *Numen* 61, 457–483.
- Pitteloud, L. (2022) "Beyond the Principle of Non-Contradiction: Damascius on the Ineffable," *Rhizomata* 10(2), 307–338.
- Rappe, S. (2010) "Damascius on the Third Hypothesis of the Parmenides," in Turner, J. D. and Corrigan, K., eds. *Plato's Parmenides and Its Heritage 1; Reception in Patristic, Gnostic, and Christian Neoplatonic Texts*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 143–156.
- Van Riel, G. (2011) "Damascius," in Gerson, L. P., ed. *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity Volume II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vlad, M. (2017) "Stepping into the Void: Proclus and Damascius on Approaching the First Principle," *International Journal of the Platonic Tradition* 11, 44–68.
- Vlad, M. (2019) *Damascius et l'ineffable. Récit de l'impossible discours*. Paris: Vrin.
- Vlad, M. (2023) "Damascius and the Ineffable Thread of Reality," *International Journal of the Platonic Tradition*, forthcoming.
- West, W. L. (1983 / 2016<sup>2</sup>) *The Orphic Poems*. Oxford / London: Prometheus Press.
- White, S. (2004) "Hieronymus of Rhodes: The Sources, Text and Translation," in Fortenbaugh, W. W and White, S. eds. *Lycos of Troas and Hieronymus of Rhodes*. Rutgers University Studies in Classical Humanities 12. New Brunswick, N.J.

# ПЕРСИДСКИЙ ЦАРЬ КАМБИС В «ХРОНИКЕ» ИОАННА НИКИУСКОГО

М. М. Холод  
Санкт-Петербургский государственный университет  
m.holod@spbu.ru

---

M. M. KHOLOD  
St. Petersburg State University  
THE PERSIAN KING CAMBYSES IN THE CHRONICLE OF JOHN OF NIKIU

ABSTRACT. The article analyses one of the stories given in the Chronicle of John of Nikiu (late 7th century AD), namely his story of the Persian king Cambyses (530–522 BC). The author shows that when John wrote it, he used a number of sources, of which only Josephus Flavius' Antiquities of the Jews and the Old Testament, in particular the Book of Ezekiel, can be clearly recognized. It is difficult to identify exactly his other sources, however it is obvious that they were of Egyptian origin. It is likely that for his description of Cambyses' conquest of Egypt John used three such sources that did not survive to the present time. These sources seem to have been part of the tradition that took form in Egypt not until the 3rd century AD (perhaps shortly after 451) and then became spread in this country.

KEYWORDS: John of Nikiu, Cambyses, Persian empire, ancient Egypt, Copts, Cambyses Romance.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00493, Санкт-Петербургский государственный университет. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 22-18-00493, Saint Petersburg State University.

---

«Хроника» Иоанна, епископа города Никиу в Египте<sup>1</sup>, написанная, как кажется, на греческом языке в конце VII в. (и сохранившаяся в переводе на геэз,

---

<sup>1</sup> Издание: Zotenberg 1883, с французским переводом и комментарием. Перевод на английский яз. с кратким комментарием: Charles 1916. Новое издание первой части «Хроники» (по гл. LXXX включительно): Elagina 2018, с английским переводом и комментарием.

сделанном в 1601 г. с арабского перевода оригинала, также до нас не дошедшего), в общем не избалована широким к себе вниманием<sup>2</sup>. Более того, хотя в ней описываются события начиная от сотворения мира, ученые обращаются к этому сочинению, как правило, лишь при изучении ранней Византии, прежде всего перипетий арабского завоевания Египта, упуская таким образом из вида значительную часть его повествования. Неудивительно поэтому, что отдельные сюжеты, содержащиеся в данной части, выпадают из поля зрения исследователей, которые не находят в них, за редким исключением, ничего особенно примечательного. К числу таких исключений и принадлежит сюжет, о котором пойдет речь ниже, – рассказ Иоанна о персидском царе Камбисе (530–522 гг. до н.э.)<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Общую информацию об Иоанне Никиуском и его «Хронике», а также ее последующих переводах (с указанием более ранних релевантных исследований) см., в частности: Frazer 1991; Witakowski 2006, 288–289; Weninger 2007; Fiaccadori 2009; Howard-Johnston 2010, 181–189; Французов 2010а; 2010б; Elagina 2018, xxvi–xliv. Относительно того, что перевод «Хроники» на арабский яз. был сделан, скорее всего, в конце XII–XIII вв., см.: Французов 2010б, 80. О том, как это произведение переводилось с арабского на геэз в 1601 г., и о его эфиопских переводчиках см. теперь: Gugarova 2022. Что же касается языка, на котором был написан оригинал «Хроники», то он точно неизвестен. На сегодняшний день спор ведется в основном о том, был ли первоначальный текст сочинения полностью коптским либо греческим (идея А. Зотенбера о применении обоих этих языков для разных частей сочинения сейчас уже никем не разделяется). По поводу этого, помимо прочих работ, указанных выше, см. полезный обзор: Elagina 2018, xxxvi–xxxviii. Признавая всю сложность решения данной проблемы, мы, впрочем, склонны поддерживать ту точку зрения, согласно которой оригинальным языком «Хроники» был все же греческий (см. особенно: Французов 2010б, 79). При этом упомянем здесь два аргумента, которые, наряду с другими, подчас и выдвигаются в пользу использования именно коптского языка для создания данного произведения. Первый: было бы странно, чтобы Иоанн написал свой труд на языке сторонников решений Халкидонского собора, врагов коптских монофизитов. Второй: ни Иоанн, ни его произведение не оставили по себе и следа в византийской литературе (к примеру, см.: Frazer 1991, 1367; Fiaccadori 2009, 212; Howard-Johnston 2010, 185). Назвать эти аргументы убедительными, по нашему мнению, нельзя. В самом деле, если следовать логике первого из них, то тогда Иоанн должен был бы отказаться и от чтения на греческом языке, чего, конечно, быть никак не могло. Если же говорить о втором аргументе, то понятно, что завоевание арабами Египта отнюдь не способствовало дальнейшему распространению, а значит, и знакомству в Византии с его литературной продукцией, тем более созданной монофизитами и не казавшейся принципиально важной.

<sup>3</sup> Надо, однако, отметить, что работ, в которых рассказ Иоанна о Камбисе рассматривается специально, насколько нам известно, совсем немного. См.: Colin 1995, 50–

Приведем этот рассказ полностью:

(LI, 17 Elagina)<sup>4</sup> Когда Кир вернулся в Персию, убил он всех, кто был под его властью<sup>5</sup>, и воцарил сына своего Камбиса над Персией и Вавилоном, а тот был злым человеком и отверг мудрость своего отца и поклонение Господу Богу. (18) И еще Априя был царем в Египте<sup>6</sup> и пребывал в городе Танбас (Фивы?)<sup>7</sup> и городе Мануф (Мемфис), а также в двух городах, которые суть Вэхиб и Суфиру<sup>8</sup>. (19) И в те дни послал Камбис гонца в Иерусалим и издал повеление, запрещающее им [иудеям] строить Иерусалимский храм, по злему навету язычников, которые снова окружали [их]. (20) И после этого пришел Камбис в Египет со многими воинами, коим несть числа, конниками и пехотинцами из Мидии. (21) А еще жители Сирии и

---

53; Банщикова 2015, 60–69; Nabaj 2018b. В основном исследователи обращаются к этому рассказу, так сказать, попутно, при изучении ими других вопросов, требующих уделения известного внимания и ему. К примеру: Schwartz 1948; Lloyd 1994. Но особенно в данной связи см. работы, посвященные так называемому «Роману о Камбисе» (о нем – ниже, прим. 39), включая уже и его первую публикацию: Schäfer 1899, 743–744; из числа сравнительно новых таких работ см., в частности: Jansen 1950, 27–29; Cruz-Urbe 1986; Venticinque 2006, 153–158; Nabaj 2018a.

<sup>4</sup> Перевод с геэза пассажа, данного ниже, сделан С. А. Французовым, за что мы ему весьма благодарны. Перевод выполнялся по изданию: Elagina 2018.

<sup>5</sup> Это странное утверждение, ибо оно совсем не согласуется с общепринятой характеристикой Кира II Великого в иудео-христианской традиции, отраженной и у самого Иоанна в других местах (LI, 1–16, 23, 51). Поскольку же текст на геэзе здесь совершенно ясен, остается только предположить, что путаница в данной связи произошла по вине кого-то из поздних переводчиков сочинения Иоанна (либо переписчиков).

<sup>6</sup> На самом деле Априя правил раньше (589–567 гг.). Когда же в Персии воцарился Камбис, у власти в Египте находился Амасис (567–526 гг.), которого затем сменил его сын Псамметих III (526–525 гг. до н.э.). При Псамметихе III и случилось завоевание Египта Камбисом (см. ниже).

<sup>7</sup> О том, что под городом Танбас, возможно, нужно понимать Фивы, см. ниже, прим. 12.

<sup>8</sup> Что это за два города, сказать сложно. Предложенная Ж. Шварцем идентификация Суфиру с административным центром двадцатого нома Нижнего Египта (Schwartz 1948, 73, п. 1) кажется надуманной. Обращает, правда, на себя внимание известное сходство названия этого города с именем царя, упоминаемого Иоанном ниже (LI, 39). Ср.: Zotenberg 1883, 273, п. 1; Colin 1995, 51, п. 38. Если это, конечно, не простое совпадение, то может быть, что в данном случае в источнике Иоанна речь шла не о городах, а о других царях, якобы правивших в Египте одновременно с Априем (о множественности египетских царей у Иоанна см. ниже), чего хронист, однако, не понял и в результате исказил такое сообщение.

жители Палестины приготовились встретить его, и разрушил он не мало, а много городов иудейских, ибо был он завоевателем всего мира. (22) И изменил он имя свое, следуя гордыне, и стал называться Навуходоносор. Натура же его была варварской, и ненавидел он людей, побуждаемый злой волей своей. (23) А отец его Кир был великим и почитаемым у Господа Живого. И повелел он построить Храм Господа в Иерусалиме с усердием и тщанием, отправив [туда] первосвященника Иешуа, сына Иоседека, и Зоровавеля, который суть Ездра<sup>9</sup>, и всех полоненных иудеев, чтобы вышли они в Землю евреев и Палестину. (24) А <Камбии>с, который есть новый Навуходоносор и Валтасар, сжег святой град Иерусалим и Храм, согласно предсказанию святых пророков Иеремии и Даниила<sup>10</sup>. (25) И после того, как Камбис сжег город, вышел он к Газе, собрал у себя воинов и всякое воинское снаряжение и спустился в Египет вести войну. И, сражаясь, одержал он победу, взял города Египта, кои есть Фарма (Пелусий), Шэнхур (?), Сан (Танис?), Бастах (Бубаст?)<sup>11</sup>, захватил Априя, который был фараоном, живым в городе Тэнфас (Дафны)<sup>12</sup> и собственноручно убил его. (26) А еще был муж-воин в Египте по

<sup>9</sup> Очевидная ошибка. Трудно представить, чтобы ее допустил сам Иоанн. Поэтому весьма вероятно, что она возникла опять-таки в процессе деятельности переводчиков его труда (либо переписчиков). У самого же Иоанна здесь, возможно, просто указывалось на то, что об этом возвращении иудеев из вавилонского плена рассказано у Ездры (см.: 1 Езд., 1–3).

<sup>10</sup> Иер., 52:12–13; Дан., 1:1–2, где речь в данной связи идет, однако, не о Камбисе, а о Навуходоносоре.

<sup>11</sup> Если город Шэнхур не поддается идентификации, то города, названные здесь как Сан и Бастах, – это, весьма вероятно, Танис и Бубаст. См.: von Lemm 1900, 116; Colin 1995, 51.

<sup>12</sup> Думается, есть все основания полагать, что это не Фивы, как в свое время считали, к примеру, А. Зотенбер (Zotenberg 1883, 272) и Р. Чарльз (Charles 1916, 38), а Дафны (греч. Δάφναι или Τάφναι). Во-первых, если бы тут имелись в виду Фивы, то это было бы единственное, что нарушало бы довольно последовательный ход покорения Камбисом Египта, представленный у Иоанна (о чем можно судить по упоминанию им захваченных персами египетских городов, поддающихся идентификации) (к этому также см. ниже). Во-вторых, именно Дафны (в форме «Тафнас») фигурируют в качестве резиденции Априя в так называемом «Романе о Камбисе» (XII, стк. 13; ср.: V, стк. 22 Jansen), где он, как и у Иоанна, представлен в качестве правителя Египта во время персидского завоевания (о «Романе о Камбисе», а также об общей традиции, лежащей как в его основе, так и в основе описания этого завоевания у Иоанна, см. ниже, прим. 39). В-третьих, город Тэнфас (в несколько искаженной форме – «Тэнфус») встречается и в другом месте труда Иоанна (LXXII, 17). Из фразы, в которой он упоминает здесь этот город, становится известно, что в нем иудеи побили насмерть камнями «пророка Господа». И хотя Иоанн не называет имени этого пророка, понятно, что речь в данном случае идет об Иеремии: согласно одной из версий его смерти, приводимой уже в сочинении «Жития пророков» (s.v. Ierem., 1

имени Фусид, который вершил справедливость и ненавидел беззаконие. Когда была война между Персией и египтянами, выступил он и воевал с Сирией и Ассирией<sup>13</sup>, и захватил четырех чад Камбиса и жен его, а число тех было 40 душ. (27) И пленил он их, и сжег их дома, и полонил всех, кто был с ними, и привел их в город Мемфис, и велел запереть их в царском дворце. (28) А когда во второй раз случилась война между Ассирией и Египтом, ассирийцы укрепились и взяли верх над Египтом и захватили царскую резиденцию, которая была в городе Тэнфас (Дафны)<sup>14</sup>. (29) Могучие ассирийцы стреляли стрелами, и когда стреляли они, то попала одна стрела в правое бедро крепкого Фусида. Но могучие египтяне захватили крепкого Фусида у ассирийцев прежде, чем покинула душа его. И был он живым в течение одного часа, а затем умер и оставил добрую память тем, кто придет после него. (30) Египтяне же были в страхе, ибо не имели у себя могучего мужа, который был бы подобен Фусиду. И поэтому бежали они в город Ца (Саис), ибо был он городом укрепленным, а его оборонительные сооружения были крепче, чем у других городов. (31) Камбис напал на этот город вторично, взял его и разрушил, как и все города Нижнего Египта в северном направлении<sup>15</sup>, пока не

---

Тоггеу) (I в.), это он был побит насмерть камнями, причем в Дафнах (сходно: Hipp. Comm. Dan., I, 13, 28<sup>a</sup> vonwetsch). Очевидно, что Иоанн знал данную версию гибели Иеремии, а значит, должен был указать в качестве места его смерти именно Дафны. С другой стороны, кажется отнюдь не обязательным, что и город Танбас, упомянутый у хрониста немногим выше (II, 18), следует также отождествлять с Дафнами. Возможно, что в нем нужно видеть все-таки Фивы. И действительно, было бы странным, если бы столь важный египетский центр был совершенно проигнорирован Иоанном, тем более что Фивы фигурируют в той части одного из пророчеств Иезекииля о Египте (30:6–18), следы влияния которого, как представляется, четко усматриваются в описании у Иоанна хода военных действий, связанных с завоеванием Камбисом этой страны (см. ниже). Наши рассуждения, приведенные выше, ср.: von Lemm 1900, 116–118; также см., в частности: Crum 1917, 208; Schwartz 1948, 77; Colin 1995, 51.

<sup>13</sup> Во всем приводимом пассаже Иоанн использует обозначения «Персия» и «Ассирия» (соответственно «персы» и «ассирийцы») совершенно синонимично (с ними он ассоциирует также Мидию и Вавилон). Кстати, примечательно, что раньше он повторяет сообщение Иоанна Малалы (I, 12 Thurn), согласно которому герой Персей после своей победы над Сарданапалом, царем Ассирии, назвал ее по себе Персией (XXI, 10; к этому также см.: XXI, 12). Однако при описании им предшествовавших событий он, как и Малала, уже подчас смешивает Персию и Ассирию (персов и ассирийцев) (V, 3; VI, 3; VII, 3–4; VIII, 3).

<sup>14</sup> См. выше, прим. 12.

<sup>15</sup> В геэзе *däbub* может означать как север, так и юг. По мнению С. А. Французова (сообщенному нам лично), истолкование его как «север» А. Зотенбергом (Zotenberg 1883, 272) и Р. Чарльзом (Charles 1916, 39) лучше соответствует контексту, чем «юг», который склонна в данном случае видеть Д. Елагина (Elagina 2018, 63). В этой связи теперь также см.: Французов 2023.

достиг побережья соленого моря<sup>16</sup>. И разграбил он все их имение, разорил их города и их округа, сжег огнем их дома и не оставил никого ни из людей, ни из домашних животных. (32) И деревья их он срубил, и посе́вы их уничтожил, и сделал страну Египетскую пустыней. А когда он повернул в сторону долины Верхнего Египта (Риф), то напал на город Мемфис и победил царя, который там был. (33) А еще город Бусир, что ниже Мемфиса, он разрушил и разграбил, разорил их имение, сжег их огнем и сделал его пустыней. (34) И бежали дети царские, которые уцелели, в другой город, что был поблизости от них, в крепость, и затворили ворота цитадели. (35) Ассирийцы же осадили эту крепость, растворили ночью ее [врата] и разрушили великий город Мемфис. (36) А еще раньше один из царей Египта по имени Маджиб послал тайно к сыну своему по имени Элькад, дабы тот вывез имение, что было у него и всех его вельмож, и 40 женщин, которые были женами Камбиса, сиречь Навуходоносора, тех женщин, что привез могучий Фусид. (37) Они открыли ночью ворота цитадели, взяли и отвели их в пустыню другим путем, который не знали люди. А четырех чад Камбиса отвели люди города Мемфиса, подняли на вершину цитадели, зарезали, разрубили их на куски и бросили к подножию цитадели, где был Камбис. (38) И когда увидели воины Камбиса это злое дело, которое сотворили люди Мемфиса, преисполнились гнева и штурмовали этот город беспощадно. (39) Установили против него катапульты, разрушили царские дворцы и убили царских детей Маджиба и Суфира и всех военачальников, которые находились в городе, без пощады. (40) И когда узнал Элькад о смерти отца своего, то бежал в страну Нубию. А Камбис разорил еще город Аун (Гелиополь) и Верхний Египет до города Эшмун (Гермополь). И когда узнали [об этом] люди той страны, испугались и бежали в город Эшмунин (Гермополь). (41) И они послали в страну Нубию к Элькаду, сыну Маджиба, чтобы пришел он к ним, и сделали они его царем, и возвели его на престол отца его, ибо он прежде воевал в областях Ассирии. (42) И тогда собрал Элькад много воинов из абиссинцев и нубийцев и сразился с воинами Камбиса к востоку<sup>17</sup> от реки Нил (Гихон). И не смогли абиссинцы перейти реку. (43) Персы же, преисполненные коварства, повернули вспять и пошли обратно, словно те, кто обратился в бегство, и пересекли они реку в начале ночи, соблюдая осторожность, и взяли город, и разорили его так, что не знали [об этом] воины Элькада. (44) И когда закончили они разорять город Эшмунин (Гермополь), пошли в Верхний Египет, разрушили город Асуан

---

<sup>16</sup> Вслед за Ж. Коленом (Colin 1995, 51) Д. Елагина отождествляет данный водоем с Меридовым озером в Фаюмском оазисе, что и нашло отражение в ее переводе (Elagina 2018, 63). Такое отождествление, впрочем, вызывает (опять-таки с точки зрения С. А. Французова) сомнения, особенно в связи с упоминанием здесь «побережья» как крайнего рубежа продвижения войск Камбиса.

<sup>17</sup> Сходно: Elagina 2018, 65. Интерпретация данного выражения как «восточный берег» (Zotenberg 1883, 274; Charles 1916, 40) – в определенной степени домысел переводчиков.

(Сиена), переправились на противоположный берег, где город Ахиф(?)<sup>18</sup>, разорили Бэлак (Филе) и так же поступили с другими городами. (45) И вернулись они туда, где уцелели города и сельские округа, разграбили их и сожгли, так что вся страна Египетская стала пустыней. И не сыскать было того, кто выжил в ней, ни людей, ни птиц небесных. (46) Элькад же, царь Египта, составил другой план действий с мужами, которые спаслись от персов. И пошли они издалека встречать Камбиса, и несли с собой дары под аккомпанемент лиры, тимпанов и барабана, и пали ему в ноги, и молили его проявить к ним милосердие и любовь. (47) И Камбис смилостивился над теми, кто уцелел из египтян и пришел к нему с изъявлением покорности. И пощадил он их, и увел их в страну Мидию и Вавилон, и поставил им наместника из их числа. (48) И не забрал он у Элькада венец царства, но утвердил его на престоле царском и увел его с собой. (49) Число же тех египтян, которых увел с собой Камбис, – 50 тысяч, не считая женщин и детей. И пребывали они 40 лет в плену в Персии, а Египет стал пустыней. (50) Камбис же после того, как разорил Египет, умер в городе Дамаске.

Приступая к анализу данного рассказа Иоанна, начнем с констатации того, что в нем, как это прекрасно видно, нашел отражение крайне отрицательный образ Камбиса (в частности, см.: LI, 17, 22), представленный еще у Геродота (который был, несомненно, в свою очередь перенят им у его египетских информаторов), а затем прочно утвердившийся и развитый у других классических античных и иудео-христианских авторов<sup>19</sup>. К тому же у Иоанна Камбис уподобляется еще и двум сугубо негативным персонажам иудео-христианской литературы – Навуходоносору и Валтасару (LI, 22, 24, 36)<sup>20</sup>, причем, согласно хронисту, Камбис, «следуя гордыне», сам поменял свое имя на Навуходоносор (LI, 22). Если, однако, сравнение Камбиса с Валтасаром не имеет сколько-нибудь большого значения для последующего повествования Иоанна о персидском царе (скорее всего, это сравнение Иоанн использовал

---

<sup>18</sup> Данный город не поддается идентификации.

<sup>19</sup> Из более новых работ об образе Камбиса в этих сочинениях см.: Lloyd 1994; Briant 2002, 55–61; Venticinque 2006, 145–153; Asheri, Lloyd, Corcella 2007, 397–399; Bichler 2023. Здесь же см. о египетских источниках рассказа Геродота о завоевании Камбисом Египта; кроме того, см.: Dillery 2005, где показано влияние на данный рассказ в свою очередь и египетских текстов, написанных в так называемом жанре *Chaosbeschreibung*.

<sup>20</sup> Т.е. историческим вавилонским правителям – царю Навуходоносору II (605–562 гг.) и сыну и соправителю царя Набонида Валтасару (ум. 539 г. до н.э.).

лишь для того, чтобы усилить отрицательный образ Камбиса), то его уподобление Навуходоносору<sup>21</sup> в данной связи является чрезвычайно важным. Действительно, хотя Иоанн и отличает Камбиса от Навуходоносора, сообщая о ряде завоеваний последнего, включая и захват им Иерусалима и Египта (XLVIII–L; LXXII, 17–18), а кроме того, именуя Камбиса «новым Навуходоносором» (LI, 24), совершенно очевидно, что в его тексте оказываются слиты и причудливо переплетены события, связанные с ними обоими, их отношениями с иудеями и египтянами (заметим, что оба исторических царя совершили походы в Египет – в 567 и 525 гг. до н.э. соответственно)<sup>22</sup>.

Вместе с тем, как можно заметить, отнюдь не иудейская, а египетская тема, представленная рассказом о завоевании Камбисом Египта, занимает в повествовании Иоанна об этом царе центральное место. В самом деле, наряду с тем, что после сообщения о его восшествии на престол Иоанн сразу указывает, пусть и ошибочно, на Априя как тогдашнего правителя Египта (LI, 18), выделяя его таким образом особо, бóльшая доля всего повествования хрониста о Камбисе посвящена описанию покорения им именно этой страны. То, что Иоанн уделил данному событию так много внимания, думается, вполне объяснимо: оно, с одной стороны, имело самое непосредственное отношение к прошлому Египта, родины Иоанна, которым, как это следует из его сочинения, он интересовался очень живо, а с другой, отличалось особым трагизмом, став затем в представлениях египтян весьма значимой вехой в их истории, маркирующей потерю их страной независимости в VI в. до н.э.<sup>23</sup>

Что же касается иудейской темы, то она не только выглядит у Иоанна вторичной по отношению к идущей вслед за ней египетской теме. На наш взгляд, часть ее играет у него сугубо подсобную, вспомогательную роль. Думается, что она, эта часть, была необходима Иоанну для того, чтобы согласовать

---

<sup>21</sup> Кстати, по мнению хрониста, Навуходоносор был также царем Персии (XLVIII, 5; XLIX, 2; LXXII, 17).

<sup>22</sup> Об этом походе Навуходоносора см. теперь особенно: Ладынин, Немировский 2004; Ладынин 2004. О покорении Египта Камбисом см., помимо прочего: Rosener 1936, 164–175; Дандамаев 1985, 55–64; Ray 1988, 254–261; Briant 2002, 50–61, 886–888; Cruz-Urbe 2003; Kuhrt 2021, 407–410; к тому же: Kuhrt 2013, 107–127 (свод релевантных источников в переводе на английский яз. с комментарием); вместе с тем см.: Quack 2011, где делается попытка доказать, что поход Камбиса против Египта следует датировать не 525, а 526 г. до н.э.

<sup>23</sup> О восприятии египтянами персидского владычества вообще и его первого периода (525–404 гг. до н.э.) в частности как катастрофы см., к примеру: Банщикова 2015, 32; Ладынин 2017, 9, 71; ср.: Lloyd 2014, 185–196.

между собой два оказавшихся в его распоряжении источника: первый, в котором говорилось о запрете Камбиса восстанавливать иудеям Иерусалим и Храм, а также упоминалось о завоевании им Египта, и второй, в котором уже подробно описывалось это завоевание и в котором, в отличие от первого, Камбис уподоблялся Навуходоносору. Очень похоже, что как раз это последнее обстоятельство и заставило Иоанна вставить в свое повествование, между информацией, взятой из первого и второго своих источников, промежуточный рассказ (LI, 21–24), чтобы объяснить, каким образом Камбис стал сходен с Навуходоносором. Отсюда и приписывание здесь Камбису, вопреки исторической действительности, тех же деяний, которые в свое время совершил собственно Навуходоносор (покорение Сирии и Палестины и разрушение им Иерусалима и Храма).

Трудно сказать, был ли Иоанн сам виновником переноса подобных деяний на Камбиса либо он использовал уже существовавшую историю, которая и сообщала об этом. Первый вариант, впрочем, кажется более вероятным: по крайней мере, о существовании в свое время какого-то другого свидетельства о том, что Камбис был причастен к разрушению Иерусалима и Храма, нам ничего не известно. Более того, надо полагать, сделать это Иоанну было тем проще, что он должен был знать (во всяком случае, через Иоанна Малалу – VI, 13–14 Thurn) традицию, идущую от Секста Юлия Африкана (II–III вв.) (fr. 43 Routh), в которой Камбис, пусть и в связи с другим сюжетом (об Иудифи и Олоферне), уже уподоблялся Навуходоносору<sup>24</sup>.

Каким, однако, был первый источник, на который в своем рассказе о Камбисе опирался Иоанн? Им, стоит считать, выступал (прямо либо через чье-то посредничество) соответствующий пассаж из «Иудейских древностей» Иосифа Флавия (XI, 21–30): данный пассаж имеет явное сходство с тем, что об этом написано, хотя и гораздо короче, Иоанном. В свою очередь, в пользу этого предположения говорит и то, что ниже у хрониста в качестве места смерти Камбиса значится Дамаск (LI, 50), т.е. приводится свидетельство, идущее как раз от Иосифа (XI, 30). Кроме того, использование Иоанном информации, представленной у последнего, подтверждается и его указанием на убийство Априя Камбисом (LI, 25), о чем сообщает опять-таки Иосиф (IX, 7),

---

<sup>24</sup> См. подробно: Nabaĵ 2018a, 636–637; 2018b, 160–161. Вместе с тем заметим, что мнение данного ученого, согласно которому уподобление Камбиса Навуходоносору случилось еще раньше, причем в еврейской среде, а Юлий Африкан лишь перенял это (Nabaĵ 2018a, 637–639; 2018b, 161–163), интересно, но, как представляется, недостаточно обосновано: какого-нибудь четкого свидетельства на данный счет в наших источниках не имеется.

но с той разницей, что он не называет здесь египетского правителя по имени и приписывает это деяние Навуходоносору.

Правда, насколько можно судить, уже после сообщения о приходе Камбиса с войском в Египет (LI, 20) Иоанн отступает от опоры на данный источник. Думать так заставляет тот факт, что дальше он вдруг приводит описание как бы более ранних событий (завоевание Камбисом сиро-палестинского региона, а также разрушение им Иерусалима и Храма), а затем снова пишет о вторжении персидского царя в Египет (LI, 25), дублируя таким образом, пусть и с указанием некоторых иных деталей, то, о чем он уже сообщал. Как представляется, именно отсюда, т.е. с этого своего последнего указания на начало египетского завоевания, Иоанн и переходит к использованию второго источника, положив его в основу описания у себя покорения Камбисом Египта<sup>25</sup>.

Что это был за источник, определить точно невозможно. Впрочем, непременно считать, что Иоанн основывал свой рассказ о войне Камбиса против Египта лишь на одном единственном источнике, отнюдь не обязательно. Даже напротив, представляется более вероятным, что в распоряжении хрониста находились несколько текстов, идущих от одной традиции (где Камбис в связи с завоеванием им Египта уже смешивался с Навуходоносором), сведения которых он и свел в этот свой рассказ. Если, однако, это так, то, учитывая манеру работы Иоанна со своими источниками при написании им других частей «Хроники», стоит полагать, что и в данном случае один из текстов был для него опорным, в то время как из других (или одного такого) он черпал дополнительную информацию, пусть и довольно обширную<sup>26</sup>. Думается, что как раз из этих добавочных источников (либо источника) Иоанном и были заимствованы истории о могучем воине Фусиде, а также о царях-защитниках

---

<sup>25</sup> То, что Иоанн дважды указывает именно на одно и то же вторжение войска Камбиса в Египет (LI, 20, 25) (вследствие использования им в данном случае двух разных источников), кажется совершенно ясным. Поэтому нельзя согласиться с тем суждением (Банщикова 2015, 61–62, 65), что у Иоанна Камбис ведет две военные кампании против Египта, одна из которых оказывается победоносной для египтян, а другая – уже для него. При этом относительно упоминания хронистом двух войн между Персией/Ассирией и Египтом, в которых якобы принимали участие Фусид и Элькад (LI, 26–28, 41), см. ниже.

<sup>26</sup> Подобную манеру работы Иоанна мы наблюдаем, в частности, в тех пассажах его труда, в которых он рассказывает о македонских царях, прежде всего об Александре Великом (LI, 61; LIX, 1). В том числе оттуда становится ясным, что в процессе работы хронист сокращал текст своего основного источника (в случае македонский царей – Иоанна Малалы), а также, когда находил нужным, исправлял и дополнял его, черпая для этого сведения из других источников. Об этом подробно: Kholod 2023.

египетской земли Маджибе и Элькаде<sup>27</sup>. Хотя эти истории у Иоанна и соединяются вместе посредством темы с захваченными Фусидом детьми и женами Камбиса (LI, 27, 36–37), представляется, что они оформились независимо друг от друга: во всяком случае, показательно, что у каждой из них есть свой главный герой и собственная сюжетная линия. Кто соединил данные истории вместе (посредством того, что сделал Фусида ответственным за пленение детей и жен Камбиса, играющих заметную роль в истории о Маджибе и Элькаде), сложно определить. Может быть, они уже были объединены соответствующим образом в добавочном источнике Иоанна, если он был один. Но также не исключено, что это проделал сам хронист, а затем вставил в канву событий завоевания Египта, взятую им уже из своего опорного источника.

Действительно, кажется отнюдь не случайным, – но результатом использования Иоанном как раз такого источника, – то, что ход военных действий, который легко проследить по упоминаниям в тексте захваченных Камбисом городов (поддающихся идентификации), описывается им в целом довольно последовательно (по крайней мере, мы не находим здесь «перепрыгивания» войска персидского царя из одной части страны в другую, что было бы естественно ожидать от источника фольклорного характера). И правда, согласно Иоанну, Камбис, выступив из Газы, вначале покоряет Нижний Египет – Пелусий, некий Шэнхур, Сан и Бастах, т.е., по всей видимости, Танис и Бубаст, в Дафнах (см. выше) убивает Априя, разоряет Саис и остальные города на севере; далее поворачивает на юг и, двигаясь в этом направлении, берет, помимо Мемфиса, Бусир, затем какой-то город и Гелиополь; наконец, завоевывает Верхний Египет – Гермополь, Сиену, некий Ахиф, Филе и другие здешние города и поселения. При этом весьма примечательно, что подобное описание имеет известную схожесть с частью одного из пророчеств Иезекииля относительно печальной судьбы Египта после нападения на него Навуходоносора (30:6–18), и такая схожесть, пожалуй, едва ли является совпадением: думается, что именно этот текст и послужил основой для изложения хода военных действий в опорном источнике Иоанна (хотя в итоге и претерпел в нем целый ряд изменений).

Вместе с тем места вставок историй о Фусиде, а также Маджибе и Элькаде в представленную Иоанном цепь событий, связанных с завоеванием Египта, на наш взгляд, вполне различимы. Первая история, следует считать, начинается сразу после указания Иоанна на пленение и убийство персидским царем Априя в Дафнах (LI, 26): в этом месте хронист резко переходит к описанию

---

<sup>27</sup> Ср.: Банщикова 2015, 57.

деяний Фусида, совершенных им как в прежние времена, так и при осаде войском Камбиса все тех же Дафн. К тому же то, что Иоанн рассказывает снова о захвате Дафн и на этот раз иначе, чем выше (заметим, что об Априи здесь нет ни слова), кажется, в свою очередь подтверждает использование им в данном случае другого источника. Похоже, на это же указывает и упоминание им того, что Камбис напал на Саис «вторично», хотя ничего такого он ранее не сообщал: возможно (если только здесь мы не имеем дело с простой порчей текста), что о захвате Камбисом Саиса говорилось в опорном источнике Иоанна, но эта информация, в отличие от информации о взятии персидским царем других городов на севере Нижнего Египта, по какой-то причине не оказалась включенной им в текст (более того, не исключено, что захват Саиса описывался там несколько иначе, чем в истории о Фусиде, в результате чего у хрониста и создалось впечатление о двух одновременных нападениях персидского царя на этот город). Конец же следования Иоанном истории о Фусиде, совпадает, судя по всему, с его словами о превращении Египта в пустыню (LI, 32), находящими очевидную параллель в пророчествах Иезекииля о Египте (29–32, особ. 29; ср.: Иер., 42–44, 46). В самом деле, эти слова, – которые были внесены в текст, вероятно, самим Иоанном, о чем свидетельствует их появление и в других частях его рассказа о завоевании Камбисом Египта (LI, 33, 45, 49), основывавшихся, надо полагать, на разных источниках (см. ниже), – были бы логичным завершением истории о Фусиде: поскольку в ней он представлен в качестве последней надежды египтян в борьбе с Камбисом, было бы очень странно, если бы его гибель не привела к бедствию общеегипетского масштаба, такому, каким оно и описывается в пророчествах Иезекииля.

Как кажется, далее Иоанн возвращается к своему опорному источнику, рассказывая, основываясь на нем, о повороте войска Камбиса с севера на юг, в сторону Верхнего Египта, и последующем взятии им Мемфиса, Бусира, – который, по словам, скорее всего, уже самого хрониста, был сделан пустыней (см. выше), – и еще некоего города (LI, 32–35). Причиной так считать, кроме явного завершения к данному моменту истории о Фусиде, служит допущенная Иоанном путаница, когда осада и штурм этого некоего, поначалу безымянного города превращается у него в итоге в еще один захват Мемфиса: по всей видимости, в данном случае мы имеем дело с неудачной попыткой хрониста состыковать вместе два разных источника, опорный, от которого он теперь опять отходит, и новый, содержащий историю о Маджибе и Элькаде (либо прежний дополнительный, если история о Фусиде и эта история были объединены уже в нем), где начальные события происходят как раз в Мемфисе.

История о Маджибе и Элькаде в том виде, в котором ее представил у себя Иоанн, довольно обширна: она начинается с сообщения о приказе египетского царя Маджиба своему сыну Элькаду тайно вывезти из Мемфиса их имущество и жен Камбиса (LI, 36), а заканчивается, насколько можно судить, рассказом об уводе Камбисом к себе в плен Элькада, к тому времени уже нового царя Египта, и многих египтян, которые, несмотря на сопротивление, были вынуждены покориться завоевателю (LI, 49). При этом, как кажется, есть основания считать, что история о Маджибе и Элькаде, какой нашел ее Иоанн в своем источнике, подверглась с его стороны известной переработке: помимо того соображения, что, судя по другим частям сочинения Иоанна, он со своими источниками поступал так обыкновенно<sup>28</sup>, на это указывают и явные ее следы в самом его тексте. Действительно, обращает на себя внимание упоминание Иоанном убийства воинами Камбиса, когда те захватили Мемфис, детей царя Суфира (LI, 39), о котором, в отличие от Маджиба, до того в данной истории не говорилось<sup>29</sup>. В свою очередь, остается совершенно непонятным, что после захвата Камбисом Гермополя случилось с войском Элькада, которого заодно с мужами-египтянами, спасшимися от персов, мы вдруг находим уже решившим сдаться азиатскому владыке (LI, 46). Думается, что все это – результат неудачных сокращений, которым Иоанн подверг находившийся в его руках текст с историей о Маджибе и Элькаде.

Кроме того, стоит полагать, учитывая опять-таки то, как хронист работал со своими источниками<sup>30</sup>, что в этот текст им были внесены и некоторые добавления. В самом деле, очень может быть, что информация о захваченных Камбисом после Мемфиса городах была взята Иоанном (по крайней мере, отчасти) как раз из его опорного источника. И если так, то не исключено, что данная информация в свою очередь подверглась с его стороны сокращению: во всяком случае, отсутствие у Иоанна упоминания Фив среди взятых Камбисом городов Верхнего Египта выглядит весьма странно, имея в виду к тому же то, что о Фивах им, как кажется, уже говорилось ранее, в связи с Априем (см. выше), а равно и то, что они (под названием «Но») встречаются в той части одного из пророчеств Иезекииля, которая, судя по всему, и была положена в основу описания хода военных действий в опорном источнике хрониста (см. выше). Также к числу добавлений, сделанных в тексте с этой историей самим Иоанном, следует отнести, по всей вероятности, и его слова о превращении Египта в пустыню (см. выше), фигурирующие здесь дважды. Похоже, что в

---

<sup>28</sup> См. выше, прим. 26.

<sup>29</sup> К этому см. выше, прим. 8.

<sup>30</sup> См. выше, прим. 26.

первый раз эти слова были нужны Иоанну, чтобы объяснить решение Элькада покориться Камбису – из-за страшного разорения страны, сходного с тем, каким оно было предсказано в пророчествах Иезекииля, тогда как во второй – еще раз подчеркнуть масштаб катастрофы, а кроме того, послужить переходом от темы завоевания персами Египта к дальнейшему повествованию. Наконец, возможно, что собственным дополнением Иоанна является и присутствующее у него свидетельство о сорокалетнем пленении египтян, находящее опять-таки очевидную параллель у Иезекииля (который, правда, связывает это пленение с Навуходоносором) (29:11–14)<sup>31</sup>, ибо следов отражения какого-то конкретного ветхозаветного текста собственно в истории о Маджибе и Элькаде не наблюдается.

Что же касается сообщения Иоанна о смерти Камбиса в Дамаске (LI, 50), завершающего уже весь рассказ хрониста об этом персидском царе, то его происхождение определяется, надо думать, точно: как мы видели выше, есть все основания считать, что оно было заимствовано Иоанном (прямо или же опосредовано) из «Иудейских древностей» Иосифа Флавия.

---

<sup>31</sup> Также о пленении египтян см.: Иез., 30:17–18, 23, 26; ср.: Иер., 43:11–12; 46:19. Уместно заметить в данной связи, что говорить о какой-то массовой депортации Камбисом египтян, как это представлено у Иоанна (LI, 49), нет, однако, никаких оснований. Из этого, правда, вовсе не следует, что никто из жителей Египта не был тогда уведен с собой воинами Камбиса (ср.: Briant 2002, 433–435). Помимо тех из этих жителей, кто, как обыкновенно случалось при ведении военных действий в древности, был обращен победителями-персами в рабство, очень может быть, что какое-то число египтян оказалось в то время депортировано и в качестве собственно пленников. При абсолютном молчании Геродота на данный счет обращает на себя внимание свидетельство Диодора об увезде в то время в плен Камбисом египетских ремесленников для использования их при строительстве дворцов в Персеполе, Сузах и Мидии (I, 46, 4), выглядящее в общем достаточно правдоподобным (Дандамаев 1985, 58; Briant 2002, 434). Каково было количество таких пленников, сказать трудно: во всяком случае, на цифру Ктесия – 6 тыс. чел., которую он приводит в данной связи (FGrHist 688 F 13.10), положиться едва ли можно. Относительно сомнений на ее счет см.: Schwartz 1948, 71–72. Однако бесспорно, что количество египтян, уведенных Камбисом с собой в плен, было гораздо меньшим, чем те «50 тысяч, не считая женщин и детей», о которых пишет Иоанн (LI, 49). Вместе с тем присутствие у Ктесия точно такой же цифры – 50 тыс. чел., правда, для погибших в сражении с персами египтян (FGrHist 688 F 13.10), думается, не является простым совпадением. Похоже, что она со временем была перенесена на депортированных Камбисом египтян (Schwartz 1948, 71; ср.: Nabaj 2018b, 153) и таким образом нашла соответствующее отражение в источнике Иоанна (допустить, что это сделал сам хронист, невозможно, поскольку при работе над своим сочинением он явно не использовал «Персидскую историю» Ктесия).

Вернемся, однако, к источникам, на которые в своем описании завоевания Камбисом Египта опирался Иоанн (либо его некий предшественник, если считать, что хронист использовал в данном случае только один труд, где уже содержалась такого рода информация). Едва ли приходится сомневаться в том, что все они имеют египетское происхождение. При этом, по нашему мнению, совершенно очевидно, что передаваемые в них сведения в своей основе восходят – через некий промежуточный этап или, скорее, этапы их письменной фиксации, оформившей в итоге эти сведения в рассказы в популярном для Египта жанре *Chaosbeschreibung*<sup>32</sup>, – к коллективной исторической памяти египтян, в которой события данного завоевания должны были прочно запечатлеться не только из-за бедствий, обрушившихся тогда на местное население, но и особенно из-за потери в ту пору страной своей независимости. Более того, весьма вероятно, что со временем в исторической памяти египтян война с Камбисом смешалась с походом в их страну другого азиатского владыки – Навуходоносора, случившимся всего несколькими десятилетиями ранее, хотя и сохранила здесь (главным образом в силу ее более важных для Египта последствий) первенствующее по отношению к этому походу значение, растворив его в себе: отсюда не просто слияние образа Камбиса с образом Навуходоносора, но четкое доминирование у Иоанна именно первого над вторым.

К тому же стоит полагать, что ко всем этим воспоминаниям попутно примешались и воспоминания египтян о происходившем еще раньше, следы чего, как кажется, в отдельных случаях можно также обнаружить в рассказе хрониста о покорении персами Египта. Так, очень похоже, что в его словах об участии Фусида и Элькада в военных действиях, ведшихся «в областях Ассирии» (ср.: «... выступил он [sc. Фусид] и воевал с Сирией и Ассирией...») до того, как «во второй раз случилась война между Ассирией и Египтом» (II, 26–28, 41), т.е. та, которая и привела к персидскому завоеванию последнего, нашли отражение события, связанные с борьбой Египта и Вавилонии в Восточном Средиземноморье в конце VII – начале VI вв. до н.э.<sup>33</sup> (кстати, примечательно, что у хрониста нигде не говорится вопреки исторической действительности о ее завершении победой египтян, но фиксируются лишь личные успехи Фусида в ней – пленение им детей и жен Камбиса с их окружением, а

---

<sup>32</sup> Об этом жанре прежде всего см.: Assmann 1983; 2002, 106–114. О его развитии в эллинистическом и римском Египте: Frankfurter 1993, 159–191.

<sup>33</sup> По данному поводу см., в частности: Spalinger 1977; Wiseman 1991, 229–236; Lloyd 2000, 371–373; Schipper 2011; Schütze 2023, 21–26.

также предание огню их домов). Кроме того, то, что в рассказе Иоанна действуют одновременно несколько египетских правителей (LI, 18, 25, 32, 39), а Маджиб прямо именуется «одним из царей Египта» (LI, 36), возможно, является реминисценцией о еще более ранних временах – о так называемом периоде додекархии, а следовательно, не исключено, и о борьбе в стране, связанной с ассирийским господством (671–656 гг. до н.э.)<sup>34</sup>.

Если, таким образом, роль коллективной исторической памяти египтян в формировании содержания источников, легших в основу описания Иоанном завоевания Камбисом Египта, стоит признать весьма значительной, то относительно античной классической традиции сказать такое же в данной связи нельзя. Несмотря на наличие в этом описании отдельных мест, имеющих параллели в соответствующих нарративах античных авторов, приходится все же констатировать, что их сравнительно немного и они недостаточно четкие. При этом, помимо «Иудейских древностей» Иосифа Флавия, откуда сам Иоанн (либо его источник) заимствовал некоторые сведения (см. выше), в расчет здесь могут идти лишь рассказы о походе Камбиса в Египет Геродота и Ктесия (в его «Персидской истории»), тогда как у других античных писателей, которые, за исключением добавления ряда деталей, попросту повторяли в своих сообщениях об этом событии то, что находили в сочинении «отца истории», обнаружить какие-то иные параллели подобного рода не удастся.

У Геродота же они таковы: выступление Камбиса в поход на Египет из Газы, хотя этот город фигурирует у него под названием Кадитис<sup>35</sup> (III, 5); убийство перед персидским войском сыновей, но не Камбиса, а наемника-предателя Фанеса, и убивают их другие наемники на египетской службе (11); осада Мемфиса, защищаемого остатками египетского войска, однако египтяне лишают тогда жизнью не сыновей Камбиса, а тех, кто прибыл от него с предложением сдаться (13); убийство персами детей знатных египтян, включая сына правителя Египта (по Геродоту, царя Псамменита, т.е. Псамметиха III), но не в результате штурма Мемфиса, а после вынужденной сдачи города (14–15); сохранение Камбисом жизни египетскому правителю (Псамметиху), однако он не уводит его в плен вместе с собой, а оставляет при своем дворе в Египте, пока не казнит за подготовку мятежа (15); занятие Камбисом Саиса, но персы не берут его штурмом, а входят туда без сопротивления (16); война

---

<sup>34</sup> Об этом периоде в истории Египта см. теперь особенно: Сущевский 1997; к тому же, к примеру: Taylor 2000, 352–354; Lloyd 2000, 364–366; Van De Mieroop 2021, 280–282; Li 2023; Schütze 2023, 10–16.

<sup>35</sup> Относительно отождествления Кадитиса Геродота с Газой подробно см.: Quaegebeur 1995; кроме того: Asheri, Lloyd, Corcella 2007, 402–403.

с эфиопами, однако поход против них совершает Камбис, а не они выступают против него, и именно его войско, а не их терпит неудачу (25); смертельное ранение в бедро, но не Фусида, а быка Аписа и самого Камбиса (29, 64, 66)<sup>36</sup>. Что же касается рассказа Ктесия (в передаче патриарха Фотия), то в нем обращают на себя внимание следующие совпадения с текстом Иоанна: сохранение персидским царем жизни правителю Египта (именуемому, правда, ошибочно Амиртеем); увод его Камбисом в плен (согласно Ктесию, в Сузы) вместе с большой группой египтян, которых, однако, насчитывается не 50 тыс., а 6 тыс. человек; упоминание и о 50 тыс. египтян, но, как пишет Ктесий, это число тех, кто пал в битве с персами (FGrHist 688 F 13.10)<sup>37</sup>.

Итак, как видно, если и позволительно говорить о влиянии античных авторов на то, о чем сообщалось в источниках Иоанна о походе Камбиса в Египет, то только лишь о весьма скромном (более того, учитывая, что информация Геродота и, надо полагать, Ктесия об этой кампании происходила от египетской стороны, вышеуказанные параллели, встречающиеся у них и у Иоанна, вполне могли иметь отчасти общий исток – все ту же коллективную историческую память египтян). Думается, что роль античной классической традиции в данном случае состояла скорее в том, что она впоследствии подпитывала собой – через сегмент образованного населения Египта – эту историческую память, прежде всего в плане сохранения, а возможно, даже и усиления в ней негативного образа Камбиса и мрачной картины совершенных им деяний.

---

<sup>36</sup> Более краткий свод параллелей между текстами Геродота и Иоанна, описывающими завоевание Египта Камбисом, см.: Nabaj 2018b, 152.

<sup>37</sup> В свою очередь, укажем, что в данном рассказе Ктесия присутствует, как и у Геродота, фигура предателя: это евнух Комбафий. Зададимся, однако, вопросом: а не отсюда ли берет свое начало история с убийством детей Камбиса, нашедшая отражение у Иоанна (вследствие слияния в какой-то момент Фанеса Геродота и Комбафия Ктесия в один образ, а затем – переноса истории с убийством детей предателя на Камбиса, имя которого имеет определенное сходство с именем Комбафия)? Это, на наш взгляд, вполне возможно. В данной связи см.: Benveniste 1939, 251; Briant 2002, 886; Nichols 2008, 168; Nabaj 2018b, 153; ср.: Schwartz 1948, 71–74. Несомненно, что эту историю Иоанн нашел уже в своем источнике (с сочинениями Геродота и Ктесия хронист был очевидно незнаком). Вместе с тем примечательно, что данная история (в той же или несколько иной версии) была известна и автору «Романа о Камбисе» (см. ниже, прим. 39), где можно обнаружить ее отчетливый след (см. письмо египетского героя Ботора Камбису, в котором тот угрожает убить перед ним его детей: VI, стк. 3 Jansen).

В отличие от античных классических авторов, влияние библейской, точнее, ветхозаветной традиции на источники, которые были использованы Иоанном при описании им завоевания Камбисом Египта, следует, однако, признать существенным. Несмотря на то что отчетливый след обращения к конкретному библейскому тексту удастся обнаружить в них лишь в одном случае – в опорном источнике Иоанна, где, как кажется, четко просматривается влияние на него одного из пророчеств Иезекииля о Египте (см. выше), уже само уподобление в данных источниках Камбиса Навуходносору, в присутствии чего там едва ли можно усомниться (см. выше), показательно. Посредством этого борьба египтян с Камбисом приобретала в них ветхозаветное измерение, оказываясь на одном и том же уровне с борьбой иудеев против Навуходносора и превращая тем самым Египет как бы в новое Иудейское царство, а египтян в сходных с иудеями Ветхого завета. Отсюда, судя по всему, происходит и завышенный масштаб пленения Камбисом египтян в конце истории о Маджибе и Элькаде («50 тысяч, не считая женщин и детей»), делающий его подобным пленению иудеев Навуходносором, таким, как оно было описано Иезекиилем (см. выше) (если, конечно, за этим свидетельством о пленении египтян не стоял сам Иоанн, который, как было показано выше, вносил в информацию своих источников о покорении Египта Камбисом некоторые собственные дополнения подобного рода).

В заключение затронем еще один вопрос – к какому времени следует отнести создание этих источников Иоанна. Определить это трудно. Принимая, однако, во внимание то, что в них уже явно присутствовало уподобление Камбиса Навуходносору, введенное в обиход Юлием Африканом (см. выше), а также обнаруживается влияние классических античных и ветхозаветных текстов, их создание, как кажется, позволительно датировать временем не раньше III в. Более того, на наш взгляд, у нас есть возможность даже несколько уточнить подобную датировку: уравнивание в этих источниках – через уподобление Камбиса Навуходносору – египтян с иудеями Ветхого завета (см. выше), предполагающее одновременно с этим и их противопоставление другим народам, в том числе христианским, думается, лучше всего подходило бы для ситуации, сложившейся в Египте уже после Халкидонского собора 451 г. и ознаменованной окончательным разрывом монофизитской коптской церкви с большим миром христианства<sup>38</sup>. Как бы то ни было, представляется очевидным, что данные источники, использованные Иоанном при описании им персидского завоевания Египта, составляли

---

<sup>38</sup> Ср.: Venticinque 2006, 158.

часть той традиции, – восходившей в своей основе к коллективной исторической памяти египтян о походах в их страну Навуходоносора и Камбиса, но вместе с тем и впитавшей в себя веяния новой эпохи, – которая сформировалась где-то в этот самый период, возможно, вскоре после 451 г., и затем получила распространение в Египте. То, что она существовала и имела здесь достаточную известность, подтверждается и коптским «Романом о Камбисе», который был написан при опоре наверняка на нее и, судя по всему, независимо от «Хроники» Иоанна, даже если последняя и появилась еще до его создания<sup>39</sup>. Несущая черты жанра *Chaosbeschreibung*, подобная традиция подавала тем самым историю о завоевании Камбисом Египта, помещенную в координаты Ветхого завета, в типично египетском стиле, что, надо полагать, позволяло делать ее легко воспринимаемой местной аудиторией в том числе и этого времени<sup>40</sup>.

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Банщикова, А. А. (2015) *Переломные эпохи в исторической традиции и сознании древних египтян. По источникам конца II тыс. до н.э. – I тыс. н.э.* Москва.
- Дандамаев, М. А. (1985) *Политическая история Ахеменидской державы.* Москва.

---

<sup>39</sup> Нет сомнения, что рассказ Иоанна о персидском покорении Египта имеет четкие параллели с «Романом о Камбисе» (их свод: Cruz-Uribe 1986, 52; Nabaj 2018b, 153–154), анонимным сочинением, сохранившемся в рукописи на саидском диалекте коптского языка фрагментарно (если не считать лакун в самом тексте, у нее отсутствуют начало и конец). Об этом сочинении и проблемах, связанных с ним, помимо работ, указанных выше в прим. 3, см.: Müller 1991; Dörr 2003; Elagina 2018, xxxiii–xxxiv. Перевод на русский яз. с кратким комментарием: Еланская 2001, 246–252. Приходится, однако, констатировать, что в науке не существует *communis opinio* относительно времени создания «Романа о Камбисе» (полезный обзор точек зрения на данный счет теперь см.: Dörr 2003, 11), а потому неясно, был ли он написан до «Хроники» Иоанна или уже после. Впрочем, независимо от решения этого вопроса, на наш взгляд, едва ли стоит соглашаться с теми учеными, которые считают, что либо «Роман о Камбисе» был источником для рассказа Иоанна о персидском завоевании Египта, либо наоборот (а тем более с тем предположением, согласно которому последний мог быть автором обоих; ср.: Cruz-Uribe 1986, 55). Как представляется, речь в данном случае должна идти об общей египетской традиции, к которой каждый (то ли напрямую, то ли через чье-то посредничество) независимо и обращался (ср.: Nabaj 2018a, 632, 635; 2018b, 152–156).

<sup>40</sup> О сохранении жанра *Chaosbeschreibung* в коптском Египте см.: Frankfurter 1993, 192–194.

- Еланская, А. И. (2001) *Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке*. Санкт-Петербург.
- Ладынин, И. А. (2004) «Дафны в библейской и египетско-христианской традиции о финале царствования Априя (конец 570-х – начало 560-х годов до н.э.)», *Вестник древней истории* 3, 3–13.
- Ладынин, И. А. (2017) «Снова правит Египет!» *Начало эллинистического времени в концепциях и конструктах позднеегипетской историографии и пропаганды*. Москва–Санкт-Петербург.
- Ладынин, И. А., Немировский, А. А. (2004) «Поход Навуходносора II на Египет 567 г. до н.э. в сведениях египетской и ветхозаветной традиций (предварительные замечания)», в Э. Е. Кормышева, ред. *Культурное наследие Египта и христианский Восток*. Москва, 63–76.
- Сущевский, А. Г. (1997) *Додекархия в древнем Египте*. Дисс. Санкт-Петербург.
- Французов, С. А. (2010a) «Иоанн, еп. Никиуский», в *Православная энциклопедия*. Т. XXIII. Москва, 371–372.
- Французов, С. А. (2010b) «Хроника Иоанна Никиуского: некоторые особенности языка и содержания», *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета* 4 (22). Сер. III: филология, 77–86.
- Французов, С. А. (2023) «Стороны света и системы пространственной ориентации в геэзе и южноаравийских эпиграфических языках: к постановке проблемы», в А. С. Зверев, ред. *Проблемы общей и востоковедной лингвистики. Исследования языков Азии и Африки: традиции и перспективы*. Москва, 94–102.
- Asheri, D., Lloyd, A., Corcella, A. (2007) *Commentary on Herodotus Books I–IV*. Oxford.
- Assmann, J. (1983) «Königsdogma und Heilserwartung: Politische und kultische Chaosbeschreibung in ägyptischen Texten», in D. Hellholm, ed. *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Tübingen, 345–377.
- Assmann, J. (2002) *The Mind of Egypt. History and Meaning in the Time of Pharaohs*. Cambridge, MA.
- Benveniste, E. (1939) «La légende de Kombabos», in *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud*. Т. II. Paris, 249–258.
- Bichler, R. (2023) «A Comparative Look at the Post-Herodotean Cambyses», in A. Schwab, A. Schütze, eds. *Herodotean Soundings. The Cambyses Logos*. Tübingen, 237–260.
- Briant, P. (2002) *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*. Winona Lake.
- Charles, R. H. (1916) *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu, Translated from Zotenberg's Ethiopic Text*. London.
- Colin, G. (1995) «L'Égypte pharaonique dans la Chronique de Jean, évêque de Nikiou», *Revue d'égyptologie* 46, 43–54.
- Crum, W. E. (1917) «Rev. of The Chronicle of John, Bishop of Nikiu, Translated from Zotenberg's Ethiopic Text. By R. H. Charles, D. Litt., D. D. (The Text and Translation Society.) London, 1916. Pp. xii+216», *The Journal of Egyptian Archaeology* 4, 207–209.
- Cruz-Uribe, E. (1986) «Notes on the Coptic Cambyses Romance», *Enchoria* 14, 51–56.
- Cruz-Uribe, E. (2003) «The Invasion of Egypt by Cambyses», *Transeuphratène* 25, 9–60.

- Dillery, J. (2005) «Cambyses and the Egyptian Chaosbeschreibung Tradition», *Classical Quarterly* 55, 387–406.
- Döpp, S. (2003) «Kambyses' Feldzug gegen Ägypten: der sogenannte Kambyses-Roman und sein Verhältnis zu griechischer Literatur», *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 6, 1–17.
- Elagina, D. (2018) *The Textual Tradition of the Chronicle of John of Nikiou: Towards the Critical Edition of the Ethiopic Version*. Diss. Hamburg.
- Fiaccadori, G. (2009) «John of Nikiou», in D. Thomas, B. Ruggema, eds. *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. Vol. I. Leiden–Boston, 209–218.
- Frankfurter, D. (1993) *Elijah in Upper Egypt. The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*. Minneapolis.
- Frazer, P. M. (1991) «John of Nikiou», in *The Coptic Encyclopedia*. Vol. V. New York–Toronto, 1366–1367.
- Gusarova, E. V. (2022) «A Case of Məhərkä Dəngəl. How an Ethiopian Historian Left the “Alexandrian Faith” and Became a Roman Catholic», *Scrinium* 18, 427–433.
- Habaj, M. (2018a) «Some Notes on the Historical Background of the Cambyses Romance», *Вестник древней истории* 3, 629–643.
- Habaj, M. (2018b) «Some Notes on the Tradition of Cambyses/Nebuchadnezzar in Book LI of John of Nikiou's Chronicle», *Egitto e Vicino Oriente* 41, 151–166.
- Howard-Johnston, J. (2010) *Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*. Oxford.
- Jansen, H. L. (1950) *The Coptic Story of Cambyses' Invasion of Egypt. A Critical Analysis of Its Literary Form and Its Historical Purpose*. Oslo.
- Kholod, M. M. (2023) «The Argead Kings of Macedonia in the Chronicle of John of Nikiou», *Karanos. Bulletin of Ancient Macedonian Studies* 6, 63–79.
- Kuhrt, A. (2013) *The Persian Empire. A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*.<sup>2</sup> London–New York.
- Kuhrt, A. (2021) «The Great Conquests», in B. Jacobs, R. Rollinger, eds. *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*. Vol. I. Hoboken, 403–413.
- von Lemm, O. (1900) «Kleine koptische Studien», *Известия Императорской Академии наук* 13.1 (июнь), 33–195.
- Li, J. (2023) «Egypt before the Saïtes», in K. Radner, N. Moeller, P. T. Potts, eds. *The Oxford History of the Ancient Near East*. Vol. IV. Oxford, 24–96.
- Lloyd, A. (1994) «Cambyses in Late Tradition», in C. Eyre, A. Leahy, L. Montagno Leahy, eds. *The Unbroken Reed. Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A. F. Shore*. London, 195–204.
- Lloyd, A. B. (2000) «The Late Period (664–332 BC)», in I. Show, ed. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford, 364–387.
- Lloyd, A. B. (2014) «The Egyptian Attitude to the Persians», in A. Dodson, J. Johnston, W. Monkhouse, eds. *A Good Scribe and Exceedingly Wise Man: Studies in Honour of W. J. Tait*. London, 185–198.
- Müller, C. D. G. (1991) «The Cambyses Romance», in *The Coptic Encyclopedia*. Vol. VII. New York–Toronto, 2060–2061.

- Nichols, A. (2008) *The Complete Fragments of Ctesias of Cnidus: Translation and Commentary with an Introduction*. Diss. Florida.
- Posener, G. (1936) *La première domination perse en Égypte: recueil d'inscriptions hiéroglyphiques*. Le Caire.
- Quack, J. F. (2011) «Zum Datum der persischen Eroberung Ägyptens unter Kambyses», *Journal of Egyptian History* 4, 228–246.
- Quaegebeur, J. (1995) «À propos de l'identification de la "Kaditis" d'Hérodote avec la ville de Gaza», in K. Van Lerberghe, A. Schoors, eds. *Immigration and Emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipiński*. Leuven, 245–270.
- Ray, J. D. (1988) «Egypt 525–404 B.C.», in *The Cambridge Ancient History*.<sup>2</sup> Vol. IV. Cambridge, 254–286.
- Schäfer, H. (1899) «Bruchstück eines koptischen Romans über die Eroberung Aegyptens durch Kambyses», *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 38, 727–744.
- Schipper, B. U. (2011) «Egyptian Imperialism after the New Kingdom. The 26<sup>th</sup> Dynasty and the Southern Levant», in S. Bar, D. Kahn, J. Shirley, eds. *Egypt, Canaan and Israel: History, Imperialism, Ideology and Literature*. Leiden–Boston, 268–290.
- Schütze, A. (2023) «Saite Egypt», in K. Radner, N. Moeller, P. T. Potts, eds. *The Oxford History of the Ancient Near East*. Vol. V. Oxford, 1–90.
- Schwartz, J. (1948) «Les conquérants perses et la littérature égyptienne», *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 48, 65–80.
- Spalinger, A. (1977) «Egypt and Babylonia: A Survey (c. 620 B.C. – 550 B.C.)», *Studien zur altägyptischen Kultur* 5, 221–244.
- Taylor, J. (2000) «The Third Intermediate Period (1069–664 BC)», in I. Shaw, ed. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford, 324–363.
- Van De Mieroop, M. (2021) *A History of Ancient Egypt*.<sup>2</sup> Hoboken.
- Venticinque, P. F. (2006) «What's in a Name? Greek, Egyptian and Biblical Traditions in the Cambyses Romance», *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 43, 139–158.
- Weninger, S. (2007) «John of Nikiu», in *Encyclopedia Aethiopica*. Vol. III. Wiesbaden, 298–299.
- Wiseman, D. J. (1991) «Babylonia 605–539 B.C.», in *The Cambridge Ancient History*.<sup>2</sup> Vol. III.2. Cambridge, 229–251.
- Witakowski, W. (2006) «Ethiopic Universal Chronology», in M. Wallraff, ed. *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik*. Berlin–New York, 285–301.
- Zotenberg, H. (1883) *Chronique de Jean, évêque de Nikiou. Texte éthiopien*. Paris.

*References in Russian:*

- Banschikova, A. A. (2015) *Perelomnye epokhi v istoricheskoy traditsii i soznanii drevnikh egiptyan. Po istochnikam kontza II tys. do n.e. – I tys. n.e.* Moskva.
- Dandamaev, M. A. (1985) *Politicheskaya istoriya Akhemenidskoy derzhavy*. Moskva.
- Elanskaya, A. I. (2001) *Izrecheniya egipetskikh otzov. Pamyatniki literatury na koptskom yazyke*. Sankt-Peterburg.

- Frantsouzoff, S. A. (2010a) «Ioann, ep. Nikiuskiy», v *Pravoslavnaya entsiklopediya*. T. XXIII. Moskva, 371–372.
- Frantsouzoff, S. A. (2010b) «Khronika Ioanna Nikiuskogo: nekotorye osobennosti yazyka i sodержaniya», *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta* 4 (22). Seriya III: Filologiya, 77–86.
- Frantsouzoff, S. A. (2023) «Storony sveta i sistemy prostranstvennoy orientatzii v geeze i yuzhnoaravyskikh epigraficheskikh yazykakh: k postanovke problemy», v A. S. Zverev, red. *Problemy obschey i vostokovednoy lingvistiki. Issledovaniya yazykov Azii i Afriki: traditsii i perspektivy*. Moskva, 94–102.
- Ladynin, I. A. (2004) «Dafny v bibleyskoy i egipetsko-christianskoy traditsii o finale tzarstvovaniya Apriya (konetz 570-kh – nachalo 560-kh godov do n.e.)», *Vestnik drevney istorii* 3, 3–13.
- Ladynin, I. A. (2017) «*Snova pravit Egipet!*» *Nachalo ellinisticheskogo vremeni v kontseptziyakh i konstruktakh pozdneegipetskoy istoriografii i propagandy*. Moskva–Sankt-Peterburg.
- Ladynin, I. A., Nemirovskiy, A. A. (2004) «Pokhod Navukhodonosora II na Egipet 567 g. do n.e. v svedeniyakh egipetskoy i vetkhozavetnoy traditsiy (predvaritelnye zamechaniya)», v E. E. Kormysheva, red. *Kulturnoe nasledie Egipta i christianskiy Vostok*. Moskva, 63–76.
- Sushevskiy, A. G. (1997) *Dodekarkhiya v drevnem Egipte*. Diss. Sankt-Peterburg.

# АРИСТОТЕЛЬ О ПРИЧИНАХ СНА

С. В. МЕСЯЦ  
Институт философии РАН (Москва)  
messiats@mail.ru

---

SVETLANA MESYATS  
Institute of Philosophy RAS (Moscow)  
ARISTOTLE ON THE CAUSES OF SLEEP

**ABSTRACT.** For more than half a century, scholars have been debating how many causes of sleep were discussed by Aristotle in the treatise *On Sleep and Wakefulness* (*De Somno et Vigilia*). Some commentators believed that Aristotle did not offer a formal explanation of sleep, others argued that sleep has no material cause, still others do not find either effective or final cause of it. The controversy is provoked by the very course of reasoning in the treatise, in the middle of which Aristotle promises to investigate all four causes of the sleep, but further on doesn't say a word about either its form or matter. As for the efficient cause of sleep, it also remains highly controversial. Scholars disagree as to what physiological change in the animal body makes the central organ of perception incapable of perceiving – whether it is due to the heart being cooled, or warmed, or compressed by blood in a mixed condition. In the present paper I intend to propose a new interpretation of Aristotle's theory of sleep in the light of recent discussions about the causes of sleep in *Parva naturalia*. To achieve this goal, I examine Aristotle's explanatory method in the *De anima*, focusing on the question of whether sleep along with other living being's activities involving soul and body (λόγοι ἔνυλοι), can be explained in terms of formal, final, material and effective causes. Particular attention is paid to the role of material and effective causes in the physiological explanation of sleep. While reconstructing Aristotle's explanatory method I clarify the structure of the argument in the *De Somno* and resolve some of the problems concerning the unity of this work.

**KEYWORDS:** Aristotle, *Parva naturalia*, sleep and wakefulness, theory of four causes, definition of sleep, formal cause of sleep, soul and its faculties, activities involving soul and body, sense perception, material cause of sleep, hypothetical necessity, effective cause of sleep, heart, inherent heat, digestion, food evaporation.

---

*εἰδέναι δὲ οὐ πρότερον οἰόμεθα ἕκαστον  
πρὶν ἂν λάβωμεν τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστον  
(τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λαβεῖν τὴν πρώτην αἰτίαν).<sup>1</sup>  
Arist. Phys. II 3, 194b 18-20*

Вот уже более полувека в научной литературе продолжают споры о том, какие причины сна исследует Аристотель в трактате *О сне и бодрствовании* (*De Somno et Vigilia*). Одни ученые не находят у него рассуждения о формальной причине сна, другие – о материальной, третьи – действующей, а четвертые – целевой.<sup>2</sup> Указанные разногласия во многом объясняются структурой самого трактата, в середине которого Аристотель, по-видимому, обещает рассмотреть четыре причины сна – целевую, действующую, материальную и формальную («то, ради чего; то, откуда начало движения; материю и определение» – *De Somno* 2, 455b 16), после чего ни словом не упоминает ни о его форме, ни о материи. Это противоречие в глазах многих исследователей делает аристотелевское рассуждение логически непоследовательным, из-за чего некоторые ученые даже усомнились в единстве трактата *О сне и бодрствовании*, предположив, что его текст был составлен из разнородных частей, относящихся к разным периодам творчества философа.<sup>3</sup> В этой статье я попытаюсь разобраться с указанным противоречием и, реконструировав ход рассуждения Аристотеля, показать, что философу удалось-таки установить все четыре причины сна, получив в результате полноценное естественнонаучное определение этого состояния как такого состояния души, которое сопровождается определенным изменением тела.

---

<sup>1</sup> «Мы полагаем, что знаем каждую вещь только тогда, когда получаем ответ на вопрос «почему» (т.е. когда понимаем ее первую причину)». Здесь и далее фрагменты из сочинений Аристотеля даны в моем переводе. Отрывки из трактата *О сне и бодрствовании* цитируются по: Месяц 2021, 226-251.

<sup>2</sup> По мнению Д. Гэллопа (Gallop 1996) и А. Фалькона (Falkon 2019), в трактате отсутствует рассуждение о формальной причине сна; Х. Дроссаарт Лулофс (Drossaart Lulofs 1947), М. Лоу (Lowe 1978) и Д. Гэллоп полагают, что у сна не может быть материи; С. Эверсон (Everson 2007) отрицает наличие у сна действующей причины, а М. Лоу и Д. Гэллоп – целевой.

<sup>3</sup> Drossaart Lulofs 1947; Lowe 1978.

### 1. Теория сна в трактате *О сне и бодрствовании*

Начиная с XVI в., трактат *О сне и бодрствовании* принято делить на три главы.<sup>4</sup> В первой Аристотель, ставя перед собой задачу найти само общее определение сна, начинает исследование с очевидного и подкрепленного всей предшествующей философской традицией утверждения, что сон противоположен бодрствованию. Но если сон и бодрствование – противоположности, а в аристотелевской философии «никакая сущность не может быть противоположна сущности»,<sup>5</sup> то отсюда сразу же следует вывод, что сон и бодрствование – не сущности, а свойства или «состояния» (πάθη) некоей сущности, будь то души или тела, выступающей по отношению к ним как подлежащее по отношению к своим сказуемым. Более того, поскольку противоположности «всегда возникают в одном и том же подлежащем» (*De Somno* 1, 453b 28), то сон и бодрствование должны быть состояниями одной и той же части души или тела. Но какой именно? Чтобы ответить на этот вопрос, считает Аристотель, необходимо сначала выяснить, какого рода противоположностями они являются.

По убеждению философа, сон и бодрствование противоположны друг другу как лишенность (στέρησις) – обладанию (ἔξις), т.е. не так, как черное противоположно белому или сухое – влажному, но как болезнь – здоровью или слепота – зрению. Иными словами, сон представляет собой отсутствие, или отрицание бодрствования, а значит, чтобы получить его определение, достаточно выяснить, что такое бодрствование. По словам Аристотеля, «бодрствующим мы обычно считаем ощущающего, полагая, что всякий бодрствующий ощущает или какое-то из внешних изменений, или из происходящих в нем самом» (*De Somno* 1, 454a 2-3). Тогда, если бодрствовать значит ощущать, то сон, очевидно, будет отсутствием деятельности ощущения. Так философ приходит к первому и самому общему определению сна, из которого следуют два важных вывода: во-первых, что сон является состоянием ощущающей части души; и во-вторых, что он принадлежит душе и телу сообща, поскольку ощущающая душа всегда осуществляет свою деятельность за счет происходящего с телом изменения.<sup>6</sup> Таким образом, вопреки широко распространенному в древней Греции представлению о том, что душа во время сна продолжает оставаться активной и даже может покидать спящее тело и путешествовать

<sup>4</sup> Впервые такое деление встречается в Базельском издании Аристотеля 1550 г. См. Drossaart Lulofs 1947, XV.

<sup>5</sup> Arist., *Phys.* I 6, 189a 32.

<sup>6</sup> Arist., *De Anima* II 5, 416b 33–417b 16; *De Somno* 1, 454a 10–11.

вдали от него, для Аристотеля ситуация, когда тело спит, а душа бодрствует, является невозможной.<sup>7</sup>

Итак, если сон и бодрствование представляют собой состояния ощущающей части души, то ясно, что живые существа, лишённые способности ощущения, а именно растения, не будут ни спать, ни бодрствовать. Что же касается животных, то поскольку все они являются существами ощущающими, невозможно, чтобы какие-то из них не были причастны ни сну, ни бодрствованию. Но могут ли они постоянно пребывать в одном из этих состояний? Иными словами, существуют ли животные, которые никогда не спят, или те, которые никогда не бодрствуют? По мнению Аристотеля, ни то, ни другое невозможно. Ни одно существо, наделенное от природы способностью к выполнению некоей деятельности (ἐνέργεια), не может совершать эту деятельность вечно. В какой-то момент оно непременно обессилит и перестанет действовать, «как только время, в течение которого оно способно что-то делать, окажется превышено» (*De Somno* 1, 454a 30-31). Поэтому бодрствование, представляющее собой деятельность ощущения, в определенный момент обязательно сменится бездействием, или сном. Еще проще доказывается, что ни одно животное не может постоянно спать. В самом деле, когда животное спит, его способность ощущения остается нереализованной. Но всякая естественная способность существует ради деятельности и реализации, следовательно, если у животного есть сон, то по необходимости будет и бодрствование.

Аристотель подчеркивает, что когда спящий перестает осуществлять деятельность ощущения, он не перестает обладать ощущением в возможности (δυναμίαι), иначе говоря, не лишается самой способности ощущать, потому что если бы он ее утратил, разучившись видеть, слышать, обонять или осязать, то это означало бы, что у него повреждены соответствующие органы чувств. В этом случае сон оказался бы не естественным, периодически повторяющимся явлением, но экстраординарным болезненным нарушением нормальной работы организма. Поэтому, уточняя свое первоначальное определение сна, Стагирит называет его не просто прекращением деятельности ощущения и не утратой способности ощущать, но утратой способности *осуществлять*, или *использовать* (χρησθαι) имеющуюся у животного способность ощущения, иначе говоря, неспособностью животного переходить от ощущения в возможности к ощущению в действительности. Называя такое состояние «изнеможением» (ἀδυναμία) и «неподвижностью» (ἀκίνησία), философ заново определяет сон как «наступающее в результате чрезмерного бодрствования оцепенение (δρασμός) ощущающей части души» (*De Somno* 1, 454b 10-11).

---

<sup>7</sup> Gallop 1996, 121.

Но какая именно часть ощущающей души испытывает это состояние? Оцепенением какого или каких ощущений, если их много, является сон? С этого вопроса Аристотель начинает вторую главу трактата. Поскольку во сне животное не ощущает ничего, то бездействие, очевидно, охватывает все его чувства сразу. Но почему органы зрения, слуха, вкуса и обоняния, которые обычно действуют независимо друг от друга, вдруг сообща перестают осуществлять присущую им деятельность? Ответить на этот вопрос позволяет аристотелевское учение о т.н. общем чувстве, а точнее, «общей способности» ощущения (*κοινή δύναμις*), которая присуща всем отдельным чувствам сообща, и благодаря которой каждое из них может не только воспринимать то или иное чувственно воспринимаемое качество, но и осознавать собственную деятельность, отличать свои предметы от предметов другого чувства и воспринимать такие свойства вещей, как фигура, число, величина, покой и движение. По убеждению Аристотеля, наличие у пяти частных чувств подобной общей способности свидетельствует о том, что все они суть разновидности или проявления некоего единого чувства, которое, в зависимости от предмета, на который направлено, и органа, через который действует, оказывается то зрением, то слухом, то осязанием, то обонянием (*De Somno* 2, 455a 15-21).<sup>8</sup> Единому чувству соответствует один общий орган ощущения, называемый «первым» или «главным» (*τὸ κύριον, τὸ πρῶτον αἰσθητήριον*). По существу, это некая часть тела, в которую сходятся все органы частных чувств, и которая у наиболее примитивных животных совпадает с органом осязания (*De Somno* 2, 455a 20-22). Понятно, что когда в состояние покоя и бездействия приходит главный орган чувств, то одновременно с ним в том же состоянии оказываются и остальные, частные чувства, а значит сон наступает, когда

«неспособность использовать ощущение появляется не в каком угодно органе чувств, но в том первом ощущающем, с помощью которого животное ощущает все. Когда изнемогает этот орган, то и все остальные теряют способность ощущать, а когда – какой-то из остальных, то не обязательно и этот».<sup>9</sup>

Установив, что сон является состоянием первого и главного органа чувств, Аристотель получает новое, более развернутое его определение: сон есть наступающее в результате чрезмерного бодрствования временное прекращение деятельности ощущения, вызванное оцепенением и неспособностью первого органа чувств осуществлять свое естественное предназначение. Это

<sup>8</sup> Gallop 1996: 125; Kahn 1966: 59; Feola 2018: 51-52.

<sup>9</sup> Arist., *De Somno* 2, 455b 9-11.

определение сна можно было бы назвать «формально-логическим», учитывая, что сон предстает в нем исключительно как состояние души, т.е. с точки зрения своего «логоса» и формы.

Однако, как было сказано выше, сон является состоянием не только души, но и тела. Поэтому его полное определение, помимо логоса и формы, должно содержать также указание на материю и причины ее изменения. Недостаточно сказать, что сон есть временное прекращение деятельности главного органа чувств, необходимо указать также, изменением какого тела он является, чем может быть вызвано это изменение и ради чего оно необходимо животным.<sup>10</sup> Поэтому, определив сон с точки зрения сущности и формы, Аристотель приступает к выяснению его материальной, действующей, а также целевой причины: «теперь скажем о том, по какой причине наступает сон, и какого рода претерпеванием он является».<sup>11</sup>

Кратко перечислив четыре вида причинности – «то, ради чего; то, откуда начало движения; материя и определение» (*De Somno* 2, 455b 13-16), философ первым делом приступает к выяснению цели и назначения сна. Для чего нужен сон? Если ощущение не может длиться вечно, то сон, очевидно, нужен для того, чтобы первый и главный орган чувств мог периодически отдыхать от своей деятельности. Но отдых от деятельности служит для продолжения этой деятельности. Поэтому животные нуждаются во сне для того, чтобы ощущать, а значит, как бы ни парадоксально это звучало, целью сна является его противоположность, бодрствование. И поскольку способность ощущения делает животных животными, сон оказывается необходим им не просто для отдыха, но для того, чтобы иметь возможность оставаться животными, иначе говоря, для сохранения своей сущности, или «самосохранения».

Выяснив целевую причину сна, Аристотель спрашивает, «при каком изменении и действии, возникающем в телах животных, тем случается спать и бодрствовать?».<sup>12</sup> Как отмечают многие исследователи, слова о «действии» (πράξις) и вызываемом им «изменении» (κίνησις), очевидно, указывают на намерение философа рассмотреть действующую причину сна. Однако вместо того, чтобы немедленно приступить к ее выяснению, он вновь заводит речь о

---

<sup>10</sup> Arist., *De Anima* I 1, 403a 25-27.

<sup>11</sup> Arist., *De Somno* 2, 455b 13-14: δι' ἣν δ' αἰτίαν συμβαίνει τὸ καθεύδειν καὶ ποῖόν τι τὸ πάθος ἐστί, λεκτέον.

<sup>12</sup> Arist., *De Somno* 2, 455b 29-30: ποίας κινήσεως καὶ πράξεως ἐν τοῖς σώμασι γιγνομένης συμβαίνει τὸ καθεύδειν τοῖς ζώοις.

«первом и главном органе чувств», как бы подхватывая рассуждение, оставленное несколькими строчками выше.<sup>13</sup> На этот раз его занимает вопрос, где именно располагается «первое ощущающее», и какая часть тела ему соответствует. Ссылаясь на свои более ранние работы, он доказывает, что у животных с кровью функцию главного органа чувств выполняет сердце, а значит именно сердце вместе с прилегающей к нему околосердечной областью следует считать тем телесным подлежащим, состоянием которой является сон.

К рассуждению о причинах сна Аристотель возвращается только в третьей главе трактата, спрашивая: «при каких обстоятельствах возникает и откуда берет начало это состояние – сон и бодрствование?».<sup>14</sup> О том, что речь вновь заходит о действующей причине, свидетельствуют слова: «откуда берет начало это состояние» (πόθεν ἡ ἀρχὴ τοῦ πάθους), перекликающиеся с определением действующей причины во второй главе трактата: «откуда берет начало это изменение» (ἄθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως – *De Somno* 2, 455b 15). Получается, что к исследованию действующей причины Аристотель приступает дважды: сначала в середине второй главы, когда после краткого описания целевой причины спрашивает: «при каком возникающем в телах животных изменении и действии тем случается спать и бодрствовать», а потом в начале третьей, когда задается вопросом: «откуда берет начало» соответствующее сну изменение. При этом в первый раз он почему-то оставляет вопрос о действующей причине без ответа и лишь со второй попытки приступает к его решению.

Поскольку в основе ощущающей способности души лежит способность питающая, то, чтобы установить причину, заставляющую главный орган чувств периодически обессиливать и терять способность осуществлять естественную для него деятельность, Аристотель считает необходимым выяснить, как протекает процесс пищеварения и какому воздействию подвергается при этом сердце и прилегающая к нему область: «необходимо рассмотреть начала этого изменения и установить, какому претерпеванию ощущающей части соответствует бодрствование, а какому – сон» (*De Somno* 3, 456b 7-9). Действительно, в аристотелевской биологии сердце – не только главный орган чувств, но и питающее начало, где поступающая в организм пища окончательно перерабатывается в кровь. Поэтому изменение, испыты-

<sup>13</sup> На этот разрыв в аристотелевском рассуждении указывает Drossaart Lulofs 1947, XV – XXII.

<sup>14</sup> Arist., *De Somno* 3, 456a 30-32: τίνων γιγνομένων καὶ πόθεν ἡ ἀρχὴ τοῦ πάθους γίγνεται, τοῦ τ' ἐγρηγορέναι καὶ τοῦ καθεύδειν;

ваемое им как органом пищеварения, естественным образом оказывает влияние и на его осязающую функцию, вызывая то самое «изнеможение», которое соответствует сну. В результате, вопрос о том, какое изменение испытывает сердце как первый и главный орган чувств, сводится у Аристотеля к вопросу о том, что происходит с сердцем во время сна как с органом пищеварения.

Процесс пищеварения Стагирит описывает следующим образом. Сначала приходящая извне пища попадает в желудок и верхний отдел кишечника, где под действием естественного тепла частично перерабатывается в кровь. Выделяющееся при этом плотное и влажное испарение попадает в сосуды и по ним вместе с кровью устремляется к сердцу. Как только испарение достигает сердца, сосредоточенное в этом органе «естественное тепло» (τὸ κατὰ φύσιν θερμόν – 457b 17), которому от природы свойственно подниматься вверх, выталкивает его в верхнюю часть тела, в результате чего испарение постепенно накапливается в голове и становится холодным из-за близости головного мозга. В какой-то момент эта скопившаяся наверху холодная и тяжелая масса падает под собственным весом обратно в грудную клетку и, вытесняя на своем пути тепло из верхней части тела вниз к сердцу, лишает последнее способности осуществлять функцию осязающего начала.

«Тепло в любом животном естественным образом поднимается вверх, а когда достигнет верхних областей тела, то всем скопом поворачивает назад и опускается. Вот почему сон чаще всего наступает после приема пищи, когда вверх поднимается сразу много влажного и плотного вещества. Оставаясь наверху, оно вызывает чувство тяжести и дрему, а когда падает вниз и выталкивает на обратном пути тепло, то наступает сон, и животное засыпает» (*De Somno* 3, 456b 21-28).

Показав, что причиной сна служит пищевое испарение, которое подобно прибою в узком проливе то приливает к голове, то откатывает назад к сердцу, Аристотель приводит ряд эмпирических свидетельств, подтверждающих эту теорию. Например, что сон обычно наступает после приема пищи, когда вверх поднимается большое количество не до конца переваренных испарений, из-за чего голова тяжелеет, веки слипаются и человек начинает «клевать носом»; или что засыпающие люди валятся с ног, поскольку из верхней части тела уходит тепло, поддерживавшее его в вертикальном положении. Подтверждающие теорию примеры сменяются перечнем явлений, которые она объясняет. Почему животные засыпают от усталости или когда болеют? Потому что и усталость, и болезнь вызываются влагой и жаром, а влага и жар создают много поднимающихся к голове испарений. Почему младенцы много спят? Потому что у них непропорционально большая голова, в которой скап-

ливается много испарений от перевариваемой пищи, в результате чего верхняя часть тела тяжелеет и вызывает дрему. Почему эпилептические припадки часто начинаются во время сна? Потому что причины у эпилепсии и сна одинаковы: когда большое количество горячего пара переполняет кровеносные сосуды, те расширяются и сдавливают дыхательное горло, что и приводит к припадку. Почему сон наступает после опьянения? Потому что вино вызывает в организме сильное паробразование, из-за которого к голове подымается много плотного и влажного вещества.

В конце трактата Аристотель вкратце затрагивает причины пробуждения. Пока животное спит, его голова и конечности остаются холодными, а вытесненное из верхней части тела тепло сосредотачивается глубоко внутри. Однако постоянно идущий процесс пищеварения постепенно приводит к тому, что сконцентрированное в сердце тепло одерживает верх над окружающим холодом. В этот момент насыщенная пищевым испарением кровь разделяется на две составляющие: более плотную, стекающую к нижним конечностям, и более тонкую, устремляющуюся вверх к голове. Как только это происходит, наступает пробуждение. Завершает трактат итоговое определение сна, в котором Аристотель еще раз перечисляет причины этого состояния:

«Итак, мы установили, что причиной сна является совокупный отток врожденного тепла к первому органу ощущения, происходящий под действием поднятого вверх плотного испарения. Сказали мы и что такое сон – оцепенение первого органа чувств, лишаящее его способности действовать и возникающее не только по необходимости, но и ради самосохранения, ибо отдых сохраняет жизнь» (*De Somno* 3, 458a 25-32).

## 2. Формальная причина сна

Как мы могли убедиться, рассуждение Аристотеля в *О сне и бодрствовании* действительно может показаться непоследовательным. Во-первых, вместо обещанного исследования четырех причин сна философ, по-видимому, рассматривает только две – целевую и действующую. Во-вторых, переход к исследованию этих причин, начинающийся в середине второй главы со слов «теперь скажем, по какой причине наступает сон...» (*δι' ἣν δ' αἰτίαν συμβαίνει τὸ καθεῦδειν ... λεκτέον* – *De Somno* 2, 455b 13-14), выглядит неожиданным и как бы разрывающим рассуждения о первом и главном органе чувств на две части. В-третьих, упомянутый переход дублирует самое начало второй главы, где автор тоже обещает рассмотреть, по какой причине наступает сон: «теперь рассмотрим, почему животные спят и бодрствуют» (*διὰ τί δὲ καθεῦδει καὶ ἐγρήγορε*

– *De Somno* 2, 455a 4-5).<sup>15</sup> В-четвертых, Аристотель приступает к поискам действующей причины сна дважды и только со второго раза доводит до конца начатое исследование.

Понятно, что все эти несоответствия не могли ускользнуть от внимания ученых. Впервые о них заговорил голландский издатель Аристотеля Хендрик Дроссаарт Лулофс, предположивший в 1947 г., что дошедший до нас текст трактата состоит из двух частей, а точнее, из двух версий одного и того же произведения – более поздней *De Somno A* (453b 11 – 455b 13), написанной после *О душе*, и более ранней *De Somno B* (455b 13 – 458a 32), относящейся к тому периоду творчества Аристотеля, когда тот рассматривал сердце как вместилище души и орган, отвечающий за основные функции животного.<sup>16</sup> После того, как гипотеза Дроссаарта Лулофса была отвергнута научным сообществом,<sup>17</sup> Малькольм Лоу высказал другое предположение. В статье 1978 г. он попытался доказать, что текст трактата содержит интерполяцию – фрагмент более ранней версии, начинающийся со слов «теперь скажем, по какой причине наступает сон» (455b 13), и заканчивающийся фразой «рассмотрим других животных на примере человека» (455b 34). По мнению ученого, этот небольшой отрывок в двадцать строк, в котором Аристотель обещает рассмотреть четыре причины сна и вкратце рассматривает его целевую причину, был написан раньше основной части и добавлен в текст неизвестным редактором или издателем, решившим во что бы то ни стало собрать в одном произведении все имевшиеся у него рукописные версии трактата. В результате этого добавления, считает Лоу, первоначально стройное и хорошо организованное целое получилось противоречивым и запутанным. В нем совместились два разные подхода к изучению сна – более ранний, предполагавший изучение душевных состояний в рамках учения о четырех причинах, и более

---

<sup>15</sup> Drossaart Lulofs 1947, XX. Задавая вопрос διὰ τί («почему»), Аристотель действительно может спрашивать о причине сна во всех четырех смыслах сразу - см. *Phys.* II 3, 194b 19-20: τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστον τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λαβεῖν τὴν πρώτην αἰτίαν («ответить на вопрос “почему” относительно каждой вещи означает понять ее первую причину»).

<sup>16</sup> Drossaart Lulofs 1947, XV – XXII.

<sup>17</sup> Гипотезу Дроссаарта Лулофса критиковали: Ross 1955, 12, Siwek 1963, xiii-xiv, Wiesner 1978, 243-254 и Lowe 1978, 280-283. Как указывают Виснер и Лоу, в основе упомянутой гипотезы лежит спорная теория Ну́йе (Nuyens 1948) об эволюции психологических взглядов Аристотеля, согласно которой учение о сердце как главном органе чувств и средоточии всех основных функций животного противоречит представлению о душе как энтелехии «всего тела в целом», а значит относится к более раннему периоду творчества философа.

поздний, когда Аристотель решил ограничиться только формальной и действующей.<sup>18</sup> Гипотезу Лоу поддержал канадский исследователь Дэвид Гэллоп. Он также признал фрагмент 455b 13-34 интерполяцией, нарушающей ход рассуждения Аристотеля, и выразил сомнение в том, что теория четырех причин позволяет адекватно понять содержание *О сне и бодрствовании*. По мнению ученого, ко времени написания трактата Аристотель отказался рассматривать состояния одушевленного существа как состоящие из материи и формы и перестал верить в то, что у естественных процессов непременно должна быть какая-то цель, а потому искать в его тексте рассуждение о форме, материи или цели сна не имеет смысла.<sup>19</sup>

Несмотря на то, что у гипотезы Лоу до сих пор есть сторонники,<sup>20</sup> были и остаются ученые, которые не соглашаются с ней и по-прежнему верят в смысловое единство трактата *О сне и бодрствовании*.<sup>21</sup> Правда, им приходится так или иначе объяснять присутствующие в тексте противоречия, в частности, отвечать на вопрос, почему, пообещав рассмотреть четыре причины сна, Аристотель, по-видимому, так и не выполнил свое обещание.<sup>22</sup> Было предложено несколько способов обойти это затруднение. По мнению одних исследователей, отсутствие упоминания о формальной и материальной причинах не нуждается в объяснении, поскольку, строго говоря, фрагмент 455b 13-15 не содержит обещания рассмотреть четыре причины сна. Аристотель перечисляет существующие виды причинности просто для того, чтобы очертить общую методологическую схему своего исследования.<sup>23</sup> Другие ученые полагают, что при внимательном чтении трактата и формальная, и материальная причины легко обнаруживаются. Так, согласно Дэвиду Россу, материальная причина сна выясняется в ходе исследования действующей, когда в середине третьей главы, подводя предварительный итог своему исследова-

---

<sup>18</sup> Lowe 1978, 285-286. По мнению Лоу, заключительный параграф трактата, содержащий итоговое определение сна, в котором содержится упоминание, в том числе, и целевой причины, тоже скорее всего является вставкой, добавленной к тексту анонимным издателем.

<sup>19</sup> Gallop 1996, 127-128.

<sup>20</sup> О популярности гипотезы Лоу см.: Everson 2007, 502-503.

<sup>21</sup> Ross 1955, Siwek 1963, Wiesner 1978, Everson 2007, Code 2015 и др.

<sup>22</sup> Lowe 1978, 283; Everson 2007, 503: "In effect, those who want to excise the passage pose a challenge to those who accept the text as it stands to show that the structure of the argument of the *De Somno* accommodates it without strain".

<sup>23</sup> Woods 1992, 180; Everson 2007, 508.

нию, Аристотель определяет сон как «некое схождение и естественное вытеснение тепла внутрь тела». <sup>24</sup> Упомянутое в этой цитате «тепло», под которым Росс понимает «горячее вещество, содержащееся в пище», как раз и составляет, по мнению ученого, материю сна. <sup>25</sup> Что же касается формальной причины, то она, согласно Россу, обнаруживается в самом конце произведения, когда в заключительном параграфе Аристотель называет сон «оцепенением первого органа чувств, из-за которого тот лишается способности действовать». <sup>26</sup>

Однако существует и гораздо более легкий способ справиться с указанным затруднением. Большинство исследователей относят рассуждение о причинах сна ко второй половине трактата, полагая, что оно начинается после слов: «теперь скажем, по какой причине наступает сон и какого рода претерпеванием он является...» (*De Somno* 2, 455b 13-14). Однако, как справедливо замечает Юрген Виснер, если *О сне и бодрствовании* представляет собой единое произведение, а не комбинацию написанных в разное время отрывков, то у нас не остается оснований так думать. <sup>27</sup> Вполне может случиться, что к исследованию причин сна Аристотель приступает с первых же строк своего сочинения, а о существовании четырех видов причинности упоминает во второй половине трактата только для того, чтобы перейти от причин, которые он уже исследовал, к тем, которые еще остались невыясненными.

Действительно, если обратиться к началу *О сне и бодрствовании* и внимательно проследить за мыслью автора, то можно убедиться, что на протяжении всей первой главы трактата Аристотель рассматривает сон как состояние ощущения. Но ощущение – одна из способностей души, а душа в понимании Аристотеля представляет собой сущность и форму тела. Таким образом, называя сон состоянием ощущения, Стагирит, по сути, рассматривает его как форму одушевленного существа, присущую тому постольку, поскольку оно спит. Иными словами, философ исследует сон как формальную причину *спящего животного*, или как способ бытия сущности, находящейся в определенном состоянии. Можно ли сказать, что тем самым он исследует и форму самого сна? Или же, поскольку сон – не сущность, а состояние и свойство сущности, у него нет и не может быть формальной причины? <sup>28</sup>

<sup>24</sup> Arist., *De Somno* 3, 3457b 1-2: σύννοδος τις τοῦ θερμοῦ εἶσω καὶ ἀντιπερίστασις φυσική.

<sup>25</sup> Ross 1955, 260: “hot matter contained in food”.

<sup>26</sup> Arist., *De Somno* 3, 458a 28-29: τοῦ πρώτου αἰσθητηρίου κατάληψις πρὸς τὸ μὴ δύνασθαι ἐνεργεῖν.

<sup>27</sup> Wiesner 1978, 248.

<sup>28</sup> Falkon 2019, 541.

Ответ на этот вопрос мы находим в трактате *О душе*, где Аристотель рассуждает о способе определения душевных состояний, осуществляющихся, по его словам, «вместе с изменением тела», таких как страх, радость, любовь, отвращение, гнев и т.п. Философ называет эти состояния λόγοι ἔνυλοι – «погруженными в материю логосами», имея в виду, что они реализуются за счет происходящего с телом изменения и выступают по отношению к нему как форма по отношению к материи. Так вот, хотя ни одно из этих состояний не является сущностью, их определения, по убеждению Аристотеля, непременно должны включать в себя указание как на форму (τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον), так и на материю. Например, отвечая на вопрос, что такое гнев, необходимо определять его одновременно и как «стремление к ответному воздаянию», и как «кипение крови вокруг сердца».<sup>29</sup> Следует отметить, что в первом из этих определений, которое соответствует форме, гнев признается разновидностью «стремления» (ὄρεξις), т.е. определяется через одну из способностей души. Но душа, как уже было сказано, сама является формой одушевленного тела. Следовательно, форма гнева оказывается одновременно и формой находящегося в соответствующем состоянии существа. То же самое и со сном: несмотря на то, что он, будучи состоянием души, сам является формальной причиной спящего животного, его определение, в свою очередь, также может быть разложено на форму и материю, поскольку любое состояние души, осуществляющееся совместно с изменением тела, представляет собой «погруженный в материю логос», или, как говорит Аристотель в другом месте, «такую-то форму в такой-то материи».<sup>30</sup>

Если наше рассуждение верно, то тогда вся первая половина трактата, где Аристотель сначала определяет сон как «оцепенение и неподвижность ощущающей части души», а потом, уточняя полученное определение, признает его временным прекращением деятельности ощущения, вызванным неспособностью первого и главного органа чувств осуществлять свое естественное предназначение (*De Somno* 2, 455b 7-12), – вся эта часть посвящена поискам

<sup>29</sup> Arist., *De Anima* I 1, 403a 30-31: ὄρεξις ἀντιλυπῆσεως и ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος.

<sup>30</sup> Arist., *De Anima* III 4, 429b 14: τόδε ἐν τῷδε. В этом смысле сон, как и другие состояния души, можно сравнить с такими свойствами как «курносое» или «прямое». Хотя курносое и является формой носа, тем не менее эта форма, в свою очередь, тоже раскладывается на материю, в качестве которой выступает определенная часть тела, а именно нос, и форму, которой является вогнутое. В *De Anima* III 4, 429b 11-21 Аристотель относит курносое и прямое к такого рода формам, у которых «бытие чем-то» (τὸ τί ἦν εἶναι) не совпадает с ними самими: ἐστὶν ἕτερον τὸ εὐθεὶ εἶναι καὶ τὸ εὐθύ. О состояниях души как погруженных в материю логосах см.: Charles 2021, 17-19.

формальной причины сна.<sup>31</sup> В этом можно легко убедиться, сравнив полученное к исходу первой половины трактата определение с тем, которое Аристотель приводит в конце своего сочинения: «сказали мы и что такое сон – оцепенение первого органа чувств, лишаящее его способности действовать» (*De Somno* 3, 458a 29). Как видим, и в том, и в другом случае сон описывается в схожих выражениях: «оцепенению... и неспособности использовать ощущение» (ἀδυναμία τῆς χρήσεως) в 455b 7-12 соответствует «оцепенение, лишаящее способности действовать» (μὴ δύνασθαι ἐνεργεῖν) в 458a 29.<sup>32</sup> Но последнее определение отвечает на вопрос «что такое сон», т.е. выражает «чтойность», или формальную причину этого состояния, следовательно, и первое будет не чем иным как описанием формы сна.

### 3. Материальная причина сна

Если формальная причина сна была установлена Аристотелем в первой половине трактата, то естественно ожидать, что целевую, материальную и действующую он будет исследовать во второй. И действительно, напомнив читателю в *De Somno* 2, 455b 13-15 о существовании четырех видов причинности, философ уже в следующей строке приступает к выяснению цели и назначения сна. Поскольку целью обычно считают некое благо, то спрашивается, какое благо несет с собой сон? Он служит отдыху от деятельности ощущения, которая, как и любая другая деятельность, не может продолжаться вечно. В качестве отдыха сон необходим животным ради «самосохранения» (σωτηρία), под которым следует понимать не просто поддержание жизни, но способность животных оставаться животными – существами, умеющими не только питаться и расти, но и ощущать. Поэтому даже если сон сам не является неким благом, он тем не менее необходим ради достижения блага. Аристотель поясняет, что такого рода необходимость он называет «гипотетической» (ἐξ ὑποθέσεως ἢ ἀγάρχη), т.е. исходящей из предположения, что если животное существует, то, чтобы оставаться животным, ему непременно нужно периодически засыпать.

<sup>31</sup> Хотя последнее определение содержит упоминание об «органе чувств» (αἰσθητήριον), не следует думать, будто тем самым Аристотель определяет сон через состояние тела, а не души. Нет, поскольку философ характеризует телесный орган через выполняемую им функцию, а именно через способность ощущать, он тем самым берет его исключительно в аспекте оформляющей его души. См.: Everson 2007, 509.

<sup>32</sup> Wiesner 1978, 248.

Закончив обсуждение целевой причины сна, Аристотель, по мнению большинства комментаторов, сразу же переходит к действующей и продолжает обсуждать ее вплоть до конца трактата. Но где же в таком случае материальная причина, спросит внимательный читатель? Куда подевалось посвященное ей рассуждение? Сторонники гипотезы о составном характере *О сне и бодрствовании* убеждены, что такого рассуждения в трактате попросту нет. По мнению Малькольма Лоу и Дэвида Гэллопа, при переработке более ранней версии своего сочинения Аристотель отказался от концепции четырех причин, решив, что далеко не все естественные явления обладают материей и существуют ради определенной цели. В подтверждение высказанной точки зрения исследователи ссылаются на *Метафизику* VIII 4, 1044b 8-20, где утверждается, что у вещей, которые не являются сущностями, но представляют собой свойства или состояния сущностей – таких, например, как лунное затмение или сон – нет и не может быть материи.<sup>33</sup> Что же касается тех ученых, которые все-таки обнаруживают в трактате материальную причину, то и они не могут прийти к единому мнению, в чем же она заключается. Если Дэвид Росс отождествляет материю сна с горячей составляющей, а Макс Веллман – с врожденным теплом, то Роберт Болтон считает ее «оцепенение первого органа чувств», а Стивен Эверсон – всю совокупность физиологических изменений, происходящих с живым существом, пока оно засыпает.<sup>34</sup>

Не слишком проясняют этот вопрос и сохранившиеся византийские комментарии к *Parva naturalia*, составленные Михаилом Эфесским (XII в.), Софонием (XIII-XIV вв.) и Феодором Метохитом (XIV в.).<sup>35</sup> Так, Михаил Эфесский отождествляет «материю сна» с «гипотетической необходимостью» (ἐξ ὑποθέσεως ἢ ἀνάγκη), в силу которой, согласно Аристотелю, всякому животному присущ сон:

«Сон присущ каждому животному по необходимости. Я говорю о необходимости, исходя из предположения, что если нечто является животным со своей собственной природой, то у него по необходимости будут определенные свойства, а если они, то и другие».<sup>36</sup>

Из других сочинений Аристотеля мы знаем, что под «гипотетической», или «исходящей из предположения» необходимостью он понимает такое условие существования вещи, без которого ни сама вещь, ни исполнение ею своего предназначения не были бы возможны. Чаще всего таким условием

<sup>33</sup> Gallop 1996, 133; Lowe 1978, 286-287.

<sup>34</sup> Ross 1955, 260; Wellman 1901, 23; Bolton 1997, 104-105; Everson 2007, 513.

<sup>35</sup> Месяц 2023, 254-258.

<sup>36</sup> Arist., *De Somno* 2, 455b 25-28.

действительно оказывается материя.<sup>37</sup> Например, чтобы пила могла быть пилой и успешно выполняла свою функцию, ей необходимо быть изготовленной из железа. Или если существует дом, то у него обязательно должны быть стены и крыша, состоящие из дерева, кирпича или камня. При этом обратное неверно: если существует железо, то из него не обязательно возникнет пила, а наличие кирпичей и камней не ведет с необходимостью к появлению дома. Отсюда видно, что гипотетическую необходимость следует отличать от необходимости возникновения вещи, поскольку то, «без чего» (ἀνευ οὗ) вещь не была бы возможна, не объясняет, «почему» (διὰ τί) она тем не менее существует.<sup>38</sup>

Учитывая сказанное, слова Аристотеля о том, что сон присущ животным в силу гипотетической необходимости, можно понять в том смысле, что раз животное является животным, то ему по необходимости свойственно ощущение, а если ощущение, то и отдых от него, то есть сон. Однако Михаил Эфесский предпочитает толковать эти слова иначе. По его мнению, Аристотель хочет сказать, что если существует животное, то ему по необходимости присуще питание, если питание – то и исходящее от перевариваемой пищи испарение, а если испарение – то и сон.<sup>39</sup> Иными словами, гипотетическую необходимость сна Михаил понимает не в том смысле, что сон является обязательным условием существования и самосохранения животного, а в том, что само устройство животного по необходимости влечет за собою сон, составляя тем самым материю последнего.

Софоний прямо отождествляет материальную причину сна с исходящим от перевариваемой пищи испарением, которое, поднявшись в верхнюю часть тела и сделавшись там холодным, потом стекает вниз и, в свою очередь, охлаждает сердце.<sup>40</sup> Правильность такого толкования комментатор подкрепляет ссылкой на слова самого Аристотеля, который в одном месте называет испарение тем, «из чего» возникает сон:

«Как уже говорилось, сон есть не какое угодно изнеможение ощущающего начала – это состояние возникает из образующегося от пищи испарения (ἐκ τῆς ... ἀναθυμιάσεως)».<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Arist. *GC* II 11, 337b 20-24; *Phys.* II 9, 200a 11-27.

<sup>38</sup> Arist. *Phys.* II 9, 199b 34-200a 10.

<sup>39</sup> Mich. Ephes., *In Parva Nat.* 50, 8-9.

<sup>40</sup> Soph. (= Them. *In Parva naturalia*), 21, 27-28: «отток вознесенного вверх испарения обратно вниз» (ὕλικήν δὲ [αἰτία] ἢ παλίρροια τῆς ἀναχθείσης ἀναθυμιάσεως πρὸς τὰ κάτω).

<sup>41</sup> Arist., *De Somno* 3, 456b 18-20

Но то, «из чего» возникает некая вещь, есть определение материи. Следовательно, именно вознесенное вверх испарение, заключает Софоний, в момент оттока от головы к сердцу составляет материальную причину сна.

Феодор Метохит объединяет толкования обоих предшествующих комментаторов. Как и Михаил Эфесский, он отождествляет материальную причину сна с гипотетической необходимостью и подразумевает под ней такое устройство животного, которое по необходимости влечет за собой периодическое изнеможение и бездействие ощущающего начала. Поскольку главной составляющей этого устройства является пищеварение, а при переработке пищи в кровеносных сосудах образуется плотное и влажное испарение, то оно-то и становится тем, «из чего» возникает сон, т.е. его материей.

«Говоря о гипотетической необходимости, Аристотель обычно имеет в виду материю, потому что если материя будет такой-то и такой-то, то из нее по необходимости возникнет то-то и то-то. Так и со сном: если есть животное, то для своего существования оно должно иметь материю, а еще питаться, чтобы эта материя не исчезала. Но следствием питания является поднимающееся к голове испарение, а из испарения возникает сон».<sup>42</sup>

Отдавая должное изобретательности византийских комментаторов, с ними едва ли можно согласиться. В своем стремлении объяснить Аристотеля через самого Аристотеля они зачастую понимают его тексты слишком буквально. Так, если в *Физике* Стагирит утверждает, что «необходимость заключена в материи» (*Phys.* II 9, 200a 14), то для Михаила Эфесского и Феодора Метохита этого оказывается достаточно, чтобы сразу же связать упоминание о гипотетической необходимости сна с его материальной причиной. Однако при более внимательном чтении становится очевидно, что гипотетическая необходимость – не то же самое, что необходимость, заключенная в материи. Первая есть необходимость условия, «без которого» (ἀνευ οὗ) некая заранее существующая вещь не была бы возможна, тогда как вторая – необходимость следствия, возникающего «из-за» (διὰ τῆς) некоего заранее имеющегося условия. Упуская из виду это различие, византийские комментаторы принимают необходимость, в силу которой у животных есть сон, за необходимость его возникновения из образующегося при переваривании пищи испарения.<sup>43</sup> Поэтому вместо того, чтобы рассматривать сон как условие жизни и суще-

<sup>42</sup> Theod. Metoch., *In Parva Nat.* 17, 9-15.

<sup>43</sup> Последний вид необходимости в научной литературе принято называть «материальной». Подробнее о различии между материальной и гипотетической необходимостью см.: Ebreu 2015, 61-78; Charles 1988, 10-12.

ствования животного, они выясняют, какие протекающие в теле живого существа физиологические процессы неизбежно влекут за собой наступление сна, ошибочно полагая, что тем самым устанавливают материальную причину последнего.

Как видим, вопрос о материальной причине сна представляет собой сложную и давно обсуждаемую проблему. Тем не менее, окончательное ее решение до сих пор не найдено. Несмотря на большое количество высказанных гипотез, ни одна из них так и не стала общепринятой. Нескончаемые научные споры во многом объясняются тем, что ученые никак не могут прийти к единому мнению относительно того, что Аристотель понимает под материй. Вслед за византийскими комментаторами большинство современных исследователей считают материю тем, «из чего» (ἐξ οὗ) возникает вещь, опираясь на знаменитое определение из второй книги *Физики*:

«В одном значении причиной называется то, из чего как из заранее существующего возникает нечто (ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος). Например, бронза – причина этой статуи, а серебро – этой чаши».<sup>44</sup>

Однако выражение «возникать из чего-то» (ἐκ τίνος γίγνεσθαι), как говорится в другом месте *Физики*, применимо только к возникновению сущностей.<sup>45</sup> Сон же – не сущность, но свойство и состояние сущности, а значит у него не может быть материи в указанном смысле слова. Подобно теплomu и холодному, светлomu и темному, красивому и безобразному, сон вместе с бодрствованием относится к числу нематериальных форм, которые «не возникают и не уничтожаются», но могут лишь появляться и исчезать в результате изменения вещи.<sup>46</sup> Поэтому когда в уже упоминавшейся VIII книге *Метафизики* Аристотель заявляет, что у сна, лунного затмения и тому подобных естественных явлений нет материи, поскольку они – не сущности, он имеет в виду исключительно материю возникновения. Однако философ не исключает, что указанные явления могут иметь материю в другом смысле – не как материал, «из которого» (ἐξ οὗ) возникает нечто, но как субстрат или подлежащее (ὑποκείμενον), в котором из-за происходящего с ним изменения появляются формы.<sup>47</sup> В этом смысле материальной причиной лунного затмения будет сама Луна, которая, лишаясь падающего на ее поверхность солнечного света, становится подлежащим данного состояния.

---

<sup>44</sup> Arist., *Phys.* II 3, 194b 23-26

<sup>45</sup> Arist., *Phys.* I 7, 190a 32-33.

<sup>46</sup> Arist., *Met.* VIII 5, 1044b 21-29; ср.: Code 2015, 15-16.

<sup>47</sup> О материи как подлежащем и материи как начале возникновения у Аристотеля см.: Варламова 2017, 468-469.

«Нет материи и у того, что хотя и существует от природы, но не является сущностью, разве что его подлежащим (*ὑποκειμενον*) будет сама же сущность. Например, какова причина лунного затмения? Что есть его материя? Ее нет, но есть Луна, которая претерпевает затмение».<sup>48</sup>

Вот и материей сна будет не некое вещество, из которого он возникает, но определенная часть тела, становящаяся в результате происходящего с ней изменения подлежащим этого состояния.<sup>49</sup> Какая же часть тела первой испытывает изменение, соответствующее сну? Очевидно, та, что выполняет функции первого и главного органа чувств, поскольку, согласно полученному ранее определению, именно этот орган, приходя в состояние бездействия и покоя, т.е. теряя способность осуществлять свою естественную деятельность, обездвигивает вместе с собой и весь организм в целом.

«Когда осязающий орган, который главенствует над всеми остальными и от которого зависят они все, оказывается в определенном состоянии, то одновременно с ним в это же состояние по необходимости приходят и остальные органы чувств. ... Сон наступает, когда неспособность использовать ощущение появляется не в каком угодно органе чувств и не по какой угодно причине, а в том первом осязающем, с помощью которого животное ощущает все. Когда изнемогает этот орган, то и все остальные теряют способность ощущать».<sup>50</sup>

Чтобы установить материальную причину сна, Аристотелю требуется выяснить две вещи: во-первых, какой части тела соответствует первый и главный орган чувств; и во-вторых, в результате какого изменения он теряет способность осуществлять деятельность ощущения. Ответу на первый вопрос посвящена заключительная часть второй главы *О сне и бодрствовании*, в которой Х. Дроссаарт Лулофс и М. Лоу видели необъяснимое возобновление прерванного рассуждения о едином органе чувств.<sup>51</sup> В этом фрагменте, начинающемся со слов «при каком возникающем в телах животных изменении и действии тем случается спать и бодрствовать» (455b 28), и оканчивающемся фразой «теперь ясно, в каком месте тела и в какой его части в первую очередь возникают сон и бодрствование» (456a 23), Аристотель доказывает, что у животных с кровью первый и главный орган чувств располагается в сердце, а значит именно оно и будет тем материальным подлежащим, состоянием которого является сон. Философ строит доказательство следующим образом: всякое животное начинает двигаться благодаря некоему представлению

<sup>48</sup> Arist., *Met.* VIII 4, 1044b 8-10.

<sup>49</sup> Arist., *Met.* VIII 4, 1044b 15-19.

<sup>50</sup> Arist., *De Somno* 2, 455a 30-32 – b 7-11.

<sup>51</sup> Drossaart-Lulofs 1947, XV-XXVII.

(φάντασμα) о полезном или вредном, приятном или неприятном; представление же формируется, когда то или иное чувственное впечатление достигает главного органа чувств; отсюда следует, что главный орган чувств должен находиться там же, где и начало движения. Далее: чтобы некий орган мог привести животное в движение, он должен быть заполнен горячей пневмой, которая за счет собственного расширения или сжатия, нагревания или охлаждения сообщает движение прилегающим к ней частям тела. Но пневма сконцентрирована преимущественно в центральной части тела, следовательно, начало движения тоже должно располагаться здесь: у сухопутных млекопитающих и рыб – в сердце, а у бескровных насекомых – в области перетяжки между грудью и брюшком. Показав таким образом, что начало движения находится в центральной части тела, Аристотель заключает, что там же должно находиться и начало ощущения, а значит у человека и теплокровных животных именно сердце и околосердечная область соответствует главному органу чувств, состояниями которого являются сон и бодрствование. Таким образом, к концу второй главы Аристотель в дополнение к формальному определению сна получает его определение с точки зрения материи: сон оказывается теперь не просто изнеможением главного органа чувств, но и неким изменением сердца, из-за которого оно перестает выполнять функции ощущающего начала.<sup>52</sup>

Если мы правы, и заключительный раздел второй главы *О сне и бодрствовании* действительно посвящен исследованию материальной причины сна, то все мнимые несостыковки и противоречия в рассуждении Аристотеля исчезают. Текст трактата оказывается на редкость стройным и последовательным. Упоминание четырех видов причинности в *De Somno* 2, 455b 13-16 не разрывает надвое рассуждение о главном органе чувств, расположенном в сердце, как полагал Дроссаарт Лулофс, но отмечает переход от поисков формальной причины к целевой, материальной и действующей. Не обнаруживается в трактате и «двойного исследования действующей причины», на которое указывали М. Лоу и Д. Гэллоп,<sup>53</sup> так как вопрос «при каком изменении и действии, возникающем в телах животных, тем случается спать и бодрствовать?» (*De Somno* 2, 455b 28-30) анонсирует исследование не действующей, но материальной причины.

<sup>52</sup> В правильности полученного вывода позволяет убедиться *Met.* VIII 4, 1044b 15-19, где Аристотель, пусть и с долей сомнения, признает сердце тем органом, который первым претерпевает соответствующее сну изменение. См. подробный разбор этого места в статье Алана Коуда, единственного из современных исследователей, признающего сердце материальной причиной сна. См.: Code 2015, 35-43.

<sup>53</sup> Lowe 1978, 283; Gallop 1996, 127-129.

#### 4. Действующая причина сна

Если наличие в *О сне и бодрствовании* полноценного рассуждения о материальной причине сна по-прежнему вызывает сомнение у многих издателей и комментаторов трактата, то с действующей причиной дело обстоит прямо наоборот. Большинство исследователей убеждены, что ей посвящена вся третья глава, которую Аристотель начинает с вопроса «при каких обстоятельствах возникает и откуда берет начало это состояние – сон и бодрствование» (*De Somno* 3, 456a 30-32), и где потом детально описывает физиологические изменения, происходящие в теле животного в момент наступления сна. По общему убеждению, поскольку благодаря упомянутым изменениям расположенный в сердце главный орган чувств перестает осуществлять естественную для него деятельность, то упомянутые изменения как раз и составляют действующую причину сна, которую философ намеревается рассмотреть в этой главе. Разногласия вызывает только вопрос о том, какое именно телесное изменение приостанавливает деятельность сердца в качестве ошущающего начала. Если одни ученые полагают, что это происходит в результате его охлаждения, то другие, наоборот, связывают сон с концентрацией тепла в этом органе. По мнению первых,<sup>54</sup> сон наступает оттого, что остывшее вблизи головного мозга пищевое испарение опускается из верхней части тела в грудную клетку и, вытесняя из сердца естественное тепло, подавляет таким образом его деятельность. Другие,<sup>55</sup> наоборот, убеждены, что во время сна сердце нагревается, так как холодное испарение при своем движении вниз сгоняет естественное тепло из верхней части тела внутрь, заставляя его концентрироваться вокруг сердца.

Впрочем, несмотря на указанное разногласие, ни древние, ни современные толкователи Аристотеля не сомневаются в том, что сон наступает в результате происходящего с сердцем физиологического изменения, а значит именно оно и является действующей причиной сна. Эта общепринятая точка зрения оспорена Стивеном Эверсоном в 2007 г. в статье «*De Somno* и аристотелевское объяснение сна». В этой работе ученый попытался доказать, что действующая причина сна остается в трактате незатронутой, а описанные в

---

<sup>54</sup> Zeller 1862, Wellmann 1901, Siwek 1963, Drossaart-Lulofs 1947.

<sup>55</sup> Hicks 1907, Mugnier 1953.

третьей главе физиологические изменения составляют материальную причину.<sup>56</sup> Ссылаясь на знаменитое место из *О душе* Аристотеля (*De anima* I 1, 403a 25-31), Эверсон справедливо замечает, что в соответствии с изложенным там методом определения душевных состояний, материальной причиной сна следует считать не просто часть тела, выступающую его телесным подлежащим, но претерпеваемое этой частью изменение, о котором и идет речь в третьей главе трактата *О сне и бодрствовании*. Источником бытующего в науке заблуждения, по мнению Эверсона, является привычка исследователей понимать действующую причину в духе новоевропейского естествознания. Для современной науки найти причину какого-то явления означает установить последовательность событий, наступление которых приводит к событию, требующему объяснения. И поскольку в третьей главе трактата Аристотель занят чем-то подобным, то отсюда делается вывод, что описанные им физиологические процессы, приводящие к наступлению сна, как раз и составляют действующую причину последнего.<sup>57</sup>

Действительно, выражение «действующая причина» (*causa efficiens*) у латинских переводчиков и комментаторов Аристотеля, на первый взгляд, не вполне соответствует тому, как сам философ понимает этот вид причинности. В аристотелевских сочинениях указанная причина описывается как «двигатель», «движущее», «вызывающее изменение» (τὸ κινῶν), «то, что первым вызвало изменение» (τὸ πρῶτον κινῶν), или «то, откуда начало изменения» (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς).<sup>58</sup> Однако было бы неверно думать, будто истолкование источника движения и изменения как чего-то «действующего» сильно искажает мысль Стагирита. В своих произведениях тот неоднократно указывает, что при взаимодействии двух вещей активное, действующее, начало выступает по отношению к претерпевавшему как источник его изменения: «воздействующее (τὸ ποιητικόν) есть причина в смысле того, откуда начало движения», – пишет он в трактате *О возникновении и уничтожении*.<sup>59</sup> Вот почему уже у античных комментаторов – Александра Афродисийского, Фемистия и Филопона – термин «действующая причина» (ποιητικὸν αἴτιον) начинает использоваться как синоним движущего начала.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Everson 2007, 51–519.

<sup>57</sup> Everson 2007, 51. Критика Эверсона направлена, в первую очередь, против М. Лоу и Д. Гэллопа. См.: Gallop 1996, 126-127.

<sup>58</sup> Arist., *Phys.* II 3, 194b 29.

<sup>59</sup> Arist. *GC.* I 8, 324b 13: ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. См. также: *Phys.* III 2, 194b 33-34.

<sup>60</sup> Alex. Aphrod. *De anima libri mantissa* 177, 10-11; Themist. *In Phys.* 45, 24-29; Philop. *In De anima* 272, 15-16: ποιητικὸν δὲ αἴτιον τὸ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως.

Истолкование начала движения (*ἀρχὴ τῆς κινήσεως*) как чего-то «действующего» (*τὸ ποιητικόν*) приводит к тому, что любое движение и изменение понимается теперь как результат взаимодействия между действующим и претерпевающим. Но чтобы взаимодействие состоялось, участвующие в нем предметы должны быть в одном отношении тождественны, а в другом – непохожи друг на друга, а именно: они должны принадлежать одному и тому же роду, но при этом быть неодинаковыми и даже противоположными по виду.<sup>61</sup> Подействовать друг друга могут, например, прямое и кривое, которые, хотя и обладают противоположными свойствами, но относятся к одному и тому же роду геометрических объектов; или черное и белое, поскольку то и другое – цвет. И если учесть, что по отношению к виду род выступает в роли его материи, то противоположными окажутся вещи тождественные по материи, но различные по форме. В силу тождества по материи претерпевающий и подвергающийся воздействию предмет оказывается способным принять форму действующего и таким образом уподобиться ему. Поэтому суть любого взаимодействия сводится у Аристотеля к уподоблению претерпевающего действующему или, как говорит сам философ, к тому, что «способное воздействовать уподобляет себе претерпевающее».<sup>62</sup> Когда огонь нагревает, он сообщает нагреваемому телу форму тепла, которой обладает сам, в результате чего вещь, первоначально бывшая холодной, становится теплой, то есть переходит из одной противоположности в другую, что и составляет природу любого изменения. И если учесть, что холодное усваивает форму тепла только потому, что обладает ею в возможности, то правильно будет сказать, что под действием огня, представляющего собой тепло в действительности, холодное реализует и осуществляет заключенную в нем возможность. Иными словами, действующее осуществляет в претерпевающем возможность приобретения той формы, которой само обладает в действительности.<sup>63</sup> Поэтому, чтобы некую вещь можно было признать действующей причиной, она должна заранее обладать той формой, которую собирается сообщить чему-то, что подвергается ее воздействию. Будь сон «охлаждением» или, наоборот, «нагреванием» области вокруг сердца, его действующей причиной могло бы быть нечто холодное или горячее. Однако формой сна является не охлаждение и не нагревание, но «изнеможение ощущающего

<sup>61</sup> Arist. *GC*. I 7, 323b 33–35.

<sup>62</sup> Arist. *GC*. I 7, 324a 10–11.

<sup>63</sup> Arist. *De anima* II, 5, 417a 16–17: «Все, что претерпевает что-то и приводится в движение чем-то, делает это под воздействием действующего и существующего в действительности» (*πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργεῖα ὄντος*).

начала», а значит и действующей причиной этого состояния должно быть только то, что само обладает такой же формой, а именно некто спящий или владеющий знанием, что такое сон и как его вызвать.<sup>64</sup>

Что же касается физиологических процессов, то сами по себе они не ведут к наступлению сна и в этом смысле не являются его действующей причиной. Изменения, происходящие с материей, не могут иметь своим результатом изменение по форме, т.е. не могут привести живое существо в состояние, которое оно испытывает в силу того, что оно живое. Вопреки древним физиологам, объяснявшим рост растений и животных движением огня вверх, а земли вниз, Аристотель настаивал на том, что главной причиной их роста и питания является душа.<sup>65</sup> В трактате *О душе* он называет душу движущим началом любого происходящего с живым существом изменения, включая качественное превращение, перемещение, питание и рост.<sup>66</sup> Так что, если у сна и должна быть какая-то действующая причина, то ею будет именно душа, понимаемая как первая энтелехия органического тела, т.е. как такое устройство и организация животного, благодаря которым происходящее с ним физиологическое изменение преобразуется в «изнеможение ощущающей способности».

Но если действующей причиной сна является душа, то правильно ли будет заключить, как это делает Эверсон, что физиологические изменения в третьей главе трактата составляют исключительно материальную причину этого состояния? Во-первых, такой вывод противоречит словам самого Аристотеля, который в середине второй главы прямо заявляет о своем намерении рассмотреть не только происходящее в телах животных «изменение», но и вызывающее его «действие»: «после этого следует сказать, при каком возникающем в телах животных изменении и действии (κίνησις καὶ πράξις ἐν τοῖς σώμασιν γιγνομένη) тем случается спать и бодрствовать».<sup>67</sup> В процитированном отрывке слово «действие» (πράξις), очевидно, указывает на желание философа установить не только материальную, но и действующую причину сна, а уточнение «в телах» – на то, что его интересует не столько сон как состояние души, сколько соответствующее ему телесное изменение.

Во-вторых, без указания на действующую причину определение сна будет неполным. Согласно методу научного исследования, изложенному во *Второй Аналитике*, определение сущности предмета, отвечающее на вопрос

---

<sup>64</sup> Everson 2007, 512.

<sup>65</sup> Arist. *De anima* II 4, 416a 6-8.

<sup>66</sup> Arist. *De anima* II 4, 415b 21-25: ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως.

<sup>67</sup> Arist. *De Somno* 2, 455b 30-31.

«что он есть» (τί ἐστὶ), должно не просто описывать его еотъемлемые предикаты (τὸ ὄν), но и выявлять их причину (διὰ τί).<sup>68</sup> Руководствуясь этим правилом, при определении свойств и состояний естественных вещей Аристотель считает необходимым указывать не только их форму и материальное подлежащее, но и то, что вызывает в материи соответствующее изменение. Недостаточно сказать, например, что лунное затмение есть лишенность солнечного света, претерпеваемая Луной, – необходимо уточнить, что Луна лишается света из-за Земли, оказавшейся между ней и Солнцем, потому что если бы Луна лишилась света по какой-то иной причине, то произошедшее с ней не было бы затмением в собственном смысле слова. Точно так же и в случае сна недостаточно сказать, что он представляет собой определенное изменение сердца, – необходимо выяснить, «под действием чего» (ὕπὸ τίνος) это изменение происходит:

«В случае сна неясно, что является первым претерпевающим. Разве не животное? Да, но в отношении чего? Что претерпевает первым? Сердце или что-то еще. А под действием чего (ὕπὸ τίνος)? И какое изменение испытывает эта часть, а не животное в целом? Можно ли сказать, что неподвижность? Да, но в силу какого претерпевания первой части?».<sup>69</sup>

Поэтому, когда в *О сне и бодрствовании* Аристотель говорит, что сон есть «не просто прекращение ощущения, но происходящее в определенном органе и по определенной причине» (*Somn.* 2, 455b 6-10), он недвусмысленно требует дополнить формальную и материальную причины сна действующей.

В-третьих, если внимательно присмотреться к уже упоминавшемуся методу определения душевных состояний в *О душе*, то можно заметить, что он требует выявления действующей причины не самих этих состояний, а того изменения, которое происходит с их материальным подлежащим. Так, отвечая на вопрос, что такое гнев, Аристотель считает необходимым установить не повод, заставляющий человека гневаться, а то, что приводит в кипение окружающую сердце кровь.

«Поскольку состояния души представляют собой погруженные в материю логосы (λόγοι ἔνυλοι), то их определения должны быть следующими, например: гнев

<sup>68</sup> Arist., *Anal. Post.* II 1, 90a 14-23: «во всех этих случаях очевидно, что вопрос “что есть” и вопрос “почему есть” – один и тот же» (ἐν ἅπασιν γὰρ τούτοις φανερόν ἐστιν ὅτι τὸ αὐτό ἐστὶ τὸ τί ἐστὶ καὶ διὰ τί ἐστὶν). Ср.: *De anima* II 2, 413a 13-16: «определение вещи должно не только показывать, что вещь есть, но и содержать в себе и выявлять причину» (οὐ γὰρ μόνον τὸ ὅτι δεῖ τὸν ὀριστικὸν λόγον δηλοῦν, ... ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν ἐνυπάρχειν καὶ ἐμφαίνεσθαι).

<sup>69</sup> Arist., *Met.* VIII 4, 1044b 15-19.

есть некоторое изменение такого-то тела (*κίνησις τις τοῦ τοιοῦδι σώματος*) или его части, или способности, вызванное тем-то (*ὑπὸ τοῦδε*) ради того-то (*ἔνεκα τοῦδε*).<sup>70</sup>

Действующую причину как начало материального изменения вещи можно встретить в биологических сочинениях Аристотеля, где вместе с материей она неизменно причисляется к причинам «возникающего по необходимости» и противопоставляется на этом основании форме и цели.<sup>71</sup> Поэтому, когда в *О сне и бодрствовании* Стагирит приступает к поискам действующей причины сна, он ищет не то, что заставляет животное засыпать (т.е. приобретать форму сна), а то, что вызывает в сердце соответствующее сну физиологическое изменение. Об этом недвусмысленно свидетельствует вопрос, которым философ задается в начале третьей главы: «какое изменение претерпевает ощущающая часть [тела] при наступлении сна?».<sup>72</sup>

Отсюда следует неожиданный, хотя и неизбежный вывод, что сон как совместное состояние души и тела имеет не одну, а целых две действующие причины. Одной из них является душа, благодаря которой ощущающая способность животного оказывается в состоянии изнеможения и бездействия, а другой – нечто телесное, способное оказать воздействие на сердце как на материальное подлежащее ощущающей способности. Необходимость различения этих двух причин объясняется тем, что изменение, претерпеваемое телом, поскольку оно тело, и изменение, претерпеваемое телом, поскольку оно одушевлено, т.е. обладает формой и способностью к определенной деятельности, представляют собой два разные изменения. Если тело может нагреваться или остывать, расширяться или сжиматься, то засыпать или гневаться может только тело, имеющее такую структуру и организацию, которая способна превратить происходящие с ним телесные изменения в состояния одушевленного существа.<sup>73</sup> Наличие двух действующих причин в аристотелевском учении о душе отмечали уже античные комментаторы. Так, автор

<sup>70</sup> Arist., *De anima* I 1, 403a 26-27.

<sup>71</sup> Arist., *De generat. anim.* 778a 34-36: «Материю и движущее начало следует отнести к причинам возникающего по необходимости (*ἐξ ἀνάγκης γιγνομένων εἰς τὴν ὕλην καὶ τὴν κινήσαν ἀρχὴν ἀνακτέον τὰς αἰτίας*)». К «возникающим по необходимости» относятся такие свойства животных, как цвет глаз, высокий или низкий голос, различная окраска перьев или волос, иными словами, все то, что возникает из-за наличия у зародыша такой-то материи и такого-то движущего начала.

<sup>72</sup> Arist. *De Somno* 3, 456b 7-9: *τί πάσχοντος τοῦ μορίου τοῦ αἰσθητικοῦ συμβαίνει ... ὁ ὕπνος*.

<sup>73</sup> Эверсон называет изменение, происходящее с материальным субстратом, материальным изменением, а изменение, которое «материальная субстанция способна испытать в силу того, что является субстанцией определенного вида и формы» – формальным. См.: Everson 2007, 514.

приписываемого Симпликию комментария к *О душе* пишет о двух действующих причинах ощущения, одной из которых, по его словам, является чувственно воспринимаемый предмет, вызывающий определенное изменение в теле, а другой – душа, которая одновременно с телесным изменением актуализирует свою способность ощущения, состоящую в познании чувственно воспринимаемых форм без материи.<sup>74</sup>

После того как мы установили, как Аристотель понимает действующую причину сна, попытаемся выяснить, в чем она заключается. Но прежде нам придется ответить на вопрос, что же такого испытывает сердце и прилегающая к нему часть тела, что расположенный там главный орган чувств периодически перестает выполнять свое естественное предназначение. Как уже говорилось, в науке на этот счет сложились две противоположные точки зрения, одна из которых связывает наступление сна с охлаждением, а другая, наоборот, – с нагреванием сердца. Как показал Ю. Виснер, оба эти воззрения можно встретить уже у античных и византийских комментаторов Аристотеля.<sup>75</sup> Так, Михаил Эфесский, Софоний и Феодор Метохит полагали, что при наступлении сна сердце остывает, а Александр Афродисийский, наоборот, утверждал, что холодное испарение приводит к оттоку естественного тепла внутрь тела и как бы «запирает» внутри сердца его жар, не позволяя тому подниматься к голове и верхним конечностям.<sup>76</sup> Причину указанного разногласия Виснер видит в том, что вопреки обещанию выяснить, какому изменению «ощущающей части тела», т.е. сердца, соответствует сон, Аристотель так и не дает на этот вопрос внятного ответа. Вместо того, чтобы объяснить, что происходит во время сна с сердцем, он подробно описывает, как образующееся от пищи испарение движется в теле вверх и вниз «подобно прибою»;<sup>77</sup> почему у засыпающих людей тяжелеет голова и слипаются веки; каким образом склонность ко сну соотносится с толщиной сосудов и размером головы; в чем состоят причины охлаждения, которому подвергаются во время сна верхние части тела, и т.д. Но какое влияние описанные процессы оказывают на сердце, и какое изменение испытывает этот орган, когда на него обрушивается нисходящий поток остывшего испарения, – об этом философ почему-то умалчивает, оставляя читателей в недоумении и заставляя их высказывать противоречащие друг другу гипотезы.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> Simpl. *In De anima* 193, 23 – 194, 4.

<sup>75</sup> Wiesner 1978, 254-258.

<sup>76</sup> Alex. Aphrod., *Quaest.* 33, 28-34, 6.

<sup>77</sup> Arist. *De Somno* 3, 456b 20-21.

<sup>78</sup> Wiesner 1978, 259-263.

Но, возможно, Аристотель умалчивает об изменении сердца далеко не случайно. Вспомним, что, согласно полученному ранее формальному определению сна, тот является не просто бездействием, но «ощепением»<sup>79</sup> главного органа чувств, как если бы некая сковавшая сердце цепь (δεσμός τις) не давала ему осуществлять свою естественную деятельность. Давая сну такое определение, Аристотель хочет показать, что когда сердце перестает выполнять функцию ощущающего начала, оно не лишается способности ощущения вследствие нагревания или охлаждения, но всего лишь перестает осуществлять одну из присущих ему от природы способностей, поскольку встречает на своем пути некое препятствие. В самом деле, согласно учению о возможности и действительности, любая вещь, наделенная от природы способностью к той или иной деятельности, реализует эту способность так же произвольно, как огонь нагревает или Солнце светит. В случае же, если она этого делает, причина может заключаться либо в утрате вещь соответствующей способности, либо в некоем препятствии, мешающем ей её осуществить. Но, как уже было сказано, ни одно животное не теряет во время сна способности к ощущению, а всего лишь перестает её использовать. Следовательно, причину бездействия сердца следует искать не в происходящем с ним самим изменении, а в некоем внешнем препятствии, которое мешает ему осуществлять одну из своих естественных функций.<sup>80</sup> Неслучайно действующая причина сна напоминает Аристотелю причину лунного затмения, во время которого Земля, находясь между Солнцем и Луной, мешает последней отражать солнечный свет, из-за чего лунный диск делается невидимым.<sup>81</sup> И так же, как Луна становится темной из-за Земли, так и сердце перестает выполнять функцию ощущающего начала из-за некоего препятствия, не позволяющего ему получать от органов частных чувств воспринятые ими формы ощущаемых предметов. Этим препятствием Аристотель считает плотное и влажное испарение от не до конца переваренной пищи, которое под действием естественного тепла сначала подымается по кровеносным сосудам вверх к голове, а потом, остыв вблизи головного мозга, падает под собственным весом

---

<sup>79</sup> Arist. *De Somno* 2, 454b 10: ὁ γὰρ ὕπνος οἶον δεσμός τις.

<sup>80</sup> Алан Коуд говорит об отсутствии «условий» для осуществления сердцем деятельности ощущения: «Поскольку животное во сне не теряет способности ощущать, относительное бездействие его органа ощущения должно объясняться отсутствием одного или нескольких условий, необходимых, чтобы внешние чувственно воспринимаемые предметы воздействовали на сердце таким образом, чтобы животное их воспринимало». См.: Code 2015, 39.

<sup>81</sup> Arist., *Met.* VIII 4, 1044b 10-15.

назад в грудную клетку, образуя между сердцем и верхней частью тела своеобразную преграду, отсекающую органы частных чувств от объединяющего их и главенствующего над ними осязающего начала.<sup>82</sup> Сам Аристотель описывает этот процесс следующим образом:

«Сон наступает оттого, что много телесного испарения подымается за счет тепла по жилам вверх к голове, а когда больше не может этого делать и становится чрезмерным по количеству, то выталкивает тепло назад и течет вниз (из-за чего люди, лишившись подымающего их вверх тепла, валятся с ног, ибо человек – единственное прямоходящее животное), опустившись же, приводит к потере чувств, а потом – к сновидениям».<sup>83</sup>

Как видим, действующей причиной сна оказывается у Аристотеля некое вещество, которое вырабатывается в процессе переваривания пищи и, постепенно накапливаясь в верхней части тела, в какой-то момент «отключает» сердце от одной из его многочисленных функций. Любопытно, что современная наука описывает механизм наступления сна удивительно похожим образом.<sup>84</sup> Ученые-биологи полагают, что за перевод коры головного мозга в состояние сна отвечают особые вещества, называемые гормонами сна или гипнотоксинами. Постепенное накопление в мозге этих веществ в ходе непрерывно происходящего энергетического обмена клеток приводит к активизации т.н. центров сна – особых мозговых структур, нейроны которых посредством выделяемой ими гамма-аминомасляной кислоты подавляют деятельность тех областей мозга, которые отвечают за бодрствование. Таким образом, современные ученые, подобно Аристотелю, связывают наступление сна с действием своего рода внутреннего переключателя, устроенного по принципу обратной связи, который срабатывает всякий раз, когда в организме животного накапливается достаточное количество определенного вещества. Отличие состоит лишь в том, что у Аристотеля этим вызывающим сон веществом оказывается испарение, исходящее от перевариваемой пищи, а у сомнологов XXI в. – особые нейромедиаторы, выделяемые клетками головного мозга.

Таким образом, к концу трактата Аристотелю удается установить все четыре причины сна – формальную, целевую, материальную и действующую, и тем самым объяснить, что такое сон, какова его цель и назначение, состоя-

---

<sup>82</sup> Code 2015, 39-41.

<sup>83</sup> Arist., *De Somno* 3, 457b 20-25

<sup>84</sup> Holst, S.C., Landolt. H.P. 2015; Mansfield, R., Goddard, Sh., Moldofsky, H. 2003; Полуэктов 2019; Месяц 2021, 156-157.

нием какой части тела он является и какие причины вызывают соответствующее ему телесное изменение. В результате проведенного исследования философ приходит к выводу, что сон представляет собой временное прекращение ощущения, вызванное неспособностью главного органа чувств осуществлять естественную для него деятельность; что целью и назначением сна является отдых, без которого животное не могло бы продолжать бодрствовать, а значит и оставаться животным; что материальным подлежащим сна является сердце, а действующей причиной – остывшее пищевое испарение, которое не дает врожденному теплу подыматься от сердца в верхнюю часть тела, из-за чего первый и главный орган чувств оказывается отрезан от расположенных в голове органов ощущения и больше не может воспринимать приходящие от них формы чувственно воспринимаемых предметов.

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Варламова, М. (2017) «Трехмерность вместо первой материи: сравнение представлений о материи у Аристотеля и Филопона», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2, 466–481.
- Месяц, С.В. (2021) «Аристотель. О сне и бодрствовании», *Платоновские исследования* 14 (1), 226–251.
- Месяц, С.В. (2021) «Аристотелевская теория сна глазами современной науки», *Историко-философский ежегодник 2021*, №36, 142–161.
- Месяц, С.В. (2023) «Материя сна: византийские комментаторы XII – XV вв. о материальной причине сна в трактате Аристотеля *О сне и бодрствовании*», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.1, 244–261.
- Полуэктов, М. (2019) *Загадки сна. От бессонницы до летаргии*. М.: Альпина Нон-Фикшн.
- Bolton, R. (1997) “The Material Cause: Matter and Explanation in Aristotle’s Natural Science”, in: *Aristotelische Biologie*, Stuttgart: Steiner, 97–126.
- Code, A. (2015) “The Matter of Sleep” in: D. Ebrey (ed.), *Theory and Practice in Aristotle’s Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 11–46.
- Charles, D. (1988) “Aristotle on hypothetical necessity and irreducibility”, *Pacific Philosophical Quarterly* 69, 1–53.
- Charles, D. (2021). *The Undivided Self: Aristotle and the ‘Mind–Body Problem’*. Oxford University Press.
- Droosaart Lulofs, H.J. (1947) “Aristotelis De insomniis et De divinatione per somnum”, *Philosophia Antiqua* II. Leiden: Brill.
- Düring, I. (1943) *Aristotle’s “De partibus animalium”*. Critical and literary commentaries. Göteborg: Göteborg University Press.
- Ebrey, D. (2015) “Blood, Matter and Necessity”, in: D. Ebrey (ed.), *Theory and Practice in Aristotle’s Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Everson, S. (2007) "The *De Somno* and Aristotle's explanation of sleep", *Classical Quarterly* 57.2, 502–520.
- Falcon, A. (2019) "Definition, Explanation and Scientific Method in Aristotle's *De Somno*", *Manuscripta*, 42.4, 516–543.
- Feola, G. (2018) "The Unity of Sense-Power in the *De anima* and *Parva naturalia*" in: Bydén B. and Radovic F. (eds.) *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism. Supplementing the Science of the Soul*. Springer, 51–64.
- Gallop, D. (1996) *Aristotle on Sleep and Dreams. A text and translation with introduction, notes and glossary*. Warminster, Aris and Phillips LTD.
- Hett, W.S. (ed. & trans.) (1936) *Aristotle. On the Soul. Parva naturalia. On Breath*. London: Harvard University Press.
- Hicks, R.D. (ed.) (1907) *Aristotle. De anima*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holst, S.C., Landolt, H.P. (2015) "Sleep Homeostasis, Metabolism, and Adenosine". *Current Sleep Medicine Report* 1, 27–37.
- Kahn, Ch.H. (1966) "Sensation and Consciousness in Aristotle's psychology", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48, 43–81.
- Low, M. (1978) "Aristotle's *De Somno* and his Theory of Causes", *Phronesis* 23, 279–291.
- Mansfield, R., Goddard, Sh., Moldofsky, H. (2003) "When the External Fire Departs. Sleep Theories of Plato and Aristotle and Their Relevance to Modern Sleep Research". *University of Toronto Medical Journal* 81, 58–63.
- Mugnier, R. (ed., tr.) (1965) *Aristote. Petits Traités d'Histoire Naturelle*. Paris: Les Belles Lettres.
- Ross, W. D. (ed.) (1955) *Aristotle. Parva Naturalia. A revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W.D., ed. (1955) *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W.D., ed. (1961) *Aristotle's De anima*. Oxford: Oxford University Press.
- Siwek, P. (1963) *Aristotle. Parva naturalia*. *Collectio philosophica Lateranensis*, 5. Rome: Desclée & C.
- Wellmann, M. (1901) *Fragmentsammlung der Griechischen Ärzte I: Die Fragmente der Sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*. Berlin.
- Wendland, P., ed. (1903) *Michaelis Ephesii in Parva naturalia Commentaria*, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 22.1. Berlin: Reimer.
- Wendland, P. (1903) *Themistii (Sophoniae) in Parva Naturalia Commentarium*, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 5,6. Berlin: Reimer.
- Woods, M. J. (1992) "Aristotle on Sleep and Dreams", *Apeiron* 25 (3), 179–188.
- Wiesner, J. (1978) "The unity of the treatise *De Somno* and the physiological explanation of sleep in Aristotle", in: G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen (eds.) *Aristotle on Mind and the Senses*, London: Cambridge University Press, 241–280.

#### References in Russian

- Varlamova, M. (2017) «Trehmernost' vmesto pervoj materii: sravnenie predstavlenij o materii u Aristotelja i Filopona», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2, 466–481.
- Mesyats, S.V. (2021) "Aristotel'. O sne i bodrstvovanii", *Platonovskie issledovanija* 14 (1), 226–251.

- Mesyats, S.V. (2021) «Aristotelevskaja teorija sna glazami sovremennoj nauki», *Istoriko-filosofskij ezhegodnik* 2021, №36, 142-161.
- Mesyats, S.V. (2023) «Materija sna: vizantijskie kommentatory XII – XV vv. o material'noj prichine sna v traktate Aristotelja O sne i boдрstvovanii», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.1, 244-261.
- Poluektov, M. (2019) *Zagadki sna. Ot bessonnicy do letargii*. M.: Al'pina Non-Fikshn.

# ЭПИКУР О СТРАСТЯХ

В. В. БРОВКИН

Институт философии и права СО РАН (Новосибирск)  
vbrovkin1980@gmail.com

---

VLADIMIR BROVKIN

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk, Russia)

EPICURUS ON THE PASSIONS

**ABSTRACT.** The article deals with the question of Epicurus' attitude to the passions. It is established that the doctrine of passions plays an important role in the philosophy of Epicurus. It is shown that Epicurus sees the greatest danger to peace of mind in fears of the forces of nature, in love passion and greed. Therefore, these passions must be completely eliminated. Anger, according to Epicurus, should be restrained, because in some cases it can be natural. Epicurus approves of the pleasant sadness of remembering dead friends and compassion for loved ones. Epicurus also welcomes the joy and even rejoicing associated with spiritual goods. Thus, on the question of passions, Epicurus managed to develop a position that differs from both the Stoic doctrine of dispassion (apathy) and the peripatetic doctrine of moderation in passions (metriopathy).

**KEYWORDS:** Epicurus, stoics, peripatetics, apathy, metriopathy, fears of the forces of nature, love passion, anger, greed, joy.

---

## 1. Введение. Взгляды перипатетиков и стоиков о страстях

В данной статье мы рассмотрим вопрос об отношении Эпикура к страстям. Вопрос о страстях занимал важное место в античной этике. В эпоху эллинизма в греческой философии сложились две основные позиции по данному вопросу. Первая позиция была представлена Аристотелем и перипатетиками, которые полагали, что страсти необходимо сдерживать. Представители второй позиции – стоики полагали, что страсти необходимо полностью искоренять. Мы полагаем, что Эпикур, как основатель одной из крупнейших философских школ античности, не мог пройти мимо данного вопроса. Но в

случае с Эпикуром мы имеем дело с одним обстоятельством, которое затрудняет его прояснение. Дело в том, что Эпикур, говоря о главных препятствиях на пути к счастливой жизни, акцентирует внимание не на страстях и пороках, как перипатетики и стоики, а на страхах перед силами природы и пустых желаниях. В то же время, полемика между перипатетиками и стоиками о страстях может оказать немалую пользу для нашего исследования. На наш взгляд, только в контексте данной полемики рассмотрение позиции Эпикура о страстях может быть наиболее успешным и продуктивным. В этой связи, начать исследование мы хотим с прояснения позиции перипатетиков и стоиков о страстях.

О взглядах перипатетиков о страстях сообщают Цицерон, Сенека и Диоген Лаэртский. Сообщения этих авторов во многом совпадают. Так, Цицерон с возмущением заявляет: «Но что сказать, когда перипатетики об этих страстях (*perturbationes*), которые мы считаем подлежащими искоренению, заявляют, будто они не только естественны (*naturalis*), но даже и на пользу даны нам от природы!» (*Tusc. IV 43*) (здесь и далее пер. М. Л. Гаспарова). Согласно Цицерону, перипатетики положительно оценивают такие страсти как гнев, горе, сострадание, соперничество, зависть, страх. Особое внимание Цицерон уделяет позиции перипатетиков о гневе. Цицерон приводит следующее рассуждение перипатетиков: «Настоящая битва – это та, которая ведется во имя законов, свободы и отечества, – а в такой битве хорошо лишь то мужество, которое приправлено гневом» (Там же). При этом, гнев должны проявлять не только солдаты, но и полководцы, а также ораторы. Как пишет Цицерон, по мнению перипатетиков, для достижения необходимого результата на поле боя или во время судебного заседания проявление гнева является необходимостью. Далее Цицерон отмечает, что перипатетики усматривают некоторую пользу от страстей. Так, якобы горе полезно тем, что оно причиняет страдание тому, кто совершил проступок; сострадание помогает в утешении несчастливо пострадавших; чувства соперничества и зависти стимулируют к тому, чтобы не отставать от других в делах; страх необходим для поддержания усердия. Цицерон подчеркивает, что позиция перипатетиков в вопросе о страстях заключается в том, чтобы научиться их сдерживать и использовать во благо: «Они признают, что этим чувствам нужно бы подрезать ветви; но выкорчевывать их с корнем будто бы и невозможно и не нужно, а самое лучшее в большинстве таких случаев держаться середины (*mediocritatem*)» (*Tusc. IV 46*).

Сенека, как и Цицерон, полагает, что позиция перипатетиков заключается не в избавлении от страстей, а только в их сдерживании. Будучи стоиком, Се-

нека резко критикует взгляды перипатетиков. Одним из важнейших источников, в котором представлена полемика между стоиками и перипатетиками в вопросе о страстях, является трактат Сенеки «О гневе». Позицию перипатетиков в этом сочинении Сенека представляет следующим образом: «Вот отчего некоторые полагают, что лучше всего – ввести гнев в известные границы, но не уничтожать его совсем (*putant temperare iram, non tollere*); нужно избавляться от излишков гнева, переливающих через край, оставив умеренное количество, ровно столько, сколько нужно для благотворного воздействия на человека, чтобы не ослабела его деятельная решимость, не увяли силы и жизненная энергия» (*Ira I 7,1*) (здесь и далее пер. Т. Ю. Бородай). Сенека не ограничивается изложением данного мнения. Он приводит также слова Аристотеля и Теофраста. Как пишет Сенека, Аристотель убежден в том, что гнев в разумных пределах просто необходим в военных делах. Без проявления этой страсти невозможно одержать победы в бою. Но гнев является не единственной полезной страстью: «Аристотель говорит, что некоторые чувства, если правильно ими пользоваться, могут служить хорошим оружием» (*Ira I 17,1*). Теофраст же, как отмечает Сенека, полагает, что добрый человек не может оставаться совершенно бесчувственным, когда обижают его близких: «Добрый человек, – говорит Теофраст, – не может не гневаться на злых» (*Ira I 14,1*).

Позиция перипатетиков в вопросе о страстях прямо вытекает из этики Аристотеля. Излагая этическое учение Аристотеля, Диоген Лаэртский сообщает, что «мудрец (*σοφόν*), <...>, не свободен от страстей (*ἀπαθῆ*), а умерен в страстях (*μετριοπαθῆ*)» (*D. L. V 31*) (здесь и далее пер. М. Л. Гаспарова). В «Никомаховой этике» Аристотель говорит: «Страстями, [или переживаниями] (*πάθη*), я называю влечение (*ἐπιθυμίαν*), гнев, страх, отвагу, злобу, радость, любовь, ненависть, тоску, зависть, жалость – вообще [все], чему сопутствуют удовольствия (*ἡδονή*) или страдания (*λύπη*)» (*EN II 1105b 20–25*) (здесь и далее пер. Н. В. Брагинской). Аристотель полагает, что страсти не являются добродетелями или пороками, поскольку «за страсти нас не почитают ни добродетельными, ни дурными, за добродетели же и пороки почитают» (*EN II 1105b 30*). Аристотель доказывает, что в отношении страстей следует держаться середины (*μεσότης*): «Как в страстях, так и в поступках (*πάθεισι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι*) [пороки] преступают должное либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же [умеет] находить середину и ее избирает» (*EN II 1107a 5*). В качестве примера можно привести рассуждение Аристотеля о гневе (*ὀργή*). Эту страсть, несмотря на одиозный статус в античной философской традиции, Аристотель не спешит искоренять. Как он говорит, в отношении гнева серединой является ровность (*πραότης*), избытком – гневливость

(ὀργιλότης), недостатком – безгневность (ἀοργησία). Аристотель не отказывает гневу в праве на существование. Главное – это знать, при каких обстоятельствах и в какой степени следует его проявлять.

Еще одним свидетельством терпимого отношения Аристотеля к страстям являются его следующие слова: «Обладание серединой возможно и в проявлениях страстей, и в том, что связано со страстями» (EN II 1108a 30). Аристотель поясняет свою мысль на примере стыда (αἰδώς), который не является добродетелью. Но стыдливый человек, по его мнению, заслуживает похвалы, поскольку держится середины. Крайностями же стыдливости являются робость и беззастенчивость. Что еще важно отметить, говоря о позиции Аристотеля в вопросе о страстях, так это то, что некоторые страсти не допускают середины. Аристотель пишет, что такие страсти, как злорадство, бесстыдство и злоба, являются дурными сами по себе, а не в силу избытка или недостатка. Следовательно, «в этом никогда нельзя поступать правильно, можно только совершать проступок» и поэтому от этих страстей необходимо полностью избавляться (EN II 1107a 10).

Стоики в своем отношении к страстям исходят из иных, нежели перипатетики, оснований. Согласно Зенону, страсть (πάθος) – это чрезмерно сильное движение души, противоположное разуму (SVF I 205) (здесь и далее пер. А. А. Столярова). Несколько иное определение страсти дает Хрисипп. По его мнению, страсть – это ошибочное суждение разума (SVF III 382–385) (здесь и далее пер. А. А. Столярова). Например, вожделение является превратным суждением о благе, а страх – неверным суждением о зле. Хрисипп пытается дополнить и уточнить определение страсти, данное Зеноном. Как отмечает А. А. Столяров, если Зенон предпочитает описывать страсти через ту или иную деформацию душевной пневмы, то Хрисипп стремится выразить причину страсти как явления и поэтому использует для этого «логическое» описание (SVF I 209). Однако, несмотря на некоторые расхождения в определении страсти, все стоики сходились в представлении о ее глубоко порочной природе. По мнению стоиков, на противоположной чаше весов от добродетели (ἀρετή) находится порочность (κακία). Это устойчивое состояние души (διάθεσις), направленное к пороку. Страсть же, как пишет А. А. Столяров, «есть проявление порочности; но в отличие от нее не является неизменным состоянием: это импульс, подпадающий под нравственную оценку» (Столяров 1995, 196).

Как мы видим, крайне негативное отношение стоиков к страстям объясняется тем, что они рассматривают их в качестве проявления порочности. В стоической философии порочность противоположна добродетельности.

Если добродетель является единственным благом, от которого зависит счастливая жизнь, то пороки являются единственным злом, ведущим к несчастью. Но в резком неприятии стоиками страстей имеется еще одно немаловажное обстоятельство. Дело в том, что среди стоиков было широко распространено представление о страстях как болезнях души (*νόσημα, ἀρρώστια*). По мнению стоиков, наряду с болезнями тела существуют болезни души. Если телесная болезнь зачастую связана с немощью – подагрой или артритом, то душевная болезнь имеет отношение к страсти – гневу или сластолюбию. У Стобея имеется определение болезни души, которое полностью совпадает со стоическим определением страсти: «Болезнь – это порожденное вождением мнение, перетекшее в устойчивое состояние и укрепившееся; оно приводит к тому, что недостойное стремления считается в высшей степени желанным, – какова, например, страсть к женщинам, вину, деньгам» (SVF III 421).

Представление о страстях как болезнях души объясняет нетерпимое к ним отношение со стороны стоиков. Любая страсть как душевная болезнь будет всегда беспокоить человека, если ее полностью не устранить. Согласно стоикам, перипатетики ошибаются, полагая, что страсти можно сдерживать и контролировать. Как полагают стоики, страстями невозможно управлять. Именно об этом пишет Сенека: «Ибо, едва вступив в права владения, страсти сразу становятся могущественнее, чем их предполагаемый правитель – разум, и не позволят ни потеснить себя, ни умалить» (Ira I 7,2). Также стоики настаивают на том, что искоренение страстей зависит от самого человека. Это важная деталь, поскольку, согласно стоическому учению, от самого человека в жизни мало что зависит. Согласно стоикам, в мире господствует судьба. Единственное, что зависит от самого человека, – это его душевный настрой, который может быть обращен к добродетели или к пороку. Как пишет Цицерон, опираясь на мнение стоиков, между душой и телом существует различие, которое заключается в том, что здоровая душа недоступна болезни, а тело доступно: «Телесные недуги могут приключиться и не по нашей вине, а с душой так не бывает, поскольку все ее болезни и страсти (*morbi et perturbationes*) возникают от пренебрежения разумом (*rationis*)» (SVF III 426).<sup>1</sup> Таким образом, в вопросе о страстях, стоики заняли позицию, которая заключается в достижении бесстрастия (*ἀπάθεια*).

---

<sup>1</sup> Как отмечает С. С. Демина, взгляды Цицерона и Сенеки о страстях и пороках «имеют меньше общих черт, чем отличий, в том числе весьма существенных» (Демина 2023, 744). Однако несмотря на это, Цицерон и Сенека разделяют общестоицкое положение о необходимости полного изгнания страстей.

Следует добавить, что в вопросе о страстях у стоиков, как и у Аристотеля, имелось одно исключение из правил. Как Аристотель полагает, что некоторые страсти постыдны сами по себе и заслуживают полного устранения, так и стоики полагают, что существует несколько благих страстей (εὐπάθεια). К числу благих эмоций относятся радость (χαρά), осмотрительность (εὐλάβεια) и воля (βούλησις). Согласно стоикам, радость – это благоразумное воспарение, осмотрительность – разумное уклонение, воля – благоразумное стремление. Эти эмоции противоположны наслаждению, вожделению, страху и присущи только мудрецу. Учение стоиков о благих эмоциях позволяет взглянуть на их позицию в вопросе о страстях с другой стороны. На первый план выдвигается уже не отрицание страстей (апатия), а одобрение благих эмоций (благострастие). Однако, следует признать, что акцент на благих эмоциях в стоической философии был выражен достаточно слабо. Очевидно, что в первую очередь стоики стремились акцентировать внимание на пагубности страстей и необходимости их устранения. Непримиримая позиция стоиков в отношении страстей способствовала развитию полемики с перипатетиками. Как отмечает Р. Шарплз, в вопросе о страстях аристотелизм традиционно противостоял «крайним этическим взглядам стоиков» (Sharples 2003, 166).

## 2. Место учения о страстях в философии Эпикура

Переходя к Эпикуру, прежде всего, следует отметить один важный момент. В отличие от перипатетиков и стоиков, у Эпикура, на первый взгляд, не просматривается большого интереса к вопросу о страстях. Если обратиться к стоикам и перипатетикам, то можно заметить, что им приписывается большое количество сочинений о страстях. Так, сообщается, что Зенону принадлежит сочинение «О страстях» (Περὶ παθῶν); Клеанфу – «О наслаждении» (Περὶ ἡδονῆς); Гериллу Карфагенскому – «О страстях» (Περὶ παθῶν); Дионисию Гераклеяскому – «О бесстрастии» в 2 книгах (Περὶ ἀπαθείας), «О наслаждении» в 4 книгах (Περὶ ἡδονῆς); Сферу Боспорскому – «О страстях» в 2 книгах (Περὶ παθῶν); Хрисиппу – «О страстях» в 4 книгах (Περὶ παθῶν), «О наслаждении» (Περὶ ἡδονῆς); Антипатру из Тарса – «О гневе» (Περὶ ὀργῆς); Гекатону – «О страстях» (Περὶ παθῶν); Посидонию – «О страстях», «О гневе», «О печали»; Сенеке – «О гневе» в 3 книгах (De Ira). Если говорить о перипатетиках, то здесь наблюдается следующая картина. Сообщается, что Аристотель написал «О наслаждении» (Περὶ ἡδονῆς), «О страстях, или О гневе» (Περὶ παθῶν <ἢ περὶ ὀργῆς>, «Страсти» (Πάθη); Теофраст – «О страстях» (Περὶ παθῶν), «О малодушии» (Περὶ λιποψυχίας), «О меланхолии» (Περὶ μελαγχολίας), «О наслаждении

по Аристотелю» (Περὶ ἡδονῆς ὡς Ἀριστοτέλης), «Еще о наслаждении» (Περὶ ἡδονῆς ἄλλο); Стратон – «О наслаждении» (Περὶ ἡδονῆς). Если обратиться к перечню сочинений Эпикура и его последователей, то мы не увидим большого количества работ, посвященных страстям. Можно отметить сочинение Эпикура «О любви» (Περὶ ἔρωτος) и сочинение Филодема «О гневе» (Περὶ ὀργῆς), сохранившееся во фрагментах. Как пишет В. Цуна, «дошедшие до нас труды Эпикура не содержат ни общей теории эмоций, ни детального рассмотрения какой-либо конкретной эмоции» (Tsouna 2011, 187). Однако из этого не следует, что Эпикур не уделяет данной теме внимания. Как мы увидим далее, рассуждения Эпикура о страстях встречаются во многих его сочинениях и изречениях.

Как известно, философия Эпикура дошла до нас во фрагментарном виде. Несмотря на это, при внимательном рассмотрении всех имеющихся в нашем распоряжении источников по философии Эпикура можно обнаружить, что тема страстей занимает в них очень важное место. В сохранившихся текстах и фрагментах Эпикура неоднократно упоминаются такие страсти (πάθος, ἐπιθυμία) как тревога (ταραχή), смятение (ταραχή и θόρυβος), страх (φόβος, τάρβος), гнев (ὀργή), печаль (λύπη), алчность (φιλαργυρία), сладострастие (ἔρωτικὸν πάθος), сладострастие (λιχνεία), зависть (φθόνος), сострадание (ἐλεημοσύνη), радость (χαρά и γηθοσύνη). О некоторых из этих страстей идет речь также и в других источниках по эпикурейской философии. Например, у Тита Лукреция Кара в поэме «О природе вещей», у Филодема в трактате «О гневе», во фрагментах Диогена из Эноанды, у Цицерона в первой книге сочинения «О природе добра и зла».

Первая сложность, которая возникает при рассмотрении вопроса о страстях у Эпикура связана с их определением. Согласно источникам, Эпикур называет претерпевание (πάθη) одним из трех критериев истины (κρίτηρια τῆς ἀληθείας) (DL X 31). Данной теме Эпикур посвящает отдельное сочинение «Мнения о претерпеваниях к Тимократу» (Περὶ παθῶν δόξαι πρὸς Τιμοκράτην). Согласно Эпикуру, претерпевания – это наслаждение и боль (ἡδονή καὶ ἀλγηδών), «возникают они во всяком живом существе, и первое из них близко нам, а второе чуждо; этим и определяется, какое мы предпочитаем и какого избегаем» (DL X 34).

По мысли Эпикура претерпевания являются главным критерием при суждении о благе и зле. Сложность заключается в соотношении претерпеваний и отдельных страстей. Дело в том, что Эпикур признает как телесные, так и душевные наслаждения и страдания. И даже более того, высшим наслаждением Эпикур считает душевное спокойствие и отсутствие телесных страданий (ἀταραξία καὶ ἀπονία).

Решение данной проблемы, на наш взгляд, может быть связано с представлением Эпикура о разделении души (*ψυχή*) на две части – разумную (*λογικόν*) и неразумную (*ἄλογον*). Тит Лукреций Кар первую называет духом (*animus*) или разумом, а вторую – душой (*anima*). Впрочем, как верно отмечает Дж. М. Рист, сам Эпикур не разделяет душу на отдельные части. Различие между душой и духом – «это различие способностей в квази-аристотелевской манере, а не различие между разными типами физического тела» (Rist 1972, 80). По сообщению Диогена Лаэртского, неразумное начало души рассеяно по всему телу, а разумное начало «находится в груди (*θώρακι*), что явствует из чувства страха и радости (*φόβων καὶ τῆς χαρᾶς*)» (DL X 66). Данное мнение Эпикура полностью согласуется со словами Тита Лукреция Кара: «Разум, который у нас зовется умом или духом. Он в середине груди расположен и там пребывает. Мечутся здесь и боязнь и ужас, и сладко трепещут радости» (De rerum natura III 139–142) (здесь и далее пер. Ф. А. Петровского). Мы склонны согласиться с мнением Д. Констана, согласно которому у Эпикура просматривается доктрина, «включающая два уровня души, один из которых иррациональный и является местом ощущений и чувств или *pathe*, другой – рациональный и являющийся местонахождением тех эмоций, которые в основном зависят от веры» (Konstan 2008, 25).

Именно это обстоятельство может объяснять, почему Эпикур считает источником происхождения страстей ложные представления о мире, которые формируются в результате непонимания устройства природы и господства мнений толпы. Как отмечает Дж. Уоррен, «Эпикур убежден, что страх смерти, как и все другие вредные установки, проистекает из ложных мнений и, в частности, из ложных оценочных суждений» (Warren 2004, 7). Эпикур не снимает ответственности с человека за наличие у него страстей: «Поскольку ты находишься в затруднении, ты находишься в затруднении вследствие забвения о природе; ибо ты сам себе создаешь безграничные страхи и желания (*ἀορίστους φόβους καὶ ἐπιθυμίας*)» (fragmenta epicurea D 46). Страсти, во власти которых находится человек, согласно Эпикуру, свидетельствуют о его нежелании прислушаться к голосу природы. Следовательно человек отчасти сам виноват в своем бедственном положении. Но Эпикур не возлагает всю ответственность за страсти на самого человека. Эпикур отдает себе отчет в том, что правильное понимание того, как устроена природа, дано далеко не всем. Знание об устройстве мира приобретается в результате долгих и глубоких размышлений. Не исключено, что Эпикур считал себя первым философом, который обрел спасительное знание и подарил его людям. Во всяком случае, именно так полагает Тит Лукреций Кар, который прямо называет Эпикура «поистине богом»: «Он, кто впервые нашел ту основу разумную жизни, что

называем теперь мы мудростью. Он, кто искусно жизнь из волнений таких и такой темноты непроглядной в полную ввел тишину, озаренную ярким сиянием» (De rerum natura V 8–12).

Не менее, а возможно и более серьезным фактором в формировании ложных представлений о мире, по мнению Эпикура, является господство мнений толпы. Как отмечает Эпикур в письме к Менекею, приятную жизнь рождает «трезвое рассуждение, исследующее причины всякого выбора и избегания и изгоняющее (лживые) мнения (δόξας), от которых душу объемлет величайшее смятение (θόρυβος)» (Ad Men. 132) (здесь и далее пер. Ф. А. Петровского). Эпикур полагает, что люди в массе своей глубоко ошибаются в своих представлениях о мире и жизни. Именно эти представления наполняют душу многочисленными страстями. Эпикур и вслед за ним Тит Лукреций Кар подробно объясняют, как у человека формируется страх перед силами природы. Согласно Эпикуру, человек приходит в смятение из-за тех противоречащих друг другу представлений, которые господствуют в обществе. Так, люди считают небесные тела бессмертными и блаженными и одновременно с этим наделяют их желаниями и действиями, не имеющими ничего общего с божественной природой. Еще одним источником сильной тревоги является широко распространенное мнение о вечном страдании после смерти, описанном в мифах. Самые сильные страхи, которые человек испытывает в жизни, порождаются общественным мнением. Тит Лукреций Кар вслед за Эпикуром обвиняет религию и мифологию в распространении страхов перед смертью и богами. Критикуя пророков, Тит Лукреций Кар восклицает: «Сколько ведь, право, они способны придумать нелепых бредней, могущих смутить и нарушить все жизни устои и безмятежность твою отравить окончательно страхом!» (De rerum natura I 104–106). Но Эпикур противостоит не только народным суевериям. Как отмечает Б. Фаррингтон, ответственность за распространение страхов перед силами природы Эпикур возлагает также на другие философские школы. В частности, в резкой критике, которой Эпикур подвергает астрономию, вполне возможно «речь идет о новых астральных богах Платона и его последователей» (Farrington 1967, 124).

О строго отрицательном отношении Эпикура к страстям говорят его многочисленные высказывания. Большую ценность представляют следующие слова Эпикура: «Пусты слова того философа, которыми не врачуется никакое страдание человека (πάθος ἀνθρώπου). Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезней из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезни души (ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος)» (fragmenta epicurea D 54) (здесь и далее пер. Ф. А. Петровского). В данном фрагменте Эпикур прямо называет страсти страданиями и болезнями души. Следовательно, задача философии

заключается в избавлении человека от этих болезней. Согласно Эпикуру, страсти угрожают человеку в любом возрасте, поэтому философией или врачеванием души следует заниматься с ранних лет: «Первое дело для спасения [для счастья] – наблюдение над юностью и охранение ее от всего оскверняющего ее пагубными страстями (μολυνόντων κατὰ τὰς ἐπιθυμίας)» (Sent. LXXX) (здесь и далее пер. Ф. А. Петровского). О том, что страсти способны разрушить не только жизнь отдельного человека, но и подорвать благополучие целого государства, говорит эпикуреец Торкват: «Ведь одна только мудрость способна изгнать отчаяние из нашей души и не дать нам дрожать от страха, способна научить нас жить в спокойствии, умерив пыл всех наших желаний. Ведь страсти ненасытны (cupiditates enim sunt insatiabiles), они губят не только отдельных людей, но и низвергают целые роды, а нередко потрясают даже целые государства» (Fin. I 43) (пер. Н. А. Федорова). Следует отметить, что античная история богата примерами, подтверждающими данное мнение.

В представлениях Эпикура о страстях имеется еще одна немаловажная особенность. Дело в том, что у Эпикура страсти противоположны не добродетели, как, например, у стоиков, а душевному спокойствию. Эпикур рассматривает страсти в качестве сильных волнений души, которые лишают человека покоя. Об этом красноречиво говорит Тит Лукреций Кар: «Сколько жестоких забот и терзаний, внушаемых страстью, мучат смятенных людей и какие вселяют тревоги!» (De rerum natura V 45–46). А безмятежность как высшее удовольствие является конечной целью жизни в эпикуреизме. Здесь уместно привести слова самого Эпикура: «Итак, когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель (τέλος), то мы разумеем <...> свободу от телесных страданий и от душевных тревог (ἀλλὰ τὸ μῆτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μῆτε ταραττεσθαι κατὰ ψυχὴν)» (Ad Men. 131). В этой связи борьбу со страстями можно рассматривать в качестве одной из важнейших задач в философии Эпикура. Однако, как мы показали выше, данная задача в античной философии имела не одно решение. Перипатетики призывали сдерживать страсти, стоики настаивали на их полном искоренении.

В случае с Эпикуром мы сталкиваемся с еще одной сложностью: «В отличие от стоиков, эпикурейцы не стремятся искоренить все эмоции, а только те, которые они считают чрезмерными и вредными. Однако, похоже, что первые представители школы не всегда проводили четкие различия между здоровыми и нездоровыми эмоциями» (Tsouna 2011, 188). Возможно, этим объясняется отсутствие у Эпикура четких критериев классификации страстей. Из рассуждений Эпикура о страстях не всегда понятно, какую позицию он занимает – призывает ли он к сдерживанию той или иной страсти, или настаивает

на ее полном искоренении. С одной стороны, у Эпикура имеется высказывание, которое сближает его с перипатетиками: «Благополучием и счастьем обладает не обилие денег, не высота положения, не должности какие-либо или силы, но свобода от печали (*ἀλυπία*), умеренность чувств (*πραότης παθόν*) и расположение души, полагающее (всему) пределы, назначенные природой» (*fragmenta epicurea D 85*). Может показаться, что Эпикур выступает сторонником сдерживания страстей. В пользу этого говорят слова *πραότης παθόν*, которые могут быть переведены также как «сдержанность в страстях». Еще в одном фрагменте сообщается, что эпикурейский мудрец «больше, чем другие, доступен страстям (*πάθεισι μᾶλλον συσχεθήσεσθαι*), но мудрости его они не препятствуют» (*DL X 117*). С другой стороны, в нашем распоряжении имеется немало фрагментов, в которых Эпикур высказывается гораздо менее терпимо в отношении страстей и призывает к их полному устранению. В заключительной части статьи мы постараемся прояснить позицию Эпикура по данному вопросу.

### 3. Представления Эпикура об отдельных страстях

Начнем с рассмотрения страхов перед силами природы. К этой группе страстей у Эпикура можно отнести не только страхи, которые порождаются ложными представлениями об устройстве мира. Это также смятение, тревога, печаль, которые возникают в результате непонимания и заблуждений относительно явлений природы. Таким образом, необходимость изучать природу у Эпикура объясняется только одним обстоятельством – избавлением от страхов и тревог. Никакой самостоятельной ценности в изучении природы Эпикур не усматривает. Как он пишет в письме к Геродоту, если мы будем с вниманием относиться к чувствам внутренним и внешним, «то будем правильно определять причины, откуда явилось [отчего произошло] смятение и страх (*τάραχος καὶ ὁ φόβος*), и, определяя причины небесных явлений и остальных спорадически случающихся фактов, мы устраним все, что крайне страшит отдельных людей» (*Ad Hdt. 82*) (пер. Ф. А. Петровского). Страхи перед силами природы могут не только лишить человека душевного спокойствия, но и подтолкнуть к самоубийству. В особенности это касается страха перед смертью. Эта страсть обладает совершенно разрушительной силой. Тит Лукреций Кар пишет: «Часто же их до того доводит боязнь перед смертью, что, отвращеньем полны и к жизни и к свету дневному, от безысходной тоски они сами себя убивают, вовсе забыв, что тоска их питается этим же страхом» (*De rerum natura III 79–82*).

Что может говорить в пользу версии о том, что Эпикур призывает сдерживать страхи перед силами природы? На наш взгляд, в пользу этой версии могут говорить следующие слова Эпикура: «Человек бывает несчастлив или вследствие страха (φόβον), или вследствие безграничной, вздорной страсти (ἀόριστον καὶ κενὴν ἐπιθυμίαν); обуздывая (χαλινῶν) их, человек может приобрести себе способность счастливо мыслить» (fragmenta epicurea D 74). В данном высказывании наибольший интерес представляет слово χαλινῶω, которое означает «обуздывать» или «умерять». Эпикур призывает к обузданию страхов и страстей. Согласно Эпикуру, следует ограничивать силу страхов и страстей. Следовательно, речь идет именно об их подчинении, а не искоренении. В то же время, у Эпикура имеются другие высказывания, которые могут быть интерпретированы в пользу версии о его приверженности полному устранению страхов перед силами природы. В одном из фрагментов Эпикур говорит: «Если бы нас нисколько не беспокоили подозрения (ὑποψίαι) относительно небесных явлений и подозрения о смерти, что она имеет к нам какое-то отношение, а также непонимание границ страданий и страстей (ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν), то мы не имели бы надобности в изучении природы» (KDox 142) (здесь и далее пер. Ф. А. Петровского). В другом фрагменте говорится следующее: «Нет никакой пользы готовить себе безопасность по отношению к людям, если есть подозрения [опасения] (ὑπόπτων) относительно того, что в вышине, под землей и в бесконечности вообще» (KDox 143). В данных высказываниях обращает на себя внимание мысль Эпикура о том, что даже малейшие подозрения (ὑποψία) о явлениях природы могут привести человека в смятение и лишить его счастливой жизни. Сдерживание или смягчение страстей предполагает, что они не полностью устраняются, а остаются в душе человека, но в ограниченном виде. Принято считать, что в таком случае страсти находятся у человека под контролем. Но, как мы видим, Эпикур заявляет о том, что опасность для душевного спокойствия представляют не только страхи, но даже подозрения и неуверенность относительно природных явлений. С этой точки зрения сдерживания страхов перед силами природы может оказаться недостаточно для достижения покоя. Необходимо избавиться от любых вызывающих душевные волнения подозрений в отношении природы.

У Эпикура имеется еще одно высказывание, которое может свидетельствовать в пользу версии о полном устранении страхов перед силами природы: «Нельзя разрушать страх относительно самых важных вещей, не зная природы вселенной, но подозревая истину в чем-нибудь из того, что рассказывается в мифах. Поэтому нельзя без изучения природы получать удовольствия без примеси (ἀχέραιος) (страха)» (KDox 143). Здесь, на наш взгляд, Эпикур подчеркивает ценность и важность чистого (ἀχέραιος) удовольствия, т. е.

душевного спокойствия. Любая примесь страха, связанная с непониманием устройства природы, способна нарушить покой. Отчистить сердце от страхов и страстей призывает также Тит Лукреций Кар (*De rerum natura* V 18, 43–46). Как мы показали выше, по мнению Эпикура, нет смысла добиваться безопасности среди людей, если тебя тревожат мысли о смерти, богах, небесных явлениях и судьбе. Возможно, в том числе и поэтому Эпикур настроен в отношении этих страхов максимально нетерпимо. На основании вышеизложенного можно сделать вывод о том, что версия о приверженности Эпикура полному устранению страхов перед силами природы выглядит более убедительной.

Важное место в рассуждениях античных философов о страстях занимает любовь (ἔρως). Эпикур не является исключением и также уделяет данной страсти некоторое внимание. Но из высказываний самого Эпикура не очень ясно, какой позиции он придерживается в отношении любви. Эпикуру принадлежат следующие слова: «Когда отнимается возможность видеться, разговаривать, общаться, кончается любовная страсть (ἐρωτικὸν πάθος)» (*Sent.* XVIII). Мы полагаем, что в данном фрагменте Эпикур обращает внимание не только на природу этой страсти. Эпикур показывает способ, с помощью которого можно избавиться от этого чувства. Из чего следует, что философ отрицательно относится к любовной страсти. Также, как сообщает Диоген Лаэртский, согласно эпикурейцам, «мудрец не должен быть влюблен» (*DL* X 118). Однако данные свидетельства не дают однозначного ответа на вопрос о том, как, согласно Эпикуру, следует поступать с этой страстью – изгонять ее или сдерживать. Еще больше запутывают ситуацию известные заявления Эпикура о любовных наслаждениях. Главная мысль в них заключается в том, что «любовные наслаждения (ἄφροδίσια) никогда не приносят пользы; довольно того, если они не повредят» (*Sent.* LI). Очевидно, что Эпикур, несмотря на свое крайне настороженное отношение к стремлению к любовным наслаждениям, не пытается его полностью изгнать. Видимо у Эпикура имеется понимание того, что стремление к любовным наслаждениям является естественным желанием, которое очень сложно изгнать в силу человеческой природы. Здесь следует отметить, что Эпикур вероятно разделяет любовное наслаждение (ἄφροδίσια) и любовную страсть (ἐρωτικὸν πάθος). Если стремление к любовным наслаждениям, по мнению Эпикура, является хоть и не обязательным, но естественным желанием, то любовная страсть является своего рода помешательством и тяжелой душевной болезнью.

Данное предположение находит подтверждение у Филодема и Тита Лукреция Кара. Филодем отзывается о любовной страсти очень негативно: «Лю-

бовь (ἐρωτικὴν) очень вредна и тревожна и довольно близка к умопомешательству (πα[ρανοία])» (Philodemos, *Über die Götter* III 76,4–8). Тит Лукреций Кар подробно и красочно описывает любовную страсть: «Это Венера для нас; это мы называем Любовью (Amoris) <...>. Ибо, хоть та далеко, кого любишь, – всегда пред тобою призрак ее, и в ушах звучит ее сладкое имя. Но убежать надо нам этих призраков, искореняя все, что питает любовь, и свой ум направлять на другое» (De rerum natura IV 1058, 1061–1064). Хорошо видно, что автор поэмы «О природе вещей» прямо призывает к полному устранению любовной страсти. Свою мысль Тит Лукреций Кар продолжает следующим образом: «Влаги запас извергать накопившийся в тело любое, а не хранить для любви единственной, нас охватившей, тем обрекая себя на заботу и верную муку» (De rerum natura IV 1065–1067). В данном фрагменте Тит Лукреций Кар, во-первых, объясняет, чем грозит человеку любовь. Это страдания и заботы. А, во-вторых, он призывает отделить стремление к любовным наслаждениям от любовной страсти. Если первое следует удовлетворять, то от второй необходимо полностью отказаться. Как пишет К. Аренсон, эпикурейцы различают секс и любовь: «Желание секса естественно и не обязательно, пока оно остается свободным от навязчивых эмоциональных и физических привязанностей, которые подпитываются ошибочными представлениями влюбленных о реальности романтических отношений» (Arenson 2016, 303–304). Все это позволяет нам сделать вывод о том, что Эпикур в вопросе о любовной страсти склоняется к ее полному устранению.

Одной из самых обсуждаемых страстей в античной философии был гнев (ὀργή). Между стоиками и перипатетиками, как мы отметили выше, велась активная полемика по вопросу об отношении к гневу. Но, имеющиеся в нашем распоряжении сведения, позволяют предположить, что в этой полемике принимала участие еще одна сторона – эпикурейцы. Как и в случае с любовной страстью, в отношении гнева у Эпикура на первый взгляд просматривается двойственная позиция. С одной стороны, Эпикур высказывает мнение, которое может быть интерпретировано в пользу версии об искоренении гнева. Рассуждая о богах, Эпикур говорит: «Блаженное и бессмертное (μακάριον καὶ ἄφθαρτον) (существо) и само не имеет хлопот [беспокойств] и другому не причиняет их, так что оно не одержимо ни гневом (ὀργαίς), ни благоволением; все подобное находится в немоощном» (KDox 139). В конце письма к Менекею Эпикур уподобляет человека, познавшего эпикурейские истины, богам. Такой человек, согласно Эпикуру, никогда не придет в смятение и будет «жить, как бог (θεός) среди людей»: «Да, совершенно не похож на смертное существо человек, живущий среди бессмертных благ» (Ad Men. 135). Боги, как существа, пребывающие в совершенном покое и не одержимые страстями, в некотором

смысле являются для Эпикура образцом для подражания. В этом плане рассуждение Эпикура о безгневных богах можно рассматривать в качестве аргумента в пользу версии о его приверженности устранению гнева.

С другой стороны, Эпикуру принадлежат слова, которые выдают в нем сторонника сдерживания гнева: «Ведь, если гнев ( $\delta\rho\gamma\alpha\iota$ ) у родителей на детей бывает за дело, то, разумеется, глупо противиться, вместо того чтобы просить прощения; если не за дело, а неразумно, то совсем смешно еще разжигать это неразумие ( $\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\nu$ ) своим раздражением ( $\theta\upsilon\mu\omicron\chi\alpha\tau\omicron\chi\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$ ), вместо того чтобы стараться изменить [утишить] ( $\mu\epsilon\tau\alpha\theta\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ ) его (т. е. гнев) другими способами своим благоразумием» (Sent. LXII). Как мы видим, Эпикур признает право на гнев в отдельных ситуациях. В частности, по мнению Эпикура, гнев у родителей за проступки своих детей является естественным. Безусловно Эпикур осуждает гнев, основанный на раздражении и не имеющий разумного основания. Но даже в этом случае Эпикур призывает не столько к полному устранению гнева, сколько к его смягчению. Если обратиться к трактату Филодема «О гнев», то мы также обнаружим рассуждения о том, что эпикурейский мудрец способен испытывать гнев. При этом Филодем прямо критикует тех, «кто болтает, пытаясь усмирить его [гнев]», т. е. стоиков и тех, «кто усиливает его, выступая в защиту», т. е. перипатетиков (On Anger, Cols. 31.17–21). Как пишет Филодем, «приступы гнева действительно случаются у хороших людей, как всякий раз, когда кто-то обижает их друзей, так и всякий раз, когда друг ведет себя плохо, причиняя себе ущерб» (On Anger, Cols. 41.17–23). У Филодема просматривается мысль о том, что мудрец, даже при наличии гнева, не будет подвержен сильным волнениям и беспокойству (On Anger, Cols. 42.5–12). Тем самым, Филодем, говоря о способности мудреца контролировать гнев, подчеркивает важность его сдерживания, а не искоренения.<sup>2</sup> Мы согласны с мнением о том, что «отношение Эпикура к гневу совпадает с отношением Филодема: гнев не ценится высоко, хотя и не запрещен, и при некоторых

---

<sup>2</sup> Исследователи уже давно обратили внимание на то, что Филодем разделяет гнев на два вида – естественный и пустой. Как пишет М. М. Шахнович: «Филодем отмечает, что яростный гнев ( $\theta\upsilon\mu\omicron\varsigma$ ) – это такой тип страсти, который в эпикурейской школе рассматривается негативно, всегда отрицается сама возможность наличия у яростного гнева позитивного содержания. А гнев ( $\omicron\gamma\epsilon$ ), хотя и с некоторыми ограничениями, не вызывает резкой критики, так как без него невозможно обойтись в силу его внутренней “естественности” для человека в связи с тем, что он возникает “по природе”» (Шахнович 2018, 33–34). Остается открытым вопрос о том, разделял ли Эпикур гнев на два вида, или автором этой концепции является кто-то из поздних эпикурейцев, в частности Филодем.

обстоятельствах неизбежен» (Philodemus 2020, 90). Таким образом, мы полагаем, что для Эпикура было характерно рассмотрение гнева в качестве той страсти, которую следует сдерживать и контролировать.

Если говорить об отношении Эпикура к таким страстям, как алчность (φιλαργυρία), сластолюбие (λιχνεία) и зависть (φθόνος), то здесь просматривается следующая картина. В письме к Идоменею Эпикур пишет: «Если хочешь сделать Пифокла богатым, не прибавляй ему денег, но убавляй страсть (ἐπιθυμίας ἀφαίρει) (к деньгам)» (fragmenta epícurea C 28). Слово ἀφαίρειω может означать как «убавлять», «уменьшать», так и «устранять», «удалять». Следовательно, данное высказывание Эпикура можно понимать двояко. Речь может идти как об убавлении алчности, так и о ее полном устранении. Но следующее высказывание Эпикура уже не оставляет сомнения в его отношении к алчности. Как говорит философ, «любовь к деньгам (φιλαργυρεῖν), приобретенным нечестным путем, нечестива; к деньгам, приобретенным честным путем, позорна; непристойна грязная скаредность даже и при честности» (Sent. XLIII). Эпикур осуждает малейшее проявление алчности. Не менее негативно Эпикур высказывается о зависти (φθόνος). Как он полагает, «никому не следует завидовать: хорошие люди не заслуживают зависти (φθόνου), а дурные, чем счастливее бывают, тем более вредят себе» (Sent. LIII). Таким образом, мы полагаем, что, согласно Эпикуру, алчность и зависть не заслуживают ничего кроме презрения и полного устранения.

Интересное отношение у Эпикура просматривается к таким страстям как печаль, скорбь (λύπη) и сострадание (ἐλεημοσύνη). Эпикур называет свободу от печали (ἀλυπία) одной из характеристик счастливой и благополучной жизни (fragmenta epícurea D 85). В то же время в нашем распоряжении имеются свидетельства положительного отношения Эпикура к печали и жалости. Сообщается, что эпикурейский «мудрец доступен даже горю (λυπητήσεσθαι δὲ τὸν σοφόν), как говорит Диоген в V книге “Выборок”» (DL X 120). В другом фрагменте говорится о том, что «рабов он не будет наказывать, а будет жалеть (ἐλεήσειν) и усердных прощать» (DL X 118). Ценные сведения сообщает Сенека. Так, согласно римскому стоику, ученику Эпикура Метродору принадлежат следующие слова: «Есть некое наслаждение (voluptas), неотделимое от печали (tristitia)» (Ep. XCIX 28) (здесь и далее пер. С. А. Ошерова). Метродор считается ближайшим учеником Эпикура. Следовательно, можно предположить, что мысль о связи между наслаждением и печалью принадлежит также и Эпикуру. У Сенеки данная мысль вызывает глубокое возмущение. Он не понимает, как можно получать наслаждение от скорби, вызванной потерей друга или страданиями близких людей (Ep. XCIX 26–27).

Мы полагаем, что в действительности Эпикур и Метродор далеко не во всякой печали и скорби усматривают возможность для получения наслаждения. Вероятно, для Эпикура была характерна мысль о заключении некоего духовного наслаждения в той печали, которая связана с утратой близких людей и друзей. Как говорит Эпикур, «будем выказывать симпатию (умершим) друзьям не оплакиванием их, а размышлением о них» (Sent. LXVI). Представление о том, что воспоминания и размышления об умерших друзьях могут заключать в себе приятную печаль или светлую грусть, вполне укладывается в общий тон рассуждений Эпикура.

Особое место у Эпикура занимает такая страсть, как радость (*χαρά, γήθοσύνη*). В отличие от большинства других страстей, которых, по мнению Эпикура, следует избегать, стремление к радости заслуживает всяческого одобрения. Но эта радость не должна быть связана с материальными благами и вздорными желаниями. Источник подлинной радости – это духовные блага. Согласно Эпикуру, это душевное спокойствие, телесное здоровье, дружба, приятные воспоминания. При этом Эпикур, насколько можно судить по источникам, допускает очень сильную радость. В пользу этого может говорить следующий фрагмент: «То, что производит радость непревосходимую [выше которой ничего нет] (*ἀνυπέρβλητον γήθος*), есть избавление от большого зла» (fragmenta epicurea D 61). Но еще более убедительными выглядят следующие высказывания философа: «Говори же мне, Полиэн, знаешь ли ты, что было для нас великой радостью (*μεγάλη χαρά*)?», «Милая Леонушка, какой шумной радостью (*κροτοθόρουβου*) наполнило меня твое письмецо, когда я читал его!» и «Я ликую (*βράζω*) от радости телесной, питаюсь хлебом и водою, и плюю на дорогие удовольствия, – не за них самих, но за неприятные последствия их» (fragmenta epicurea C 20, 32, 37). Используя выражения *μεγάλη χαρά* (великая радость), *κροτοθόρουβος* (шумные рукоплескания) и *βράζω* (орать во все горло), Эпикур подчеркивает допустимость ликования в отдельных случаях. Высокая ценность радости в философии Эпикура определяется еще одним обстоятельством. Дело в том, что радость способна ослаблять страдание. Именно об этом говорит Эпикур, находясь при смерти и испытывая тяжелые страдания: «Но всему этому противоборствует душевная радость (*ψυχὴν χαίρον*) при воспоминании бывших у нас рассуждений» (fragmenta epicurea C 30).

#### 4. Заключение

Как мы показали, учение о страстях занимает одно из важнейших мест в философии Эпикура. В отличие от перипатетиков и стоиков, Эпикуру и его последователям принадлежит мало отдельных сочинений, посвященных страстям. Однако рассуждения о страстях встречаются почти во всех сохранившихся текстах Эпикура. Если стоики являются сторонниками апатии (бесстрастия), а перипатетики – приверженцами метриопатии (умеренности в страстях), то Эпикур занимает позицию, которая выглядит менее однозначной и более гибкой. Подход Эпикура заключается в рассмотрении каждой отдельной страсти на предмет ее соответствия конечной цели жизни. Как мы установили, согласно Эпикуру, страстями, доставляющими наибольшие душевные страдания и заслуживающими полного устранения, являются страхи перед силами природы, любовная страсть, алчность. Гнев в определенных жизненных ситуациях признается естественным и поэтому заслуживает сдерживания. Приятную печаль, связанную с воспоминаниями об умерших друзьях, и сострадание к близким людям Эпикур одобряет. Радость у Эпикура удостоивается самой высокой оценки. Эпикур приветствует даже самую сильную радость, но при условии, что источником ее происхождения являются духовные блага. Таким образом, можно сделать вывод о том, что в вопросе о страстях Эпикуру удастся выработать свою собственную позицию, которая занимает место между крайними воззрениями стоиков и умеренными представлениями перипатетиков.

#### Источники

- Аристотель. Никомахова этика. Пер. с древнегреч. Н. В. Брагинской. Соч. в 4-х т. Т. 4. Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. Москва, 1983.
- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. М. Л. Гаспарова. 2-е изд. Москва, 1986.
- Лукреций. О природе вещей. Т. 1: Редакция латинского текста и перевод Ф. А. Петровского. Ленинград, 1946.
- Лукреций. О природе вещей. Т. 2: Статьи, комментарии, фрагменты Эпикура и Эмпедокла. Составил Ф. А. Петровский. Ленинград, 1947.
- Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Пер. с лат. С. А. Ошерова. Москва, 1977.
- Сенека. О гневе. Пер. с лат. Т. Ю. Бородай. Философские трактаты. Пер. с лат., вступ. ст., коммент. Т. Ю. Бородай. СПб, 2001.
- Фрагменты ранних стоиков. Т. I. Зенон и его ученики. Пер. и коммент. А. А. Столярова. Москва, 1998.

- Фрагменты ранних стоиков. Т. III, Ч. 1. Хрисипп из Сол. Этические фрагменты. Пер. и коммент. А. А. Стоярова. Москва, 2007.
- Цицерон. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков. Пер. с лат. Н. А. Федорова. Вступ. ст. Н. П. Гринцера. Коммент. Б. М. Никольского. Москва, 2000.
- Цицерон. Тускуланские беседы. Пер. с лат. М. Гаспарова. Избранные сочинения. Пер. с лат. Сост. и ред. М. Гаспарова, С. Ощерова и В. Смирнина. Москва, 1975.
- Philodemos über die *Götter*. Erstes Buch Griechischer Text und Erläuterung von H. Diels. Berlin, 1916.
- Philodemus. On Anger. Introduction, Greek Text, and Translation by David Armstrong and Michael McOsker. SBL Press, 2020.

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Демина, С. С. (2023) «Цицерон и Сенека о страстях и пороках», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 17 (2), 736–747.
- Стояров, А. А. (1995) *Стоя и стоицизм*. Москва.
- Шахнович, М. М. (2018) «Филодем о гневе», *Общество: философия, история, культура*, 12 (56), 31–34.
- Arenson, K. E. (2016) “Epicureans on Marriage as Sexual Therapy,” *Polis. The Journal for Ancient Greek Political Thought*, 33, 291–311.
- Farrington, B. (1967) *The Faith of Epicurus*. New York.
- Konstan, D. (2008) *A Life Worthy of the Gods. The Materialist Psychology of Epicurus*. Parmenides Publishing.
- Rist, J. M. (1972) *Epicurus: An Introduction*. Cambridge University Press.
- Sharples, R. W. (2003) “The Peripatetic school,” in *Routledge History of Philosophy. Volume II: From Aristotle to Augustine*. D. Furley, ed. London: Routledge, 147–187.
- Tsouna, V. (2011) “Philodemus, Seneca and Plutarch on anger,” in *Epicurus and the Epicurean Tradition*. J. Fish, K. R. Sanders, eds. Cambridge University Press.
- Warren, J. (2004) *Facing Death: Epicurus and his Critics*. Oxford.

## References in Russian:

- Demina, S. S. (2023) “Ciceron i Seneka o strastyah i porokah,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 17 (2), 736–747.
- Shahnovich, M. M. (2018) “Filodem o Gneve,” *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura*, 12 (56), 31–34.
- Stolyarov, A. A. (1995) *Stoya i stoicism*. Moskva.

**ТЕОЛОГО-ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ  
ФОРМИРОВАНИЯ ИУДЕЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В РАМКАХ  
СЕКТАНТСКОГО ИУДАИЗМА В ЭПОХУ ЭЛЛИНИЗМА  
(НА ПРИМЕРЕ КУМРАНСКОЙ ОБЩИНЫ)**

И. П. ТАНТЛЕВСКИЙ  
Санкт-Петербургский государственный университет  
i.tantlevsky@spbu.ru

---

IGOR TANTLEVSKIJ  
St. Petersburg State University (Russia)  
THEOLOGICAL AND IDEOLOGICAL ASPECTS OF JEWISH IDENTITY FORMATION WITHIN SECTARIAN  
JUDAISM IN THE HELLENISTIC ERA (ON THE EXAMPLE OF THE QUMRAN COMMUNITY)

ABSTRACT. The author attempts to identify the influence of messianic-eschatological and soteriological doctrines reflected in the Dead Sea manuscripts on the formation of Jewish identity among the members of the Qumran community. In particular, the author concludes that through identifying themselves with the true Israel, considering only themselves as the true Yehudah (sc. Judeans/Jews), worthy of salvation at the End of Days, the Qumranites approach the idea of individual election, the adherents of which later turn out to be Judeo-Christians. Particular attention is paid to analysing the allegory of the “begetting” of the new Messianic world of justice (through the naturalistic image of the birth of “miraculous” “Man”) through the pious activity of the Qumran congregants in the Judean desert (1QH<sup>a</sup> 11:7–10; cf. also 1QSa (1Q28a) 2:11–15; 4Q Commentary on Genesis A (4Q252) 5:2–5). This Qumran representation is compared to the similar eschatological allegory of the birth of miraculous “Man” who personifies the transfigured world in Eclogue IV of Virgil’s “Bucolics”. The author does not exclude the possibility that Virgil may have learnt elements of Biblical prophetic eschatology (naturally, in the formulations of ancient imagery) through Philodemus of Gadara, whose Epicurean school in Herculaneum he, judging from the papyrus P.Herc. Paris. 2, attended. Gadara was taken about 97 B.C.E. by the Judean High Priest and King Alexander Jannaeus (Antt., XIII, 356, 396; BJ, I, 87), and its population was thoroughly Judaized (cf., e.g., Antt., XIII, 396). Thus, whoever Philodemus was by ethnic origin, he must have been a Judaist already in his childhood (early youth). The books of the Prophets had been canonized and recognized as sacred in Judaism for at least a hundred years by then, they were to be read and studied, so Philodemus must have known their contents in detail. The concept of actual prophecy among the Qumranites is also analyzed against the background of the process of the formation of the Oral Law in the Pharisaic milieu. Besides, a number of additional arguments in favor of identifying the Qumran community with the Essenes described by ancient authors are presented.

KEYWORDS: Qumran community, Dead Sea scrolls, Yehudah, Judeans, Essenes, Pharisees, Sadducees, Oral Law, begetting of the Messianic world, IV Eclogue of Virgil’s “Bucolics”.

\* 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.

## I

В эпоху эллинизма Иудея — в отличие от предшествующих периодов своей истории — оказывается не на имперской периферии, а непосредственно между двумя основными центрами силы, идеологии и культуры тогдашнего переднеазиатско-средиземноморского мира — царствами Птолемеев и Селевкидов, или, другими словами, между Азией и Египтом. В противоположность идеологиям древневосточных метрополий, не ставивших задачу существенно воздействовать на мировоззрение и обычаи подвластных им народов, эллинизм оказался весьма активен и даже агрессивен в своем влиянии — кто не эллин или не эллинизировался, тот варвар, — со всеми вытекающими из этого политическими, социально-экономическими и культурными последствиями. Сам термин «эллинизм» (Ἑλληνισμός), scil. подражание грекам, засвидетельствован уже во 2 Макк.<sup>1</sup> 4:12–13<sup>2</sup>. В еврейской среде эллинизму противостоит «иудаизм» (Ἰουδαϊσμός; 2 Макк. 2:21, 8:1, 14:38), под которым подразумеваются прежде всего иудейская монотеистическая религия и уклад жизни<sup>3</sup>.

В середине II в. до н. э. — в период борьбы иудейского первосвященника, «стратега» и «меридарха» Йонатана Хасмонея (152–142 гг. до н. э.) с Селевкидским государством (и, видимо, как одно из следствий этого жестокого противостояния) — в среде иудеев, согласно Иосифу Флавию<sup>4</sup> (37/38 – после 100 гг. до н. э.), появляются три течения, или как он их иногда называет, «философские» «школы» (αἱρέσεις): фарисеи (из среды которых в начале I в. н. э. выделится радикальная группировка zelotim), саддукеи и ессеи. В Antiquitates Judaicae (далее — Antt.), XIII, 171–173 Иосиф отмечает, что важнейшим аспектом размежевания этих иудейских религиозно-политических течений явилось

<sup>1</sup> Вторая Маккавейская книга представляет собой компендиум не дошедшего до нас исторического сочинения Ясона из Кирены (написано после 160 г. до н. э.), составленный, вероятно, до 124 г. до н. э. (Шиффман 2016, 144). См. далее, например: Schwartz 2008; Doran 2012.

<sup>2</sup> Здесь понятие Ἑλληνισμός коррелирует с созданием в Иерусалиме училища (гимназия) «для телесных упражнений юношей».

<sup>3</sup> См. детально, например: Hengel 2013.

<sup>4</sup> Иосиф Флавий в Vita, II, 10–12 пишет, что лично изучал «на практике» иудейские религиозные течения, выбрав в итоге фарисеев.

их отношение к «предопределению» (είμαρμένη; «проведению»; досл.: «судьба», «рок»). При этом

племя ессеев полагает, что предопределение является господином всего и все случающееся с людьми не может происходить без него (τὸ δὲ τῶν Ἰουδαίων γένος πάντων τὴν εἶμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾷ)» (Antt., XIII, 172)<sup>5</sup>.

К ессейскому направлению, по всей вероятности, можно отнести и кумранитов (II в. до н. э. – I в. н. э.)<sup>6</sup>, активно создававших оригинальную систему образования и просвещения<sup>7</sup> и организовавших собственную теолого-философскую школу<sup>8</sup>. Решающим внутрикумранским свидетельством в пользу данного допущения является то, что члены общины в своих произведениях, прежде всего в Комментариях на Книгу пророка Наума 4QpNah (4Q169), фр. 3–4<sup>9</sup> противопоставляют себе — как истинному «Йехуде» («Дому Йехуды»<sup>10</sup>) и шире — истинному «Израилю»<sup>11</sup> два других современных им религиозно-политических движения — очень мощного «Эфраима»<sup>12</sup>, а также «Менашше»<sup>13</sup>,

<sup>5</sup> См. также, например: Antt., XVIII, 18.

<sup>6</sup> По поводу сектантской принадлежности Кумранской общины ведется оживленная полемика до сих пор, однако абсолютное большинство исследователей склоняется к тому, что это было сообщество ессейского толка (о ессеях см., например, сводки мнений в: Collins 1992, 619–626; Beall 2000, 262–268) — возможно, даже головной центр этого движения. См., например: Dupont-Sommer 1996; Tantlevskij et al. 2021.

<sup>7</sup> См., например: Brooke 2017, 11–42; ср. далее обобщающее издание: Zurawski, Vocassini (eds.) 2017.

<sup>8</sup> Тантлевский 2022, 152–171; ср. далее, например: Тантлевский 2023, 822–841.

<sup>9</sup> См. также, например: 4QpNos<sup>b</sup> (4Q167), фр. 2, 3; 4QpPs<sup>a</sup> (4Q171) 2:16–20.

<sup>10</sup> Данное обозначение встречается в Библии (например: 2 Сам. 2:4, 7, 10–11; Иер. 3:18, 5:1; 1 Хр. 28:4).

<sup>11</sup> Ср. особенно 4QpNah (4Q169), фр. 3–4, 3:4–5, где обозначения кумранитов «Йехуда» и «Израиль» употреблены как синонимы. Ср. также, например, 4QpPs<sup>a</sup> (4Q171) 2:13–15 (см. также: 1QpHab 8:1–3) и 3:1–13. «Израилем» регулярно именуется община в Уставе (1QS).

<sup>12</sup> См.: 4QpNah (4Q169), фр. 3–4, 2:2, 8; 3:5; 4QpPs37 (4Q171) 1:18, 4QpNos<sup>b</sup> (4Q167), фр. 2, 2–3; ср. также: 4QTest (4Q175), 27; CD-A 7:12–13, 14:1.

<sup>13</sup> См.: 4QpNah (4Q169), фр. 3–4, 3:9, 4:1, 3, 6; 4QpPs37 (4Q171) 1:18.

т. е., судя по всему, фарисеев и саддукеев<sup>14,15</sup>. Таким образом, оппоненты членов Кумранской общины соотносятся последними с двумя основными северными коленами, отделившимися от Йехуды (Иудеи) и Иерусалима по смерти царя Соломона и конституировавшими собственное государство и свой храмовый культ. Для адекватного понимания истоков данной используемой кумранитами «геополитической» терминологии следует помнить, что в Библии упоминается, с одной стороны, о столкновениях членов колен Эфраима и Менаше между собой еще с эпохи Судей (Суд. 8:1–3, 12:1–6), а, с другой, что при всем этом они также враждуют с Йехудой, например:

Менаше (пожирает) Эфраима,  
а Эфраим — Менаше,  
и оба они (восстают) на Йехуду» (Ис. 9:20).

Отметим, что фарисеи являлись самой многочисленной и влиятельной иудейской религиозной группировкой<sup>16</sup>, ессеи — второй по численности<sup>17</sup>. Трудно представить, чтобы, отчетливо выделяя в своих произведениях три религиозно-политических течения, включая самих себя, кумраниты игнорировали ессеев, если бы не идентифицировали себя с ними.

В связи с ессеической идентификацией кумранитов отметим также, что этимологическим и семантическим эквивалентом термина *εἰμαρμένη*, используемого Иосифом Флавием в рассказе о размежевании течений в иудаизме, в кумранских рукописях, по всей вероятности, является часто встречающееся тут понятие *gōgāl*, «жребий», употребляемое в значении «удел», scil. *судьба*, в том числе в отношении загробного воздаяния. Также следует отметить засвидетельствованные здесь еврейские термины *tə'ûdāh*, «судьба», «предопределение»<sup>18</sup> (ср. также понятие *nô'ādè šedeq*, «предназначенные/предопределенные к справедливости/праведности»<sup>19</sup>), и *ḥēleq* — в значении «доля», «удел»,

<sup>14</sup> О них см., например: *Bellum Judaicum* (далее – BJ), II, 2–14; 119–161; *Antt.*, XIII, 171–173; XVIII, 11–22; *Vita*, II, 10–12.

<sup>15</sup> Относительно данной идентификации «Эфраима» и «Менаше» в кумранских рукописях см., например: Schiffman 1993, 272–290; Tantlevskij 1997, 329–338; VanderKam 2003, 465–477; ср. далее, например: Dąbrowa 2010, 175–181. Сводку мнений см. также в: Doudna 2001; Berrin 2004.

<sup>16</sup> *Antt.*, XVII, 42.

<sup>17</sup> Philo, *Quod omnis probus liber sit*, XII, 75; Id., «*Apologia*», (1) [см.: Eusebius, *Praeparatio evangelica*, VIII, 11].

<sup>18</sup> Например, 1QH<sup>a</sup> 9:19. Ср., например: 1QS 1:9; ср. также во мн. ч. *tə'ûdôt* («предопределенное») в Masik (MasShirShabb) 1:3.

<sup>19</sup> 4QShirShabb<sup>d</sup> (4Q403), фр. 1, 1:25, 27 и др., ср.: 1QM (1Q33) 13:18.

«жребий»<sup>20</sup>. В целом же доктрина о Божественной предестинации является наиболее отчетливо выраженной теолого-философской установкой Кумранской общины<sup>21,22</sup>. При этом — поскольку все предустановлено — лица, наделенные даром предвидения, могут предсказывать будущее, что, как неоднократно отмечалось Иосифом Флавием, особо отличало ессеев<sup>23</sup>, а также, как нам теперь известно, кумранитов<sup>24</sup>.

Этот дар основывался на том, что, в отличие от фарисеев, для которых Божественное Откровение — *пророчество* — закончилось на Малахии (т. е., приблизительно в V в. до н. э.)<sup>25</sup>, кумраниты продолжали верить, что для их лидеров Бог являлся и «Источником Знания», и «Истоком Святости»<sup>26</sup>. В частности, Учитель праведности Кумранской общины почитался своими адептами как «Передачик Знания»<sup>27</sup> от Бога. Автор одного из Благодарственных гимнов, который с большой долей вероятности может быть приписан авторству Учителя праведности, возглашает:

<sup>20</sup> Например, CD-B 20:10, 13.

<sup>21</sup> Ср., например, репрезентативные в данном отношении пассажи 1QS 3:13–4:26, 9:23–25; 1QH<sup>a</sup> 9:7–34; 1QpHab 7:13–14.

<sup>22</sup> Судя по кумранскому документу, условно называемому «Некоторые из предписаний Торы» (4QММТ<sup>a-f</sup> = 4Q394–399), в число важнейших аспектов разделения иудейских религиозных течений входили и вопросы календаря (лунно-солнечный vs. кумранско-ессейской разновидности солнечного), а также интерпретации отдельных религиозных ритуалов и предписаний — ведь, в конечном счете, своевременное соблюдение священных дней и праздников и корректная религиозная практика способствовали поддержанию мировой гармонии и наступлению Царства Божьего, а несоблюдение, наоборот, дисгармонизировало мир.

<sup>23</sup> См., например: BJ, I, 78–80; II, 11–13, 159; Antt., XIII, 31–313; XV, 371–379; XVII, 345–348. Ср. также замечание Ипполита Римского в: *Philosophumena*, IX, 27.

Можно даже предположить, что греч. Ἐσχαῖοι / Ἐσσηνοί восходит к араб. ḥṣy / ḥṣ', «то, что человеку суждено претерпеть; предестинация; участь»; соответственно, во мн. ч. — ḥaṣṣayya' (в st. det.; в st. abs. — ḥṣ'(y)un). В этом случае «ессеи» это: 1) *те, кто прорицают судьбу, «предсказатели»* (ср., например: Antt., XIII, 31; XV, 373, 379), либо: 2) *те, кто верят в предопределение*, то есть «фаталисты», «детерминисты». См. далее, например: Tantlevskij 2016, 61–75; Id. et al. 2021.

<sup>24</sup> Прежде всего, этот аспект находит свое отражение в кумранских «истолкованиях» (*пешарим*) книг пророков и псалмов (ср. особенно, например: 1QpHab 2:7–10; 7:1–5).

<sup>25</sup> Что касается саддукеев, то они почитали священной только Тору.

<sup>26</sup> См., например: 1QS 10:12.

<sup>27</sup> 1QH<sup>a</sup> 10:13; 4QpPs37 (4Q171) 1:19.

«Я благодарю Тебя, Господи,  
за то, что сделал Ты лик мой светящимся...  
Как заря истины явился Ты мне  
для (излучения) совершенного Света...  
И осветил Ты через меня лица многих<sup>28</sup> ...  
ибо возвестил Ты мне чудесные тайны Свои...  
дабы возвестить всем живущим  
о могучих деяниях Твоих.  
Кто (когда-либо) возвещал (bāšar<sup>29</sup>) подобное?»  
(1QH<sup>a</sup> 12:5–6, 27–29)<sup>30</sup>.

В еще одном Благодарственном гимне говорится:

«А я, вразумляющий, познаю Тебя, Бог мой,  
духом, который Ты вложил в меня,  
и я доверительно внимаю Твоей чудесной тайне  
через Твой Святой Дух» (1QH<sup>a</sup> 20:11–12).

Таким образом, пророческая благодать «вразумляющего» (вероятно, тождественного Учителю праведности) реализуется как при посредстве «духа», который Бог «вложил» в него, так и через Святой Дух Божий, которым Господь осенял его. Согласно тексту 1QpHab 2:2–3, adeпты Учителя праведности верили, что он воспринимал знание «из уст Бога». Кроме того, ему «Бог поведал все тайны слов Своих пророков-рабов» (1QpHab 7:4–5)<sup>31</sup>, даже те, о которых не возвестил самим пророкам<sup>32</sup>.

Пророчество для кумранитов не закончилось, и в этом заключалось теологическое обоснование того, что «канон» их Священного Писания не закрыт, а следовательно — религиозной легитимности таких произведений, как «Храмовый свиток» (11QT<sup>a</sup> = 11Q19), вероятно, претендовавший на роль еще одной *Писаной Торы*, «параллельной» Моисеевой Торе, многочисленных «парабиблейских» сочинений, псевдоэпиграфов апокалиптико-профетического содержания, да и в конечном счете — возможности заключить

<sup>28</sup> Или «старших» (hā-rabbîm), т. е. полноправных членов общины.

<sup>29</sup> Или: «благовествовал».

<sup>30</sup> Ср. также, например: 1QH<sup>a</sup> 15:23–24.

<sup>31</sup> Ср. также: 1QpHab 2:7–10.

<sup>32</sup> Во всяком случае, пророку Аввакуму (ср.: 1QpHab 7:1–5).

«Новый Завет»<sup>33</sup> с Богом.

\*\*\*

В фарисейской же среде начинает выкристаллизовываться «Изустное Учение», своего рода иудейское предание, основанное в конечном счете на толковании Писаной Торы (tôrāh; досл.: «Научение»<sup>34</sup>, от корня yrh [в Hiph.] в значении: «учить», «научать»)<sup>35</sup>. Истоки этого экзегетического процесса восходят, вероятно, еще к персидской эпохе (ср., например: Неем. 8:2–3, 7–8, 12–13). Изустное Учение было призвано выработать особую герменевтическую систему интерпретаций и толкований, позволявшую коррелировать и адаптировать законы и предписания Писаной Торы, относившиеся, по сути, ко всему комплексу жизнедеятельности людей, в постоянно изменяющихся социально-экономических, политико-географических, культурных и т. п. условиях жизни евреев в Иудее и диаспоре.

В кумранском Комментарии на Наума, созданном, вероятно, в первой четверти I в. до н. э.<sup>36</sup>, учение «толкователей скользкого» (dôrəšê ḥālaqqôṭ)<sup>37</sup>, т. е.,

<sup>33</sup> См.: CD-A 6:19, 8:21; CD-B 19:33–34, 20:12; 1QpHab 2:3–4; ср. также, например: 1Q 1:8; 1QSb (1Q28b) 5:21; 1QLitPr (1Q34 + 1Q34bis), фр. 3, 2:6; 4QpapPrFêtes<sup>c</sup> (4Q509+4Q505), фр. 97–98, 1:8. Ср.: Иер. 31:30[31].

<sup>34</sup> Аверинцев 2001, XVI.

<sup>35</sup> В Септуагинте термин tôrah передается как νόμος, «закон», «порядок».

<sup>36</sup> См., например: Tantlevskij 1997, 329–338.

<sup>37</sup> Кумранское обозначение фарисеев как dôrəšê ḥālaqqôṭ, по-видимому, возникло по принципу паронимии в качестве пейоративной пародии на близкое по звучанию наименование dôrəšê ḥālakôṭ, т. е. «толкователи ḥālakôṭ (законов)», по всей вероятности, служившее для обозначения законоучителей-фарисеев (ср., например: Мишна, Недарим, IV, 3; В.Т., Беца, 15b). Фарисеи (от араб. rāḡīṣayūʾ), вероятно, соотносили свое обозначение не только с понятием «отделенные» (от «народа земли»), но и с понятием «толкователи» (законов) — по словам Иосифа Флавия они были «наиболее умелыми (людьми) в точном толковании законов» (ВJ, II, 162), так что все молитвенные ритуалы и жертвоприношения совершались «по их толкованию» (Antt., XVIII, 15).

Сам термин ḥālakāh, мн. ч. ḥālakôṭ, встречается в литературе таннаев (досл.: «излагатели» (Изустного Учения) и амораев (досл.: «проповедники» (Изустного Учения)). Он не используется в Еврейской Библии и не засвидетельствован в дошедших до нас источниках периода Второго Храма. Отглагольное существительное ḥālakāh, досл.: «хождение», образовано по арамейской словообразовательной модели от глагола ḥālaḳ, досл.: «идти», имеющего в Библии коннотацию: «соблюдать» законы и установления (см., например: Исх. 16:20; Лев. 26:3; Иез. 37:24). Таким образом, высокая степень вероятности предположения о корреляции dôrəšê ḥālaqqôṭ с dôrəšê

по всей вероятности, фарисеев<sup>38</sup>, определено как *talmûd*<sup>39</sup> (досл.: «учение», от корня *lmd*, «учиться», «изучать»). А то, что это их «ложное», с точки зрения кумранитов, «учение (*talmûd*)» выражается ими «языком обмана и устами коварства», дабы «многих ввести в заблуждение», говорит о том, что здесь подразумевается именно *устное* учение (параллель: «учение» – «язык» – «уста»).

Записанное впоследствии *изустное* учение мужей «Великого собрания», фарисейских мудрецов и ученых, позднейших раввинистических законоучителей иудаизма получает наименование Талмуд<sup>40</sup>, т. е. «Учение», основанное на «Писаной Торе», или, точнее, как бы выведенное/извлеченное людьми из нее, — это не «Научение» Бога, а своего рода выводы из него — по слову большинства мудрецов и ученых. Иными словами, в отличие от *Торы*, т. е. «Научения» Бога, *Талмуд* (NB: от *lāmad*, «*учиться*»; а в самаритянском языке этот термин означает: «толкование», «комментарий») — это Учение мудрецов, выведенное на основе разработанных ими герменевтических методов и в конечном счете основанное на принципе: «Тора не на небесах»<sup>41</sup> (ср., например: В.Т. Бава Меция, 59b). Парадоксально, но в конечном счете оказывается так, что люди, не сообразуясь с Гласом небесным, самостоятельно решают не только вопросы бытия, вплоть до «крайних», но и вопросы сотериолого-трансцендентные, в том числе, кому суждено унаследовать «Грядущий Мир» (ср., например: В.Т. Санхедрин, 104b).

## II

Автор одного из кумранских благодарственных гимнов<sup>42</sup> (создан, вероятно, в середине — второй половине II в. до н. э.), по-видимому, тождественный с кумранским Учителем праведности, в пассаже 1QH<sup>a</sup> 11:7–10 аллегорически описывает процесс установления нового справедливого и благодатного мирового порядка<sup>43</sup>, используя образ роженицы: праведное сообщество, индифферентно изображаемое как роженица в муках (NB: еврейский термин

---

*hālakôt* позволяет допустить, что понятие *hālakāh* / *hālakôt* использовалось в Иудее как «технический термин» в отношении фарисейских толкователей законов уже в эпоху эллинизма.

<sup>38</sup> См., например, работы, указанные в примеч. 15.

<sup>39</sup> См.: 4QpNah (4Q169), фр. 3–4, 2:8–10.

<sup>40</sup> Иерусалимский и Вавилонский.

<sup>41</sup> Ср.: Втор. 30:2.

<sup>42</sup> См., например, издание: Stegemann, Schuller, Newsom (eds.) 2009.

<sup>43</sup> По всей вероятности, во главе с глобальной мессианской фигурой.

‘ēdāh, «(со)общество», «община», — женского рода), порождает чудесного младенца. При этом данное сообщество (Кумранскую общину) персонифицирует сам автор благодарственного гимна<sup>44</sup>:

Я — в тяготе, как женщина перворождающая,  
к которой подступили схватки,  
и резкая боль в устье матки  
вызывает содрогания в горниле беременной —  
ибо (должны) проходить дети сквозь проходы<sup>45</sup> смерти.  
И чреватая Мужем (geber) стиснута болями своими,  
ибо сквозь проходы смерти она высвобождает Мужчину (zākār);  
и с болями Шеола вырвется из горнила беременной  
Чудо-Советник (yô‘ēṣ pele’) со своим могуществом,  
и высвободится Муж (geber) из проходов<sup>46,47</sup>.

В данном произведении мы встречаемся с явной аллюзией на пассаж из Книги Исаяи 9:5–6[6–7]:

Ибо родился у нас мальчик (yeled)<sup>48</sup>,  
сын (bēn) дан нам!  
И будет (возложена) власть на плечи его  
и наречено имя ему:  
Чудо-Советник (yô‘ēṣ pele’),  
Могучий бог (‘ēl gibbôr)<sup>49</sup>,  
Вечный отец,

<sup>44</sup> В Еврейской Библии и в Новом Завете содержатся примеры уподобления как всего страдающего общества, так и отдельных мужчин роженицам (см., например: Ис. 26:17–18, Иер. 6:24, 30:6, Ос. 13:13, 15, Мих. 4:9–10; также: Гал. 4:19, Флм. 10, 12, Откр. 12; ср. далее: 1 Кор 3:1–2).

<sup>45</sup> Досл.: «устье матки».

<sup>46</sup> Ср. также: 4QH<sup>b</sup> (4Q428), фр. 2; par 4QH<sup>f</sup> (4Q432), фр. 4, 1.

В параллели с этой «роженицей» автор Благодарственных гимном вводит и образ «чреватой Змием» (1QH<sup>a</sup> 11:12), имея в виду, вероятно, современное ему нечестивое, с точки зрения кумранитов, общество, злые деяния которого ведут человечество, включая грешников из Израиля (Иудеи), к гибели.

<sup>47</sup> Ср.: 1 Ен. 62:4–9.

<sup>48</sup> Также: «ребенок», «дитя».

<sup>49</sup> Также: «бог-витязь» (‘ēl gibbôr); ср.: Ис. 10:21, где Бог обозначается как ‘ēl gibbôr. Имя идеального правителя в Ис. 7:14, 8:8 ‘immānū ‘ēl (досл.: «С нами Бог») коррелирует с фразой в Ис. 8:10: «... ибо с нами Бог (kî ‘immānū ‘ēl)».

Князь мира (*šālôm*; т. е. «благополучия». — *И. Т.*)<sup>50,51</sup>.

\*\*\*

С аналогичной аллегорией мы — казалось бы, неожиданно — встречаемся у Вергилия (70–19 гг. до н. э.). Так, в своей эклоге IV (создана, вероятно, в 40 г. до н. э.) «Буколик» этот римский поэт изображает наступление благодатного нового мира — золотого века (досл.: «золотого рода»; *gens aurea*) «Сатурного царства», используя аллегорию *порождения* (ср. особенно строки: 8, 60–61) «Девой» (*Virgo*; также: «молодая женщина»)<sup>52</sup> «мальчика» (*puer*)<sup>53</sup>, который будет приобщен к жизни «богов» и «героев» (15–16). Сей «муж» (*vir*; 37) «будет править страной в мире» (*pacatumque reget patriis*) (17); мир же полностью преобразится, станет благостным и справедливым не только в отношении людей, но даже животного мира и природы (19–30, 38–45).

Издревле высказывались умозрительные предположения о том, что Вергилий мог быть знаком с пророчествами Исайи — прежде всего стихами *Ис.* 7:14–15, 9:5–6[6–7] и 11:1–9 — через некое утраченное предсказание кумской Сивиллы (ср.: эклога IV, 4 и Оракулы Сивиллы III, 652–795)<sup>54,55</sup>. Впрочем, иудейские параллели представляются действительно знаменательными, и можно было бы допустить следующее предположение об их происхождении. В 45–42 гг. до н. э. Вергилий обучался в Неаполе в эпикурейской школе Сирона (ум. в 42 г. до н. э.), ученика Зенона Сидонского (около 150–75/70 гг. до н. э.). Судя по папирусу Р.Нерс. Paris. 2<sup>56</sup>, Вергилий со своими товарищами (Марком Плотием Туккой, Луцием Варием Руфом и Квинтилием Варом<sup>57</sup>) по-

<sup>50</sup> Этот термин может означать также: «лад»; «здоровье» и т. п.

<sup>51</sup> Ср. также *Ис.* 7:14–15: «Посему Господь Сам даст вам знамение: вот, молодая женщина (или: «девушка» (возраст.). — *И. Т.*) забеременеет и родит сына, и наречет она (вар.: «и Он наречет» (Кумран, 1QIs<sup>a</sup>; Септуагинта [Синайский кодекс]. — *И. Т.*) ему имя 'imṭānū 'ēl» (см.: примеч. 49. — *И. Т.*). Ср. также: *Ис.* 11:1–9.

<sup>52</sup> В мифологии: Справедливость; дочь Юпитера и Фемиды. В золотой век «Сатурного царства» жила на земле; с наступлением железного века превратилась в звезду в созвездии Девы.

<sup>53</sup> Также: «ребенок», «дитя».

<sup>54</sup> См., например: Nadas 2013, 51–129.

<sup>55</sup> Ср., например, у Лактанция (*Divinae institutiones*, VII, 24, 11–12).

<sup>56</sup> См., например: Gigante, Capasso 1989, 3–6; Gigante 2001, 5–26; Thomas 2001, 60–62; Delattre 2009, 925–943.

<sup>57</sup> Двум последним император Октавиан Август поручил издать «Энеиду» после смерти Вергилия.

сещал также эпикурейскую школу другого ученика Зенона из Сидона, Филодема из Гадар (110/100–40/35 гг. до н. э.), располагавшуюся в находившемся рядом с Неаполем (порядка 10 км по прямой) Геркулануме. Гадары — эллинизированный город на территории древнеизраильского Гилъада (Галаада), который был взят около 97 г. до н. э. иудейским первосвященником и царем Александром Яннаем из рода Хасмонеев (Antt., XIII, 356, 396; VJ, I, 87) и население которого (как и всех других взятых Хасмонееми городов и областей) было поголовно насильственно *иудаизировано* (ср., например: Antt., XIII, 396). Таким образом, кем бы по этническому происхождению ни был Филодем, он уже в детстве (ранней юности) должен был исповедовать иудаизм. Книги Пророков, исполненные эсхатологизма, были к тому времени минимум лет сто как канонизированы и признаны в иудаизме священными<sup>58</sup>, их следовало читать и изучать<sup>59</sup>, поэтому Филодему их содержание должно было быть известно детально. Равно как и мессианско-эсхатологические чаяния, распространявшиеся в ту пору в среде приверженцев иудаизма, он не мог не знать. О том, высказывал ли Филодем такого рода идеи, формулируя их в контексте античной образности, своим ученикам и слушателям позднее, конечно, можно только гадать, но и категорически отрицать это, равным образом, не стоит<sup>60</sup>. Конечно, возможно, что упомянутые аллегории — это не более чем экспликация параллельных и мировоззренчески не связанных друг с другом архетипов репрезентации генезиса нового мироустройства посредством натальной метафористики. Однако, в любом случае, знаменательно следующее: в античной поэтической традиции до Вергилия золотой век всегда позиционировался в прошлом; у Вергилия же в эклоге IV «Буколик мы встречаемся как раз с элементами эсхатологизма.

### III

Идея о том, что Кумранская община — сообщество истинного Израиля/Йехуды — способствует посредством своей благочестивой деятельности в эпоху всеобщего нечестия наступлению Мессианской эры и приходу самого Мессии выражена также и в кумранском тексте уставного характера

<sup>58</sup> Ср., например: Сир. 39:1 [Пролог к греч. пер.]; 4QММТ<sup>c</sup> (4Q398), фр. 14–21, 10, 15; 2 Макк. 2:13–15.

<sup>59</sup> Ср., например, как усердно их изучали, комментировали и ссылались на них в Кумране.

<sup>60</sup> Параллели можно усмотреть также, например, между библейским описанием личности и миссии Моисея и фигурой и деятельностью Энея в трактовке Вергилия. См.: Russell 2019, 118–156.

1QSa (1Q28a) 2:11–15:

На [соб]рании именитых людей, [созываемых на] заседание совета общины, — когда [Бог] породит (yôlîd) Мессию с ними ('ittām) — пусть войдет (туда) Главный [Священник] всего сообщества Израиля и все бра[тья его, сыны] Аарона, священники, [призываемые] на заседание, люди именитые, и сядут пе[ред ним, каждый] в соответствии со своим достоинством. А затем [пусть войд]ет [Месс]ия Израиля, а перед ним пусть сядут главы ты[сяч Израиля, каж]дый в соответствии со своим достоинством, в соответствии со [своим] по[ложением] в их станах и их походах<sup>61</sup>.

Аллегория общины, «порождающей» благодаря своей истинной вере, праведности, корректно исполняемым ритуальным действиям Мессианскую эру благоденствия, resp. способствующей приходу в мир светского Мессии, содержится, вероятно, и в тексте 4Q Commentary on Genesis A (4Q252)<sup>62</sup> 5:2–5, где кумранитами истолковывается стих Быт. 49:10, в котором, в частности, говорится о том, что у Йехуды «не отойдет» «жезл (măḥōqēq) от ног его (mi-bbên aglâw; досл.: “от промежности его”. — *И. Т.*)». Замечено, что термин măḥōqēq, «жезл», может здесь истолковываться в double entente: как символ верховенства (жезл между ног сидящего владыки) и также, вероятно, как эвфемистическое обозначение фаллоса, как символ мужской детородной силы Йехуды, Йехудидов / resp. Давида, Давидидов. Последняя интерпретация явно коррелирует с выражением mi-bbên raglâw, букв. «промежность»<sup>63</sup>. В свете этого представляется, что кумранское сообщество (ha-yuḥād; м. р.; досл.: «единство», «единение») аллегорически выступает в пассаже Комментария на Бытие А (4Q252), кол. 5 в «ипостаси» мужской детородной силы. В дошедшем до нас фрагменте данного манускрипта цитируется только первая из четырех частей стиха Быт. 49:10<sup>64</sup>, однако истолковывается этот библейский стих целиком<sup>65</sup>. В строках 5:2–5 говорится о том, что ha-mḥōqēq, т. е. «Жезл», он же «Законодатель» (это другое значение данного термина), со своими приверженцами олицетворяет «Завет царства»<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> См. далее, например: Tantlevskij 1999, 195–212.

<sup>62</sup> См., например, издание: Brooke 1996, 185–208 (также фотографии: XII–XIII).

<sup>63</sup> Вероятно, термин «ноги» как эвфемизм для обозначения органа мужской силы употреблен в Исх. 4:26.

<sup>64</sup> С двумя разночтениями по отношению к МТ.

<sup>65</sup> Правда, из-за лакун остается ряд неясностей.

<sup>66</sup> Ср.: Ис. 42:6.

до пришествия ('ad bô') Праведного Помазанника, Отрасли Давида<sup>67</sup>; ибо ему (т. е. царю Давиду. — *И. Т.*) и потомству его был дан Завет царства (над) Его народом, который хранили [Разъясняющий] Учение с людьми единства (ha-yuahad),

т. е., членами Кумранской общины. Последние «истолковываются» в документе как «ноги» (hā-raglayim)<sup>68</sup> «Израиля» / resp. Йегуды, т. е. рассматриваются в качестве истинного Израиля, истинных иудеев. Что касается «Законодателя» (ha-mtəḥōqēq), вероятно, идентифицируемого с «[Истолкователем] Закона»<sup>69</sup>, то он, вероятно, тождественен здесь (как и в CD-A 6:7–10) Учителю праведности Кумранской общины. Таким образом, возможно, что члены кумранского «единства», используя для самообозначения имплицитную аллерию органа мужской детородной силы, засвидетельствованную в Быт. 49:10, пытались таким образом иносказательно выразить веру в свое непосредственное участие в процессе «рождения» в мир легитимного светского Мессии; другими словами, общинники, вероятно, верили, что их праведные «приготовления» в Иудейской пустыне прямо способствуют наступлению глобального Мессианского царства.

\*\*\*

В итоге можно заключить, что через отождествление себя с истинным Израилем, почитая лишь себя истинным Йехудой (sc. иудеями), достойным спасения в Конце дней, кумраниты подходят к идее индивидуального избранничества (адептами которой оказываются впоследствии и иудео-христиане), придерживаясь ее не только в аспекте своей веры<sup>70</sup>, но и верифицируя избранничество братии через ежегодные «исследования», «измерения», «взвешивания» «духа (rū<sup>ah</sup>)» каждого члена сообщества, «разума (šekel)» и «деяний согласно Торе»<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> Ср.: Быт. 49:10 [Таргум Онкелоса ad loc.]; ср. также: Иер. 23:5; 33:15, Зах. 3:8; 6:12; 4Q Flor (4Q174) 1:11.

<sup>68</sup> С учетом того, что буквы «реш» и «далет» в кумранских рукописях слабо дифференцируются, некоторые исследователи читают в 4Q252 5:3: hā-ddaglayim, «знамена» (как в Самаритянском Пятикнижии в Быт. 49:10); однако в данном контексте такое чтение представляется гораздо менее предпочтительным.

<sup>69</sup> Ср.: CD-A 6:7, 7:16, 4QFlor (4Q174) 1:11.

<sup>70</sup> Ср. особенно: 1QpHab 7:17–8:3.

<sup>71</sup> 1QS 5:20–25, 9:12–16.

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аверинцев, С. С. (2001) “Аггада в учительном контексте”, *Вавилонский Талмуд. Антология Аггады с толкованиями раввина А. Эвен-Израэля (Штейнзальца)*, пер. и комм. У. Гершовича и А. Ковельмана, под общ. ред. р. А. Эвен-Израэля (Штейнзальца) и С. Аверинцева, Иерусалим; Москва: Институт изучения иудаизма в СНГ; Израильский институт талмудических публикаций, т. 1, XV–XIX.
- Тантлевский, И. Р. (2022) “Теолого-философская ‘школа’ Кумрана”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16.1, 152–171.
- Тантлевский, И. Р. (2023) “Элементы теологической системы кумранской общины в корреляции с особенностями ее ‘гносеологии’”, *Scholé (ΣΧΟΛΗ)* 17.2, 822–841.
- Шиффман, Л. (2016) *От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго храма и период Мишны и Талмуда*, М.: Мосты культуры/Гешарим.
- Beall, T. S. (2000) “Essenes,” *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, ed. by L. H. Schiffman and J. VanderKam, New York, NY: Oxford University Press, vol. 1., 262–268.
- Berrin, Sh. L. (2004). *The Peshar Nahum Scroll from Qumran: An Exegetical Study of 4Q169*. Leiden: Brill.
- Brooke, G. J. (1996) “4Q Commentary on Genesis A (4Q252),” *Discoveries in the Judaean Desert XXII. Qumran Cave 4. XVII. Parabiblical Texts, Part 3*, ed. by G. Brooke et al., Oxford: Clarendon Press, 185–208, pls. XII–XIII.
- Brooke G. J. (2017) “Aspects of Education in the Sectarian Scrolls from the Qumran Caves,” *Jewish Education from Antiquity to the Middle Ages. Studies in Honour of Philip S. Alexander*, ed. by G. J. Brooke and R. Smithuis, Leiden; Boston, Mass.: Brill, 11–42.
- Collins J. J. (1992) “Essenes,” *Anchor Bible Dictionary*, ed. by D. N. Freedman, New Haven, CT: Yale University Press, vol. 2, 619–626.
- Dąbrowa, E. (2010). “Demetrius III in Judea,” *Electrum* 18, 175–181.
- Delattre, D. (2009) “Le point sur les travaux relatifs au PHerc. Paris. 2,” *Comptes Rendus de l’Académie des Inscriptions & Belles-Lettres*, 153e année, N. 2, 925–943.
- Doran, R. (2012). *2 Maccabees: A Critical Commentary*, ed. by H. W. Attridge, Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Press.
- Doudna, G. L. (2001). *4Q Peshar Nahum: A Critical Edition*, Sheffield Academic Press.
- Dupont-Sommer, A. (1996) *Les écrits essenien découverts près de la mer Morte*, 5<sup>ème</sup> éd., Paris: Payot.
- Gigante, M., Capasso, M. (1989) “Il ritorno di Virgilio a Ercolano,” *Studi Italiani di Filologia Classica* 7, 3–6.
- Gigante, M. (2001) “Virgilio sotto il Vesuvio,” *Cronache Ercolanesi* 31, 5–26.
- Hadas, D. (2013) “Christians, Sibyls and Eclogue 4,” *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 37, 51–129.
- Hengel, M. (2013) *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, vol. 1: Text; vol. 2: Notes and Bibliography, Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Russell, J. R. (2019), “Aeneas and Moses,” *Judaica Petropolitana* 12, 118–156.

- Schiffman, L. H. (1991) *From Text to Tradition. A History of Second Temple and Rabbinic Judaism*, Hoboken, NJ: Ktav Publishing House, Inc.
- Schiffman, L.H. (1993) "Pharisees and Sadducees in Peshar Nahum," *Minhah le-Nahum: Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of his 70th Birthday*, ed. by M. Bretter and M. Fishbane, Sheffield: Sheffield Academic Press, 272–290.
- Schwartz, D. R. (2008). *2 Maccabees. Commentaries on Early Jewish Literature*, Berlin: Walter De Gruyter.
- Stegemann, H., Schuller, E. and Newsom, C. (eds.) (2009) *1QHodayot<sup>a</sup>, with Incorporation of 1QHodayot<sup>b</sup> and 4QHodayot<sup>a-f</sup>*, Discoveries in the Judaean Desert XL, Oxford: Clarendon Press.
- Tantlevskij, I. R. (1997) "The Historical Background of the Qumran Commentary on Nahum," *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politische Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters*, hrsg. von B. Funck, Mohr Siebeck: Tübingen, 329–338.
- Tantlevskij, I. R. (1999) "Etymology of 'Essenes' in the Light of Qumran Messianic Expectation," *The Qumran Chronicle* 8.3, 195–212.
- Tantlevskij, I. R. (2016) "Further Considerations on Possible Aramaic Etymologies of the Designation of the Judaean Sect of Essenes (Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί) in the Light of the Ancient Authors Accounts of Them and the Qumran Community World-View," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.1, 61–75.
- Tantlevskij, I. R., Gromova, E. V., Gromov, D. (2021) "Network Analysis of the Interaction between Different Religious and Philosophical Movements in Early Judaism," *Philosophies* 6(1).2. <https://doi.org/10.3390/philosophies6010002>
- Thomas, R. F. (2001) *Virgil and the Augustan Reception*, Cambridge University Press.
- VanderKam, J. C. (2003). "Those Who Look For Smooth Things, Pharisees, and Oral Law," *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honour of Emanuel Tov*, ed. by S. M. Paul, R. A. Kraft, L. H. Schiffman, W. W. Fields, Leiden; Boston: Brill, 465–477.
- Zurawski, J.M., Boccaccini, G. (eds.) (2017) *Second Temple Jewish Paideia in Context*, Berlin: De Gruyter.

*References in Russian:*

- Averintsev, S. S. (2001) "The Aggadah in a Teaching Context," *Babylonian Talmud. An Anthology of the Aggadah with interpretations by Rabbi A. Even-Israel (Steinsaltz)*, trans. and comment. U. Gershovich and A. Kovelman, ed. by R. A. Even-Israel (Steinzalets) and S. Averintsev, Jerusalem; Moscow: Institute for the Study of Judaism in the CIS; Israel Institute for Talmudic Publications, vol. 1, XV-XIX.
- Tantlevskij, I. R. (2022) "The Theological-Philosophical 'School' of Qumran", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16.1, 152–171.
- Tantlevskij, I. R. (2023) "Elements of the Theological System of the Qumran Community in Correlation with the Peculiarities of Its 'Gnoseology' ", *Schole (ΣΧΟΛΗ)* 17.2, 822–841.

# НАРРАТИВНЫЕ ПЕРСОНЫ В ТРИАДОЛОГИИ ТЕРТУЛЛИАНА

П. А. БУТАКОВ

Институт философии и права СО РАН (Новосибирск)  
pavelbutakov@academ.org

Pavel Butakov

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk, Russia)

NARRATIVE PERSONS IN TERTULLIAN'S TRINITY

ABSTRACT. Tertullian employs two distinct ways of describing the Trinity in his work *Adversus Praxean*: a metaphysical and a narrative description. He specifically uses the term "persona" to refer to the Father, Son, and Holy Spirit only in the narrative description, indicating a character in the story. In a dogmatic context, he prefers the metaphysical term "gradus" instead. It was later generations of Christian theologians who transformed Tertullian's narrative term 'person' into a dogmatic term. Tertullian would have objected to the formula "one God in three Persons." Therefore, the widely held belief that he authored the formula is misleading.

KEYWORDS: person, Tertullian, Trinity, narrative, modalism.

## 1. Введение

В латинской христианской традиции о Боге принято говорить как о Троице (*trinitas*): единой сущности (*una substantia/essentia*) в трех Лицах (*tres personae*). Слова *trinitas*, *substantia* и *persona* уже встречаются в работах самого первого латинского богослова – Квинта Септимия Флоренса Тертуллиана (ок. 160 – ок. 225). Несмотря на то, что поиски более удачной терминологии продолжались в церкви до V века, в итоге выбор пал на те слова, которые были изначально использованы Тертуллианом. Восхищаясь гениальностью Тертуллиана, будущий папа Бенедикт XVI писал: «Как он сумел подыскать это слово [*persona*] со столь сомнамбулической уверенностью?» (Ratzinger 1990, 440). И действительно, как мог один провинциальный мирянин без богословского образования, без багажа христианской латыни, без тесного сообщества

церковных интеллектуалов «с нуля» предложить наиболее оптимальное решение той задачи, над которой еще несколько столетий после него будут биться лучшие умы?

Цель данной статьи состоит в том, чтобы скорректировать представления о вкладе Тертуллиана в создание церковной терминологии. Я утверждаю, что слово *persona*, которое является ключевым термином латинской тринитарной догматики, вовсе не было предложено Тертуллианом в качестве такового. Тертуллиан предложил другой термин – *gradus*, который последующая богословская традиция начисто проигнорировала, а слово *persona*, которое позже было взято на вооружение, Тертуллиан использовал в других целях и в других значениях: нарративном, канцелярском и грамматическом, но никак не в догматическом. Поэтому титул «создателя церковной латыни» может быть присужден Тертуллиану лишь с некоторыми оговорками.

## 2. Polemika с модализмом

Уже более полутора тысяч лет западные христиане называют Отца, Сына и Святого Духа «Лицами» (лат. *personae*), а восточные – либо «Лицами» (πρόσωπα), либо «Ипостасями» (ὑποστάσεις). Но во времена Тертуллиана этих терминов еще не существовало, поскольку авторы библейских книг и древних богослужебных текстов обходились без терминов «троица» и «ипостась», не пытались дать название тому, чего в Боге три, и не применяли число «три» к Богу. Начиная со II века в связи с возникновением множества противоречивых учений о библейском Боге христианским богословам понадобился дополнительный понятийный аппарат для более строгого изложения ортодоксальной тринитарной доктрины. Наибольшее затруднение вызвал поиск того термина, который должен указывать на множественность в Боге.

Основным источником сведений о тринитарном учении Тертуллиана является его трактат «Против Праксея», в котором он защищает ортодоксальное учение о триедином Боге от ереси модализма. Главная идея модализма состоит в том, что имена «Отец», «Сын» и «Святой Дух» обозначают лишь модусы одного и того же Бога, что Сын и Дух – это и есть Отец, что Отец родился от Девы Марии и был распят на кресте, что в Боге нет никакой множественности и никаких различий. В ответ на это Тертуллиан утверждает, что в Боге есть различие между Отцом, Сыном и Духом, при этом Бог един и его единство не нарушается данным различием. Тертуллиан смело применяет к Богу числительное «три», называя Отца, Сына и Духа «тремя» или «троицей» (*trinitas*). При этом было бы неправильно применять число три ко всему, что касается Бога. Например, сущность (*substantia*) у Бога одна, одно могущество

и одно величие (*Prax.* 2.4). Но есть и то, чего в Боге не одно, а три. Каким же термином Тертуллиан называет то, чего в Боге три?

В трактате «Против Праксея» Тертуллиан использует пять разных слов для обозначения Отца, Сына и Святого Духа: чаще всего встречается слово *persona*, чуть реже – *gradus*, *forma*, *species* или *res*. Последующие поколения латинских богословов выбрали в качестве ключевого догматического термина лишь одно из пяти предложенных Тертуллианом слов – *persona*. Однако сам Тертуллиан вряд ли согласился бы именно с этим выбором, поскольку слово *persona* оказывается самым неудачным из пяти именно для полемики с модализмом. Для обоснования этого заявления нам необходимо рассмотреть значения слова *persona* в повседневной латыни времен Тертуллиана.

### 3. Значение слова *persona*

Если кратко обобщить варианты использования слова *persona* в латыни II века н.э., то можно выделить три основных значения: нарративное, канцелярское и грамматическое<sup>1</sup>.

К нарративному значению относятся те случаи, когда слово *persona* указывает на некую *роль* (Brouwer 2019). Изначально это слово означало маску – театральную или посмертную. Название театральной маски подразумевало персонажа пьесы, его драматическую роль. Посмертная маска напоминала потомкам о той роли, которую славный предок сыграл в своей жизни, и придавала ему статус ролевой модели. Слово *persona* могло означать как одну, главную роль в жизни (e.g. *Sen. Ep.* 120.22), так и несколько ролей, которыми человека наделила судьба – например, быть гражданином, родителем, человеком (cf. *Cic. Off.* 1.107, 115). Также это могла быть и непродолжительная роль в какой-то конкретной ситуации, например, в судебном процессе: истец, ответчик или судья (cf. *Cic. de Or.* 2.102). Все эти роли формулируются в контексте явного или подразумеваемого нарратива: жизнеописания, рассказа о реальном событии или вымышленной истории, где *persona* – это персонаж этого нарратива.

В качестве канцеляризма слово *persona* употреблялось в формальном, преимущественно юридическом языке. Оно не имело никакого особого значения и выполняло функцию пустого синтаксического «заполнителя» предложения. В этом же значении слово «персона» может использоваться и в русском языке, когда вместо того, чтобы сказать, например, «накрыть стол на

---

<sup>1</sup> В данном разделе я обобщаю и кратко излагаю распространенные историко-филологические сведения, которые без существенных различий приводятся в многочисленных публикациях, посвященных истории понятия персона/личность.

пятерых», мы говорим «накрыть стол на пять *персон*». Когда юристы говорят о «персоне, совершившей правонарушение» или что «наследство принадлежит персоне, указанной в завещании», то такие фразы не содержат никакой информации о том, что представляет собой эта персона. В юридической латыни *persona* – это просто некий условный человек, субъект права, без каких-либо подразумеваемых качеств.

Наконец, слово *persona* использовалось в грамматике для обозначения формы глагола. В I веке до н.э. Варрон, рассуждая о спряжении глаголов, отмечает «тройную природу персон» (*personarum natura triplex esset*): кто говорит, кому говорит и о ком говорит (*Ling. VIII.20*). В этом же смысле и мы указываем первое, второе или третье *лицо*, имея в виду форму глагола.

Теперь вернемся к полемике Тертуллиана с модализмом. Перед Тертуллианом стоит задача подыскать такой термин, который помог бы недвусмысленно отличать ортодоксальное вероучение от ереси. Слово *persona* не подходит для этой цели. В случае нарративного употребления оно указывает лишь на исполняемую роль. Модалист Праксей, с которым полемизирует Тертуллиан, легко согласился бы с тем, что у Бога несколько персон в нарративном смысле слова. Главная идея модализма как раз и заключается в том, что один и тот же Бог выступает в роли (модусе) Отца или Сына или Святого Духа. Также модалисты вполне могли бы описать Бога канцелярским языком как совокупность персон: персону, создавшую мир, а также персону, распятую на кресте, и персону, обитающую в сердце человека. Наконец, грамматическое значение слова *persona* тоже могло быть использовано модалистами, например, для описания того, как Бог говорит о себе либо в первом лице, либо во втором (как бы обращаясь к самому себе), либо в третьем (в каком-нибудь абстрактном контексте). Следовательно, слово *persona* не годится для успешной полемики с модализмом, поскольку оно не подчеркивает, а, наоборот, затуманивает различие между двумя учениями.

Таким образом, утверждение о том, что Тертуллиан выбрал слово *persona* в качестве оптимального термина для ортодоксальной догматики, характеризует его как недальновидного полемиста и богослова. Но поскольку такая оценка Тертуллиана очевидно неверна, то следует признать, что он не мог выбрать слово *persona* в качестве ключевого догматического термина. Однако факты остаются фактами: 1) Тертуллиан действительно использует слово *persona* в полемике с модализмом; 2) он использует это слово именно для того, чтобы подчеркнуть нетождественность Отца, Сына и Святого Духа; 3) он употребляет это слово заметно чаще, чем другие слова, используемые для той же цели. Чем же объяснить настойчивое употребление этого неудачного для полемики с модализмом богословского термина?

Среди исследователей творчества Тертуллиана нередко встречается мнение, что он употребляет слово *persona* в каком-то особом христианском смысле. Если принять такую точку зрения, то этот особый смысл мог бы как-то оправдать использование данного термина в полемике с модализмом. Действительно, более поздняя христианская традиция наделила слово *persona* новым богословским значением. Сначала, во многом благодаря Августину, оно стало чисто техническим тринитарным термином, лишенным его обыденного значения и лишь указывающим на троичность в Боге (Doran 2019, 109). В дальнейшем значение этого термина постепенно уточнялось и наполнялось теми смыслами, которые соответствуют ортодоксальной доктрине и не подходят для еретических учений, в частности, благодаря Боэцию и его определению персоны как «индивидуальной субстанции разумной природы» (*C. Eutychn.* 3.5). Учитывая историю трансформации понятия *persona*, некоторые исследователи заявляют, что у Тертуллиана уже можно обнаружить зачатки указанных новых смыслов. При этом они не приводят никаких подтверждений данному заявлению, поскольку, на мой взгляд, их просто не существует. Необоснованное приписывание Тертуллиану более поздних богословских идей – это анахронизм и принятие желаемого за действительное, поэтому данное объяснение должно быть отвергнуто.

В данной работе я предлагаю свое объяснение, почему Тертуллиан так активно использует столь неподходящее для полемики с модализмом слово *persona*. Это объяснение основано на необходимости различать два разных способа описания Бога, которые Тертуллиан использует в трактате «Против Праксея» – *метафизический* и *нарративный*. Далее я покажу, что в догматических рассуждениях, где применяется метафизический способ описания, Тертуллиан предпочитает использовать термин *gradus*, а слово *persona* встречается исключительно в нарративном описании и, следовательно, не претендует на статус догматического термина. Но прежде чем перейти к более детальному рассмотрению применения Тертуллианом этих двух способов описания Бога, необходимо сначала прояснить их общую суть и их название.

#### 4. Метафизическое и нарративное описание

По-видимому, многие исследователи по умолчанию полагают, что все фрагменты трактата «Против Праксея» являются элементами однотипного рассуждения, что в итоге приводит к насильственной интерпретации и ошибочным выводам. На деле, в рассуждениях об Отце, Сыне и Святом Духе Тертуллиан использует два разных способа их описания, две разные методологии. В общих чертах, первый способ сводится к построению абстрактной

теоретической модели Божества: перечислению элементов этой модели, выбору названий для этих элементов, перечислению их свойств, их действий и отношений между ними. Такая модель является универсальной: она не привязана к какому-то отдельному событию, истории или ситуации. Даже если Тертуллиан исходно основывает ее на каких-то конкретных библейских сюжетах или текстах, эти тексты не используются в описании модели. Второй способ описания всегда привязан к какому-то конкретному нарративу – истории, событию или тексту, в котором Лица Троицы выступают как участники этого нарратива. Первый способ описания Троицы, который я называю *метафизическим*, является абстрактным, вневременным, универсальным и внеконтекстным. Второй способ описания, *нарративный*, привязан к повествованию о конкретном событии во времени и определяется контекстом данного повествования. Первые несколько глав трактата «Против Праксея» отведены преимущественно под метафизическое описание, где Тертуллиан предлагает общую концептуальную модель для рассуждений о Троице и умозрительные доводы в ее защиту. В последующей, гораздо более объемной части трактата, приводятся другие аргументы в защиту предложенной модели, которые основаны на толковании конкретных библейских фрагментов, и в этой части Тертуллиан, в основном, описывает Бога нарративным способом.

Использование Тертуллианом двух способов описания Троицы кратко отмечает Эрик Осборн (Osborn 2003, 132), называя эти подходы «метафизическим» и «икономическим» (*economic*). Я считаю термин «метафизический» вполне подходящим по смыслу и заимствую его именно у Осборна. Однако термин «икономический» здесь, на мой взгляд, является неудачным по двум причинам. Во-первых, традиционно христианские богословы противопоставляют «икономическое» («домостроительное», т.е. творческое или сотериологическое) описание Троицы «имманентному» описанию; другими словами, действия Лиц Троицы, обращенные вовне, к миру (*opera ad extra*) противопоставляются действиям, направленным «внутри», к другим Лицам (*opera ad intra*). Однако обсуждаемое нами различие между «метафизическим» и «нарративным» способами описания никак не совпадает с различием между «внешними» и «внутренними» действиями Лиц Троицы. Тертуллиан использует оба способа как для описания «внутреннего устройства» Троицы, так и для описания ее внешних действий. Таким образом, использование в нашем контексте традиционного богословского термина «икономический» создает ненужные ассоциации и может вести в заблуждение. Вторая причина, по которой использование термина «икономический» является нежелательным в данном контексте, заключается в том, что сам Тертуллиан

именно в этом трактате тоже использует данный термин в своем особом значении. В то время как для Осборна «икономическое» является противоположностью метафизического, а в традиционном богословии «икономическое» (*ad extra*) противопоставляется «имманентному» (*ad intra*), Тертуллиан предлагает третий вариант (хотя, исторически – первый). В трактате «Против Праксея» термин «икономия» обозначает именно *внутреннее* устройство Божества, а не внешние действия, обращенные к миру<sup>2</sup>. Если бы мы, вслед за Осборном, назвали второй способ описания Троицы «икономическим», то нам пришлось бы каждый раз уточнять, в каком значении мы используем этот термин: в осборновском, в традиционном или в тертуллиановском. Использование термина «нарративный» избавляет нас от этих затруднений.

Важнейший вклад в раскрытие и объяснение нарративного подхода в богословии внес Ганс Урс фон Бальтазар в своей пятитомной «Теодраматике» (1973–1983). В ряду различных «драматических» аспектов в богословии, Бальтазар выделяет особый, «драматический» способ описания Лиц Троицы (Balthasar 1992, 366–92), который во многом совпадает с нарративным способом у Тертуллиана. Казалось бы, вместо того, чтобы вводить понятие «нарративного», мы могли бы воспользоваться уже устоявшимся авторитетным термином «драматический». Однако понятие «драматического» у Бальтазара кажется более узким и специфичным, чем простое указание на нарративный формат изложения. Бальтазар делает акцент на глобальной истории богооткровения и спасения человечества, которые он рассматривает как одну грандиозную божественную драму. В этой драме неизменно присутствует сюжет, заранее отведенные роли, сложная динамика развития и предвкушение победного финала. Я же, говоря о нарративном подходе, имею в виду, во-первых, любой повествовательный контекст, а не только глобальную историю богооткровения, и, во-вторых, обращаю внимание скорее на внешнюю форму подачи материала, а не на его богословское содержание. Вдобавок, по-

---

<sup>2</sup> Насколько мне известно, кроме Тертуллиана никто из богословов в тринитарном контексте не использовал термин *οἰκονομία* (домостроительство) в значении *ad intra*, но все придерживались вышеупомянутого традиционного употребления в смысле *ad extra*. Многие исследователи не учитывают данной специфики словоупотребления Тертуллиана и, интерпретируя его текст в свете традиционной терминологии, приходят к ошибочным выводам. Интересно, что сам Осборн сначала отмечает, что для Тертуллиана икономия – это «внутреннее устройство Божества», но в следующем же предложении говорит, что для Павла, Иринея и... Тертуллиана(!) икономия – это «план спасения» (Osborn 2003, 121).

нятие драмы с необходимостью подразумевает наличие сюжетной динамики, в то время как более широкое понятие нарратива допускает и короткие статичные описания. Например, предложение «*Вот перед нами в зале суда обвинитель и обвиняемый, свидетели и присяжные*» содержит достаточные признаки нарратива: конкретную ситуацию и конкретных участников. Однако оно еще не является драмой, поскольку в нем нет ни сюжета, ни развития персонажей. Таким образом, во избежание ненужных коннотаций с теорией Бальтазара<sup>3</sup>, а также ради расширения области применения термина я предпочитаю называть применяемый Тертуллианом способ описания Лиц Троицы не «драматическим», а «нарративным».

## 5. Нарративные и метафизические термины

В данном разделе на конкретных примерах из трактата «Против Праксея» будет показано, что выбор термина для обозначения Отца, Сына и Святого Духа зависит от способа их описания: термин *persona* Тертуллиан использует при нарративном описании, а при метафизическом – другие термины, преимущественно *gradus*. Чтобы определить, к какому из двух типов относится то или иное описание, нужно установить, привязывает ли Тертуллиан данное описание к какому-то конкретному библейскому сюжету. При метафизическом описании текст Библии либо вовсе не упоминается, либо упоминается так, что может быть опущен без существенной потери смысла данного описания. Нарративное описание всегда следует за конкретным текстом и не имеет смысла в отрыве от него.

### 5.1. *Persona*

Чаще всего слово *persona* в трактате «Против Праксея» встречается при обсуждении конкретных пассажей из Ветхого и Нового Заветов, в которых фигурируют два или больше персонажей. Этих персонажей Тертуллиан идентифицирует по приведенным в тексте репликам. Персонаж (*persona*) – это либо тот, кто говорит, либо тот, к кому обращается говорящий, либо тот, о ком говорят. Например, в псалмах божественные персонажи разговаривают друг с другом или говорят друг о друге (*Prax.* 11.7,10). Когда Исаия пророчески обращается к Христу, то Христос становится персонажем текста (13.2).

---

<sup>3</sup> Вдобавок Бальтазар настаивает, что Лица Троицы могут быть верно описаны лишь драматическим способом: «...теологические персоны не могут быть заданы в отрыве от их драматических действий» (Balthasar 1992, 508). Признавая важность драматического подхода, я, тем не менее, вслед за Тертуллианом и всей богословской традицией вполне допускаю применимость метафизического подхода в триадологии.

Когда Отец приказывает Сыну, а Сын исполняет волю Отца, то мы видим двух разных персонажей (12.6).

Иногда Тертулиан нумерует персонажей, но не согласно какой-то иерархической диспозиции, а в том порядке, в котором они появляются в тексте. Премудрость в книге Притчей – это второй по счету персонаж после Бога (6.1). Тертулиан заявляет, что Отец должен выступать как первый персонаж, чтобы потом можно было бы логично ввести персонаж Сына (18.2).

Персонажей следует различать не только по репликам, но и по их местоположению. Отец и Сын отличаются тем, что Сын – на земле, а Отец – на небесах (21.5). Когда Христос обращается в молитве к Отцу, и Отец отвечает ему с небес, то количество персонажей равно количеству говорящих и количеству мест (23.4,7).

Нередко для различения персонажей Тертулиан обращает внимание на грамматическую форму глагола. Когда Бог говорит о Сыне в третьем лице, то он не может говорить о самом себе, в противном случае он присвоил бы себе обманным путем персонаж Сына (11.4). Христос говорит о Святом Духе в третьем лице (9.3), а в псалмах Отец и Сын обращаются друг к другу во втором лице и говорят о Духе в третьем (11.7), что позволяет идентифицировать их как трех персонажей. В начале книги Бытия Бог говорит о себе во множественном числе, тем самым указывая на более чем одного персонажа, именуемого Богом (12.3). Христос, говоря «Я и Отец одно», использует глагол первого лица множественного числа *suntis* (суть, церк.-слав.: *есмы*), подразумевая самого себя и еще одного персонажа (22.10).

Тертулиан призывает обращать внимание на то, каким персонажам приписываются одни и те же свойства. Так, Писание называет Богом и Господом более чем одного персонажа (12.4; 13.6). А еретики, не признающие Христа Богом и человеком, не замечают, что апостол Павел называет Сыном Давидовым и Сыном Божиим одного и того же персонажа (27.11).

Наконец, хочется обратить особое внимание на те «персональные свойства», которыми у Тертулиана различаются Отец и Сын. Если более поздняя богословская традиция назвала персональными («ипостасными») свойствами взаимные отношения между Лицами Троицы, то у Тертулиана такими свойствами являются, например, видимость и невидимость. Евангелия и апостольские послания противопоставляют персонажей невидимого Отца и видимого Сына (15.1). Невидимого Отца нельзя было бы увидеть даже при присутствии его персонажа, поэтому его можно опознать лишь в делах его видимого представителя – Сына (24.6). Эта представительская функция создает связку двух персонажей (24.8), поэтому слова «Я в Отце и Отец во Мне»

указывают не на какую-то внутритроическую реальность, а на упомянутое в тексте взаимодействие видимого и невидимого персонажей (24.9).

Все вышеперечисленные примеры использования Тертуллианом слова *persona* относятся к интерпретации конкретных библейских пассажей и не могут быть поняты в отрыве от текста. Это дает нам основание причислить данные рассуждения Тертуллиана к нарративному способу описания Бога. Однако в трактате «Против Праксея» есть несколько случаев, когда слово *persona* употребляется вне контекста какого-либо библейского фрагмента. Перечислим эти исключения.

Завершая раздел о Троице, прежде чем перейти к христологии, Тертуллиан, ссылаясь на процедуру крещения в Отца и Сына и Святого Духа, указывает, что мы окунаемся в воду три раза: по одному разу в каждое имя, в каждую *персону* (26.9). Также и в самом конце трактата Тертуллиан подытоживает, что Бога следует познавать в его собственных именах и *персонах* (31.2). Я полагаю, что, несмотря на отсутствие явной привязки к какому-либо библейскому фрагменту, эти два случая, тем не менее, не являются исключениями из нарративного контекста. В обоих фрагментах мы имеем дело с подведением итогов, поэтому упомянутые в них «персоны» отсылают читателя ко всем предыдущим рассуждениям о персонажах Библии.

Также в трактате есть несколько случаев, когда слово *persona* используется в обыденном канцелярском значении: монарх управляет посредством приближенных к нему персон (3.2), а представителем человека может выступать вышестоящая персона (14.9). Данные высказывания не имеют прямого отношения к Троице, поэтому использованное в них слово *persona* не относится ни к нарративному, ни к метафизическому описанию Бога.

Несколько раз слово *persona* фигурирует в цитируемых Тертуллианом отрывках из Ветхого Завета (6.2; 7.2; 14.10). По всей видимости, эти фрагменты переведены с греческой Септуагинты, и в них слово *persona* является калькой слова *πρόσωπον*, которое в данных случаях обозначает лицо как часть тела в прямом или переносном смысле, причем в этих фрагментах *persona* чередуется со словом *facies* (лицо). Коль скоро данные случаи, во-первых, являются не терминологией самого Тертуллиана, а цитатами из Библии, а, во-вторых, обозначают часть тела, они не имеют отношения к обсуждаемой проблеме.

Наконец, есть несколько действительно спорных случаев, когда слово *persona* используется не в нарративном, а в метафизическом описании Бога, в отрыве от конкретных библейских фрагментов. Тертуллиан пишет, что Слово – это вторая вещь и персона (*res et persona*) после Бога (7.5); персона – это субстанция Слова, которая именуется Сыном (7.9); а еретики различают в одной персоне [Христа] Отца и Сына (27.1). При этом стоит заметить, что

данные отрывки относятся к тем высказываниям, в которых Тертуллиан либо пытается говорить на языке своего заблуждающегося упрямого собеседника (7.5,9), либо пересказывает мнение еретиков (27.1). Вдобавок, утверждение, что персона Сына – это название субстанции Слова (7.9), противоречит многократным и явным утверждениям самого Тертуллиана о том, что у Отца и Сына одна и та же субстанция (e.g. 2.4). Таким образом, хотя данные случаи употребления слова *persona* не относятся к нарративному описанию, их также не следует причислять и к тем пассажам, где Тертуллиан приводит собственное метафизическое описание Бога.

### 5.2. *Gradus*

Специальным техническим термином в метафизических рассуждениях Тертуллиана о Троице служит слово *gradus* (в обыденном значении: ступень, шаг). В начале трактата Тертуллиан приводит собственную теоретическую модель Бога (2.4), согласно которой Отец, Сын и Святой Дух – это Единица и Троица, один статус, одна субстанция, одна власть, но три ступени (*gradus*), три формы (*formae*) и три вида (*species*). Далее в тексте трактата именно «ступень» приобретает значение узкоспециального термина, в то время как «форма» и «вид» используются как обычные многозначные слова.

Тертуллиан утверждает, что Троица спускается от Отца по соединенным и связанным ступеням (8.7). Он называет Сына «другой ступенью» (*alius gradus*) по отношению к Отцу (19.8), а Святого Духа неоднократно обозначает просто как «третью ступень» (*tertius gradus*) (4.1; 9.3; 30.5). Все случаи богословского употребления Тертуллианом слова *gradus* относятся лишь к метафизическому описанию Бога<sup>4</sup>, то есть, не связаны с каким-либо конкретным текстом. При этом Тертуллиан употребляет это слово строго в одном и том же смысле – трех ступеней Троицы, где Отец является первой, Сын второй, а Дух третьей ступенью.

### 5.3. *Forma, species, res*

Помимо термина *gradus* в метафизических рассуждениях Тертуллиана о Боге встречаются слова *forma* (форма, фигура), *species* (вид, облик) и *res* (вещь, объект, штука). Однако, в отличие от слова *gradus*, которое употребляется в одном и том же узкоспециальном значении, эти три слова имеют широкий спектр применения. Во-первых, как уже было сказано, они используются в рассуждениях о Троице (2.4; 7.5; 8.5,6; 13.10). Во-вторых, они

---

<sup>4</sup> Два раза Тертуллиан использует слово *gradus* в обыденном, небогословском значении, в обоих случаях обозначая им некий промежуточный тезис, шаг в рассуждении (8.1; 22.10).

применяются хотя и в богословском, но не тринитарном контексте (7.1,8; 8.1; 27.6,7,11). А еще Тертуллиан иногда употребляет их как чисто философские, а не богословские термины в более-менее общепринятом смысле (6.3; 27.5-7,12). Но чаще всего эти слова встречаются не в техническом, а просто в обыденном значении. Получается, что в тех редких случаях, когда Тертуллиан использует *forma*, *species* и *res* при описании Бога, то, как и в случае слова *gradus*, мы имеем дело с метафизическим описанием. Однако, в отличие от слова *gradus*, этим словам не следует приписывать статус специального технического термина, поскольку Тертуллиан также употребляет их и в множестве других значений.

Таким образом, мы видим, что в рассуждениях Тертуллиана о Троице слово *persona* служит лишь для толкования библейских фрагментов и не используется в качестве универсального термина. Слово *gradus*, наоборот, используется только вне библейского контекста как универсальный термин тринитарной догматики.

## 6. Заключение

Данное исследование показывает ошибочность распространенного мнения о том, что автором тринитарной формулы «одна субстанция, три персоны» является Тертуллиан. Тертуллиан предпочитал другую формулу – «одна субстанция, три ступени (*gradus*)», которая не была воспринята последующей традицией. Последователи модализма, с которыми полемизирует Тертуллиан, вполне могли бы принять формулу «три персоны» как отражающую их собственное учение, однако они вряд ли согласились бы с тем, что у Бога есть три «ступени»<sup>5</sup>.

Тертуллиан использует слово *persona* не в качестве догматического термина, а как средство анализа библейских нарративов. Его функция состоит в том, чтобы идентифицировать в текстах Библии участников внутрибожественного диалога, и наиболее точным переводом применяемого Тертуллианом термина *persona* является «персонаж». Тертуллиан не принял бы утверждения «в Боге три персоны» по той причине, что для него персоны (персонажи) могут быть в каком-то нарративе, в тексте, в истории, но никак не «в Боге».

---

<sup>5</sup> С точки зрения ортодоксальной догматики термин *gradus* является не менее проблематичным, чем *persona*. Если *persona* имеет явный модалистский оттенок, то *gradus*, наоборот, тяготеет к противоположной крайности – монтанизму. Однако это не могло стать проблемой для Тертуллиана, коль скоро он сам был монтанистом.

Последующие поколения богословов заимствовали у Тертуллиана не его догматический термин *gradus*, а нарративный термин *persona*, при этом переквалифицировав его в догматический термин. Ответ же на вопрос, почему «персона» понравилась им больше, чем «ступень», – это тема для совсем другого нарратива.

#### REFERENCES

- Balthasar, H.U., von. (1992) *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. Vol. 3. Dramatis Personae: Persons in Christ*. Harrison, G., trans. San Francisco.
- Brouwer, R. (2019) "Funerals, Faces, and Hellenistic Philosophy: On the Origins of the Concept of Person in Rome," in: Lolordo, A., ed. *Persons. A History*. Oxford, 19–45.
- Doran, R.M. (2019) *The Trinity in History: A Theology of the Divine Missions. Vol. 2. Missions, Relations, and Persons*. Toronto.
- Osborn, E. (2003) *Tertullian, First Theologian of the West*. Cambridge.
- Ratzinger, J. (1990) "Concerning the Notion of Person in Theology," *Communio* 17, 439–454.

# ИНОЕ И НИЧТО В ПЛАТОНОВСКОЙ АПОФАТИКЕ: К ДИСКУССИЯМ О ДИАЛОГЕ «ПАРМЕНИД»

А. В. БОГОМОЛОВ

Нижегородский государственный педагогический университет имени  
Козьмы Минина (Мининский университет)  
ensestens@mail.ru

Р. В. СВЕТЛОВ

Балтийский федеральный университет им. И. Канта  
spatha@mail.ru

---

ALEKSEY BOGOMOLOV

Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University (Minin University)

ROMAN SVETLOV

Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia)

OTHER AND NOTHING IN PLATONIC APOPHATICS:

TOWARDS DISCUSSIONS ABOUT THE DIALOGUE «PARMENIDES»

ABSTRACT. The article is devoted to the problem of the correlation of apophatic issues in the dialogues "Sophist" and "Parmenides". The article substantiates the position that the doctrine of non-being, presented in the Sophist, is one of the foundations of the first two hypotheses of Parmenides. An important point in the Sophist is the distinction between the other (ἕτερον) and the nature of the other (ἑτεροῦ φύσιν), which serves as a prerequisite for the dialectic of the one and many in the second hypothesis. It is suggested that the other six hypotheses are determined by the understanding of the other in the Sophist.

KEYWORDS: non-being, other, nature of other, apophaticism, «Parmenides», hypotheses.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, БФУ им. И. Канта. The reported study was funded by RSF according to the research project № 24-18-00980.

---

В философском наследии Платона диалог «Парменид», вне всяких сомнений, имеет особый статус. Существенные расхождения трактовок, интерпретаций исследователей вызывает не только само содержание диалога, но и его место

в системе текстов афинского философа. Одним из наиболее очевидных аргументов в пользу исключения «Парменида» из платоновского «метатекста» заключается в том, что как раз и содержание, и форма в значительной степени отличаются от других диалогов и не имеют, по сути, собственно значения для интерпретации платоновского учения в целом (Коржачкина 2021). В специальной литературе, впрочем, представлены различные точки зрения на этот счет.

В рамках настоящей статьи мы также обращаемся к «Пармениду», в частности, в контексте историко-философской проблемы соответствия проблематики диалога некоторым аспектам философии, представленным в иных произведениях Платона. В своем поиске исходим из следующих оснований.

Во-первых, мы обращаемся к апофатике. Реконструкция апофазиса в платоновском учении само по себе сопряжено с рядом трудностей, одна из которых заключается в проблематизации возможности единой трактовки апофатического дискурса в философии основателя Академии. В самом деле, в диалогах наличествуют различные контексты интересующей нас проблемы. В частности, вопрос о материи в «Тимее» (Слинин 2020), или о роли и значении ничто в «Пире» имеют свои апофатические коннотации. В специальной литературе даже наличествует мнение, согласно которому именно в «Пире» можно увидеть «предысторию формирования апофатического метода» (Вишняков 2016, 166).

В некоторых исследованиях делается акцент на отсутствии системности в платоновской апофатике. К примеру, Д. Карабин задается вопросом о том, следует ли Платона считать «отцом апофатической теологии». И отмечает: «последнее условие, необходимое для полностью развитой негативной теологии, – непознаваемость высшей причины – явно в философии Платона не выражено» (Carabine 2015, 32–35). Последнее суждение вообще выводит на отдельный контекст исследования платоновской апофатики – давно обозначены и возможность, и необходимость разделения негативной теологии и философской апофатики в истории греческой мысли (Hadot 1987). С учетом этого историко-философский анализ апофатического дискурса у Платона приобрел бы совсем иной масштаб. Но, по крайней мере, полагаем правомерной постановку вопроса о том, можно ли говорить о некоей единой трактовке апофатического у Платона. Вне всяких сомнений, это масштабная задача, решение которой явно выходит за рамки одной статьи, и на данный момент мы лишь обращаемся лишь к отдельным диалогам.

Во-вторых, обращение к апофатике связано с анализом, в нашем случае – историко-философским, небытия или ничто. В философии Платона ничто,

конечно, упоминается, причем в разных контекстах – отсюда и наша констатация проблемы многозначности апофатического в его учении. На наш взгляд, при рассмотрении апофатического не менее важную роль играет и категория иного, что очевидно уже в «Софисте». Апофазис в философии Платона прослеживается более детально при интерпретации именно сочетания ничто-иное.

В-третьих, обозначим основной объект нашего рассмотрения. В первую очередь – диалог «Парменид»: в его «гипотезах» наличествуют рассуждения, которые можно расценить как апофатические. Отметим те из них, где при рассмотрении несуществования (ничто) появляется концепт иного. Другой диалог – «Софист». О взаимосвязи «Парменида» и «Софиста» сказано в достаточной степени, однако, релевантность апофатического контекста в обоих произведениях не столь часто становится предметом исследования.

Настоящая статья посвящена историко-философскому рассмотрению апофатической проблематики, представленной в диалогах «Софист» и «Парменид». Отметим, что тема это имеет существенную исследовательскую традицию, которую мы анализировали отдельно (Богомолов, Светлов 2021, 41–73). При этом отметим, апофазис в «Софисте» нас интересует, главным образом, в контексте последующего обращения к гипотезам «Парменида». Мы полагаем, понимание ничто, интерпретируемого как иное, представленное в «Софисте» получает свое дальнейшее развитие в этом диалоге. И, наконец, ввиду некоторой ограниченности объема формата статьи, мы акцентируем внимание только на первых двух гипотезах диалога.

Прежде всего обратимся к вопросу об онто-эпистемологическом статусе ничто в «Софисте». Напомним, что в интересующей нас части диалога опровергается учение элеатов о «запрете» существования небытия. Однако небытие понимается не как противоположность бытию, но как иное (*ἕτερον*). Для философии Платона идея иного является одной из важнейших. Причастность идее иного является необходимым условием отличия любой идеи от других идей. Подчеркивая же апофатический контекст иного, можно отметить: для любой идеи быть тождественной себе означает: не быть другой (иной) идеей. И *ἕτερον* является пятым «высшим родом» наряду с бытием, тождеством, покоем и движением.

Рассмотрим теперь, как это положение из «Софиста» находит свое выражение в гипотезах. При этом отметим, в рамках настоящей статьи нет необходимости излагать суть этой части «Парменида», как и основные способы истолковать значение диалектики его «гипотез» (Светлов 2022, 122). Акцентируем внимание именно на апофатическом прочтении иного. В исследовательской литературе небезосновательно полагается, что едва ли не образцом

апофатической теологии является т.н. первая гипотеза «Парменида» (Доддс 1928). В свою очередь, рассуждения в «Пармениде» на страницах 137c–142b, как нами было показано ранее, основаны на поэме Парменида, в частности на понимании элеатом небытия (Светлов, Богомолов, Шмонин 2022; Протопопова 2022, 785). Однако, категория иного в историко-философской реконструкции первой гипотезы не столь часто становится предметом исследования. В целом сама суть этой части «Парменида» строится на рассуждениях о том, чем единое не является, т.е. сама «апофатичность» первой гипотезы строится на том, что единое есть иное по отношению к чему бы то ни было, а потому оно не есть. Впрочем, и здесь наличествуют нюансы, дополняющие трактовки иного, представленные в «Софисте».

В частности, рассуждения о едином в значительной степени строятся как раз в оптике «высших родов», представленных в «Софисте». А.Ф. Асмус отмечал: «В то время как в «Софисте» излагается «диалектика» пяти высших родов сущего, в «Пармениде» разворачивается «диалектика» единого и многого» (Асмус 2005, 155). С данным утверждением можно согласиться, с тем уточнением, что все «высшие роды» «Софиста» в «Пармениде» также представлены, но являются уже, скорее, неким эпистемологическим инструментом, служащим для построения диалектики единого и много, а также чем-то вроде категорий, описывающих разные способы бытия сущего. Это, в свою очередь, также, пусть и косвенно, но указывает на преемственность двух диалогов. Интересующая нас первая гипотеза конструируется при помощи именно этих категорий – тождественное, иное, бытие. Диалектика высших родов сущего буквально пронизывает содержание первой гипотезы, включая и ключевые ее положения.

Но вернемся к пониманию иного. В «Пармениде» Платон пишет: «ἕτερον δὲ γὰρ ἑτέρου οὐκ ἔσται, ἕως ἄν ᾗ ἔν: οὐ γὰρ ἐνὶ προσήκει ἕτέρω τινὸς εἶναι, ἀλλὰ μόνῳ ἑτέρῳ ἑτέρου, ἄλλῳ δὲ οὐδενί»<sup>1</sup> (Pl. Parm. 139c<sup>2</sup>). В приведенном фрагменте проясняется, что ключевая особенность иного – быть отличным от чего бы то ни было, и ни что другое такой характеристикой не наделяется. В этом случае возникает вопрос о бытии самого иного. Есть мнение, что иное – лишь «псевдоним» бытия (Лошаков 2007, 15). Иное и бытие взаимосвязаны, но ἕτερον об-

<sup>1</sup> Пер. Н.Н. Томасова: «...оно не будет также отличным от иного, пока оно остается единым, ибо не подобает единому быть отличным от чего бы то ни было: это свойственно только иному, и ничему больше»

<sup>2</sup> Цитаты на древнегреческом языке приводятся по: Plato. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903

ладает самостоятельным существованием, поскольку любая идея есть, существует ввиду ее причастности или смешения с идеей бытия, что является одним из центральных моментов той самой диалектики пяти высших родов в «Софисте», и, следовательно, иное также причастно бытию, как и другие идеи. В этой связи утверждение о «псевдониме» бытия представляется спорным, хотя и понятным – иное повсюду, где бытие, но оно не тождественно бытию, но лишь как-то причастно ему. Здесь возникает и другая проблема: любая идея должна не только быть, но быть именно собой, для чего она должна быть причастна идее тождества. Иными словами, если иное есть оно само, то оно с необходимостью должно быть причастно идее тождества. Но, пожалуй, мы не находим у Платона прямого указания на смешение тождественного и иного. Вполне вероятно, это связано с тем, что иное не есть отрицание бытия как такового, а есть иное бытия, что идет вразрез с учением Парменида. В этом и заключается одно из противоречий, связанных с трактовкой небытия у Платона. С одной стороны, небытие – иное бытия, но при этом само иное является «пятым родом», т.е. существующим самостоятельно.

Возвращаясь теперь к первой гипотезе, следует отметить, что именно в ней иному дается некоторая дефиниция: оно то, что отлично от чего бы то ни было (139c-d). И, что не менее важно, именно иное является тем методологическим основанием, при помощи которого выстраивается негативный итог: единое, ни с чем не соотносящееся, не только не обладает какими-либо характеристиками, но и не существует вовсе. Иными словами, единое всегда есть иное по отношению ко всему остальному, ввиду чего оно не есть что-то, а, значит, не есть. Однако это порождает еще большее противоречие. По сути, апофатичность первой гипотезы сводится к тому, что единое тождественно иному, поскольку, как было обозначено выше, быть иным по отношению к другим – ключевая характеристика как раз иного. Примечательно также и то, что в «Софисте» проблематизируется соотношение бытия и иного, в «Пармениде» же – бытия и единого.

Иное занимает значимое место и в рамках второй гипотезы (142b – 157b), которая предполагает бытие единого. Если бы единое не существовало, не существовало бы универсума, но поскольку универсум есть, то существует и единое. Гипотеза показывает, в частности, что «единое» и «бытие единым» не есть одно. Выводится следующее положение: «τό τε γὰρ ἐν τὸ ὄν ἀεὶ ἴσχει καὶ τὸ ὄν τὸ ἐν: ὥστε ἀνάγκη δὲ ἀεὶ γιγνόμενον μηδέποτε ἐν εἶναι» (Pl. Parm.142e-143a). Анализ данного суждения обычно и сводится к постулированию различия между «единым» и «бытием единого» и выводимого в результате этого различия указания на «двойственность» существующего единого. Однако, нам

представляется, что здесь наличествует взаимосвязь с трактовками ἕτερον в «Софисте». Поясним это предположение.

Исходным пунктом здесь становится как раз указание на «двойственность» именованя. Схожая проблема наличествует и в «Софисте», но с тем отличием, что там данное вопрошание относится иному. Так, мы там находим: «τὸ θάτερον ἄρα ἡμῖν λεχτέον πέμπτον; ἢ τοῦτο καὶ τὸ ὄν ὡς δὴ ἄττα ὀνόματα ἐφ' ἐνὶ γένει διανοεῖσθαι δεῖ;»<sup>3</sup> (Pl. Soph. 255c). Речь о том, надлежит ли считать иное именно пятым родом или же следует признать, что «бытие» и «иное» суть два имени одного рода. Выше мы обозначили, что иное – самостоятельно существующий род, чуть ниже в «Софисте» собеседники приходят к тому же выводу, и вновь к этому вопросу возвращаться не будем. Аналогия различения «бытия» и «единого» и «бытия» и «иноного» вполне угадываема, мы же полагаем, что в «Софисте» показано и различие «внутри» иноного, своего рода тоже «двойственность» ἕτερον.

Обратим внимание на следующее суждение: «πέμπτον δὴ τὴν θατέρου φύσιν λεχτέον ἐν τοῖς εἶδεσιν οὖσαν, ἐν οἷς προαιρούμεθα»<sup>4</sup> (Pl. Soph. 255d-e). Из приведенной цитаты следует возможность различия иноного и природы иноного. Акцентируем также внимание на том, что именно «θατέρου φύσιν», согласно словам Чужеземца, «проходит» через все остальные виды. Следовательно, здесь речь не только о различии именованя – но и о том, что именно «θατέρου φύσιν», а не ἕτερον само по себе выполняет функцию демаркации каждой идеи и любой другой идеи. Выдвигаем гипотезу, что различение природы иноного и иноного позволяет «снять» противоречие в вопросе онтологического статуса небытия (понимаемого как иное). В самом деле, в этом случае получается, что идея иноного (небытия) существует сама по себе, как любая идея, а к природе иноного и относятся другие идеи, и именно природа иноного «проходит» как бы растворяется в множестве идей. Но здесь неизбежно возникает другой вопрос – чем же является природа иноного, и как она соотносится с иным? Обратим внимание также и на то обстоятельство, что в «Софисте», когда употребляется понятие иноного, речь идет о взаимоотношении иноного и других четырёх высших родов, когда же употребляется «θατέρου φύσιν», то говорится об идеях вообще. Далее: «ἢ θατέρου μοι φύσις φαίνεται κατακεκερατῖσθαι καθάπερ ἐπιστήμη» (Ibid. 257c), согласно этому суждению, природа иноного раздроблена на части, в чем

<sup>3</sup> Пер. С.А. Ананьина: «Не следует ли нам считать иное пятым [видом]? Или должно его и бытие мыслить как два названия для одного рода?»

<sup>4</sup> Пер. С.А. Ананьина: «пятой среди тех видов, которые мы выбрали, надо считать природу иноного»

она уподобляется знанию. Эта цитата вносит определенную ясность, во всяком случае, когда говорим о соотношении иного и природы иного. Здесь можно выделить два аспекта. Во-первых, «природа иного» обуславливает существование частей иного. Говоря о частях иного, следует также обратить внимание на следующее суждение: «περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μὲν ἐστὶ τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλῆθει τὸ μὴ ὄν» (Ibid. 256d-e), согласно которому каждая идея содержит много бытия и бесконечное количество небытия. Любая идея есть, существует – это к прояснению причастности бытию; бесконечное количество небытия в ней – указание на то, что идея не есть любая другая идея: одна идея не есть множество других идей. Во-вторых, ниже говорится: «части природы иного, которая едина»<sup>5</sup> (Ibid. 257d). Отсюда можно предположить, что природа иного (небытия) понимается не просто как совокупность подобных друг другу частей иного, а как нечто единое, которое в каждой из частей является тем же самым до неразличия. Иное – это «просто» факт отличия, неважно чего и неважно от чего, содержательность отличия уже относится не к иному, а к бытию. Поскольку же идея есть большее, чем совокупность ее частей, то есть и сама идея иного. В конечном счете, идея иного и природа иного, распространенная по тому, что иному причастно, соотносятся как род и видообразующий признак. Такой вот специфический в случае одного из «высших родов».

Именно различие природы иного и иного позволяет говорить о том, что существует иное как таковое, и это идея небытия, понимаемая как один из высших родов. Введение Платоном природы небытия как раз и решает онтологическое противоречие в понимании последнего, согласно которому она существует в любых других идеях, что позволяет любым идеям быть отличными от любых других идей. Бытие и небытие/иное сосуществуют друг с другом (Rosen 1983, 289–290), при этом иное оказывается чем-то содержательным, вопреки своему отличию от всего и от себя самого (Benardete 2006, 153–154). Более того, оно имеет в некотором смысле созидательную природу (Протопопова 2019, 56–86).

Но вернемся ко второй гипотезе. Теперь, как представляется, наличие схожих моментов в трактовке иного в «Софисте» и во второй гипотезе становится более очевидным. Здесь можно выделить несколько моментов. Во-первых, «двойственность» именованного иного – природа иного (θατέρου φύσιν) и, собственно, ἕτερον в известном отношении схожа с вопросом о различии единого и бытия единого. В «Софисте» именно на примере небытия показывается «возможность» различия в отношении одной конкретной идеи, для чего

---

<sup>5</sup> Пер. С.А. Ананьина.

Платоном вводится понятие «природа иного». Во-вторых, если согласиться с тем, что одна из ключевых тем «Парменида» – диалектика единого и много, о чем говорится, в частности, и во второй гипотезе, то данная диалектика представлена и в «Софисте». И опять-таки она представлена посредством обращения к идее небытия. Мы уже упоминали это место: «περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μὲν ἐστὶ τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν». В «Пармениде» можно вспомнить строки о бытии и его частях: «κατακεκερμάτισται ἄρα ὡς οἶόν τε σμικρότατα καὶ μέγιστα καὶ πανταχῶς ὄντα, καὶ μεμέρισται πάντων μάλιστα, καὶ ἔστι μέρη ἀπέραντα τῆς οὐσίας»<sup>6</sup> (Pl. Parm. 144b-144c). А также 144e, в котором непосредственно говорится о едином и бесконечных частях: «само единое, раздробленное бытием, представляет собою огромное и беспредельное множество»<sup>7</sup>.

В целом, на наш взгляд, проблематика «ничто-иное», поставленная в «Софисте» находит свое продолжение в «Пармениде». В частности, иное используется как важный эпистемологический инструмент в структуре первой, апофатической, гипотезы. Кроме того, трактовка иного и введение в оборот «βατέρου φύσιν» также можно представить как некое условие или предпосылку для диалектики единого и многого в «Пармениде». Поэтому мы склонны полагать, что гипотезы, во всяком случае первые две из них, являются развитием представленного в «Софисте» учения о небытии. В завершении следует заметить, что и в других гипотезах наличествуют определенные «совпадения» с пониманием небытия в «Софисте», однако анализ следующих шести гипотез предполагает проведение отдельного исследования.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Асмус, В.Ф. (2005) *Античная философия*. Москва, «Высшая школа»
- Богомолов, А.В., Светлов, Р.В. (2021) «Беседа с ничто: апофатический дискурс в античной философии», *Платоновские исследования* 15(2), 41-73.
- Богомолов, А.В., Светлов, Р.В., Шмонин, Д.В., (2022) «Онтология и эпистемология Ничто в философии Платона: истоки и природа платоновской апофатики», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 16. 2, 763–772.
- Вишняков, В.П., (2016) «Апофатический метод в «Пире»: между аферезой и апофазой», *Платоновские исследования* 5(2), 164–186.
- Корчажкина, О. М., (2021) «Диалог Платона «Парменид» как образец «упражнения в пустословии», *Вестник МГПУ, серия «Философские науки»* 2(38), 40–48.

<sup>6</sup> Пер. Н.Н. Томасова: «Следовательно, оно раздроблено на самые мелкие, крупные и любые другие возможные части, в высшей степени расчленено, и частей бытия беспредельное множество».

<sup>7</sup> Пер. Н.Н. Томасова.

- Лошаков, Р.А. (2007) *Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии*. Санкт-Петербург: Издательство СПбГУ, Издательство РХГА.
- Протопопова, И.А. (2019) «Интерпретация диалога», в: Платон. *Софист*. Пер., интерп., прил. и прим. И. Протопоповой. Санкт-Петербург: Платоновское философское общество.
- Протопопова, И.А. (2022) «“Иное” в третьей гипотезе “Парменида”» *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 16.2, 783–790.
- Светлов, Р.В. (2022), «Предметность апофатики Платона», *Философия истории философии*, т. 3., 120–128.
- Слинин, Я. А. (2020) «Категория небытия в философии Платона», *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология* 36. 1, 69–81.
- Benardete, S. (2006) *The being of the beautiful. Plato's Theaetetus, Sophist, and Statesman*. Translated and with Commentary by Seth Benardete. University Chicago Press.
- Carabine, D. (2015) *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Wipf and Stock Publishers.
- Dodds, E. R. (1928) «The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'», *The Classical Quarterly* 22. 3, 129–142.
- Hadot, P. (1987) «Апофатизм и теология негатива», *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris. Études augustinienne», 185–193.
- Rosen, St. (1983) *Plato's Sophist. Drama of original and image*. Yale University Press.

*References in Russian:*

- Asmus, V.F. (2005) *Ancient Philosophy*. Moscow, «Higher School»
- Bogomolov, A.V., Svetlov, R.V. (2021) «Conversation with Nothing: Apophatic Discourse in Ancient Philosophy», *Platonic Investigations*, 2021, 15(2), pp. 41–73
- Bogomolov, A.V., Svetlov, R.V., Shmonin, D.V. (2022) «Ontology and Epistemology of Non-being in Plato's Philosophy: On Origins and Nature of Platonic Apophaticism», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* Vol. 16.2, pp. 763–772.
- Vishnyakov, V.P. (2016) «Apophatic Method in the Plato's *Symposium*: Between aphaeresis and apophasis», *Platonic Investigations* 5(2) pp. 164–186.
- Korchazhkina, O.M. (2021) «Plato's Dialogue «Parmenides» as a Sample of «Exercising in an Empty Rhetoric». In *MCU Journal of Philosophical Science*. 2(38), pp. 40–48.
- Loshakov, R.A., (2007) «Difference and identity in Greek and Medieval ontology». St. Petersburg.
- Protopopova, I.A. (2019) «Interpretation of dialogue», in: Plato. *Sophist*, trans., interp., adj. and approx. Protopopova, I.A.» St. Petersburg: Platonic Philosophical Society.
- Protopopova, I.A. (2022) «“Other” in the third hypothesis of «Parmenides» (PRM. 158D3–6)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* Vol.16.2. pp. 783–790.
- Svetlov R. V. (2022) «Objects of Plato's apophaticism». In *Philosophy of the History of Philosophy*. vol. 3, pp. 120–128.
- Slinin Ya.A., (2020) «Category of nothing in the philosophy of Plato». *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, vol. 36(1), pp. 69–81.

# ПРЕДПОСЫЛКИ ИНДИВИДУАЛИЗМА (СТАТЬЯ ТРЕТЬЯ)

О.А. ДОНСКИХ

Балтийский федеральный университет им. И. Канта  
Новосибирский государственный университет  
экономики и управления  
olegdonskikh@yandex.ru

---

OLEG DONSKIKH

I. Kant Baltic Federal University

Novosibirsk State University of Economics and Management (Russia)

THE EMERGENCE OF INDIVIDUALITY. PART THREE

ABSTRACT. The Persian Empire was formed in political and cultural unity only in the 6th century BC. The article examines the position of the individual as a subject of state-legal relations in the empire, which was in a sense the successor of Media, and where, unlike, for example, Egypt, society was quite poorly structured. Cyrus II, and after him Darius I directed their policy to position everyone towards loyalty to the king, and to dissociate other possible attachments. Therefore, the position of an aristocrat in society was determined by proximity to the king, and then by merit, family, etc., accordingly, there was a constant struggle to define and maintain his place. Darius I, on the one hand, relied on already existing laws and lists of precedents dating back to the heyday of Elam and Sumer, and, on the other hand, formulated the principles of his rule on the basis of Zoroastrianism. He proclaims himself the chosen one of Ahuramazda, and asserts the principles of social justice uniform for all strata of the population. To strengthen his power, Darius I supplements Zarathushtra's peculiar monotheism with the idea of the power of a single monarch over a multitude of lands, making certain changes in the traditional images. He strengthens the image of Ahuramazda by adopting the solar symbol as his attribute and by powerfully reinforcing the Indo-Iranian concept of khvarnah (king's luck). Through this he legitimizes his right to the loyalty of the faithful and the punishment of the unfaithful. The significance of Zoroastrianism, adopted as the official religion of the Persians, was that each person had to accept the necessity of a constant personal choice between good and evil, between two spirits - the spirit of good and the spirit of evil. Within the legal system, Persian kings made a fundamental step from the religious ethics of Zoroastrianism to politics. Lye began to be understood not as a moral category, but as a negative force, always set up to destroy the established state order. Great importance was attached to the formation of ethical consciousness in schools, where justice was taught, forcing children to

get used to reflect upon their consciousness evaluating their own behavior from a moral point of view.

KEYWORDS: Persian Empire, state ideology, monotheism, Zoroastrianism, social justice, moral choice.

\* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда № 22-18-00025, БФУ им. И. Канта. The research is funded by the Russian Science Foundation № 22-18-00025 at IKBFU.

---

*Говорит Дарий-царь: «Кто будет чтить Ахурамазду, пока он в силах, тот будет блажен при жизни и по смерти».*  
(Бехистунская надпись)

В настоящей статье мы обращаемся к истории Персидской империи. В отличие от Египта, государств Месопотамии, Древней Индии и Израиля, где политико-социальные и религиозные традиции 1) складывались и существовали на протяжении тысячелетий, и 2) были связаны с определенными государственными образованиями (существовавшими хотя бы в народной памяти), Персидская империя, переняв эстафету от Мидии, сложилась в единстве политическом и культурном только в VI веке до н.э. Но при этом сложилась настолько прочно, что сумела просуществовать более двухсот лет.

Исследование, проведенное в отношении более ранних цивилизаций, показало, что несмотря на замечательные достижения в духовной жизни – разножанровая литература, позволявшая занимать разные рефлексивные позиции в отношении к изображаемому, а также существование личных богов, которые давали основание для внутреннего диалога – в Египте и ряде государств Месопотамии, индивидуальное сознание в полной мере не проявилось. В то же время оно появляется у индийцев и евреев, у которых сформировалась неизбывная устремленность к Единому и к установлению с Ним личных отношений. Эта устремленность определила выход за рамки социального космоса и представила перед сознанием человека бесконечность, которую можно было преодолеть уже только с помощью индивидуального сознания. Этот процесс 1) за счет преодоления сознания абсолютной зависимости от богов и утверждения диалога с ними и права на собственную позицию, и 2) за счет осознания относительной независимости человека от его социального статуса. Разумеется, подобные шаги во внутренней духовной жизни были сделаны единицами, и только позже их духовная деятельность постепенно стала достоянием многих (Донских 2023; Донских 2024).

Сделанные выводы позволяют наметить основные аспекты анализа персидской культуры. Мы будем исследовать индивидуальное сознание по двум

аспектам: 1) отношение к Богу (Единому); 2) социальный статус – до какой степени он определяет сознание человека.

### От племен к государствам

Та территория, на которой в конечном итоге складывается Персидская империя, осваивается рядом неиндоевропейских этнических групп, начиная с конца четвертого тысячелетия до н.э. На юго-востоке в это время появляется и надолго остается Элам, находившийся под серьезным влиянием шумерской культуры. В середине IV тысячелетия до н.э. были основаны Сузы, которые до конца истории Элама (сер. первого тысячелетия до н.э.) были главным городом страны. Уже в бронзовом веке «появляются личные печати, что свидетельствует, вероятно, о развитии не только личного владения, но и частной собственности. В последующие периоды ... Элам развивается аналогично Шумеру периода Джемдет-Наср (3100 – 2900 до н.э.); наблюдается быстрый рост культуры и техники; общество, видимо, быстро приближается к грани классовой цивилизации; керамика — и материальная культура вообще — претерпевает значительные изменения; при этом усиливается связь с Двуречьем, а связи с Иранским нагорьем заметно ослабевают. В этот период Сузы превращаются в «город» типа шумерских храмовых «городов» того же времени» (Дьяконов 1961, 36). Таким образом, более тесные связи Элама с шумеро-аккадским миром и соответствующей культурой, определили его духовное развитие и ответное влияние.

Для нас более интересны процессы, которые происходили на Иранском нагорье во втором тысячелетии. Эта территория оказалась «свидетелем существенных сдвигов в производстве и общественной жизни населения будущей Мидии и окружающих ее областей Закавказья и Ирана. К этому времени полностью было освоено производство бронзы, все большее применение получал гончарный круг; меняются типы посуды и ее орнаментация; вообще, в материальной культуре наблюдаются довольно значительные изменения» (Дьяконов 1956, 134). «Примерно в 2000 году до н.э. индоарийцы мигрировали на юго-восток, на территорию современного Пакистана и западной части Индии, а потомки иранцев второго тысячелетия мигрировали на Иранское плато» (Prods Oktor Skjærvø 2005, 3). При этом население является еще весьма разнородным как в этническом и языковом, так и в культурном отношении. Именно с начала второго тысячелетия до н.э. происходит постепенное проникновение на эту территорию индоевропейцев.

И собственно ирано-язычное население уже достаточно широко представлено на территории будущей Персии к началу первого тысячелетия до н.э.

Это движение идет с востока на запад. По крайней мере, для «второй половины VIII вв. до н.э. можно говорить о полном преобладании иранского этнического элемента во многих областях Западного Ирана. Но и данные IX в. до н.э. определенно свидетельствуют, что в ряде районов той же территории имелось ираноязычное население и по крайней мере в некоторых областях уже составляло большинство» (Грантовский 2007, 383). По большей части на территории будущего Ирана существуют небольшие племенные и полугосударственные объединения. К концу VIII века до н.э. к югу от Каспийского моря возникает государство Манна, а несколько позже сильное Мидийское царство, непосредственный предшественник Персидской империи, объединившее шесть крупных племен, говоривших на родственных диалектах индо-европейского языка.

Общественное устройство Мидийского царства восстанавливается по Геродоту, ассирийским текстам и Авесте (Дьяконов 1956, 199–214), и делится на следующие единицы: 1) наиболее мелкой единицей является *усадьба* (это же и семья в широком смысле слова). 2) *Род* (все, происходящие от одного предка, и одновременно поселение; род состоял из семей). Но уже в IX веке это была уже и территориальная единица, а не чисто генетическая. 3) *Племя* (но уже в довольно размытом значении<sup>1</sup>, во главе которого стоял вождь). 4) *Страна*, более крупная единица, чем предшествующая, во главе которой стоял царь, ограниченный советом старейшин. Несмотря на очевидные генетические связи с Индией, эта иерархия совсем не совпадает с тем, что мы знаем об индийских варнах. Правда, в Младшей Авесте встречается деление на три сословия, которые близки к индийской структуре – «жрец огня», «колесничий» и «скотовод-хлебороб», но оно, согласно И.М. Дьяконову, является более поздним (Дьяконов 1956, 210). Относительно единым государством Мидия становится примерно в середине-конце VII века до н.э. Однако ассирийские источники сообщают о захвате отдельных сравнительно небольших территориальных единиц, возглавляемых своими вождями (Fuch, Andreas 2023, 696). По-видимому, число этих относительно самостоятельных государственных объединений достигало до полусотни, и это деление было для мидян важнее, чем общее царство. Современные исследования показывают, что империя мидян не была по-настоящему сплоченным единым политическим организмом. По-видимому, имеет смысл рассматривать Мидию как конфедерацию или коалицию, а не империю в традиционном смысле

---

<sup>1</sup> «Ассирийские источники упоминают племена как самостоятельные единицы лишь в западных (маннейских и т. п.) областях, а на востоке Мидии упоминают лишь «мидян» в общей форме, т. е. весь племенной союз ...» (Дьяконов 1956, 207–208).

(Waters, Matt 2010)<sup>2</sup>. И эта особенность отличает позже персидскую империю, с той разницей, что центральная власть со временем существенно укрепляется.

Необходимо принять во внимание и тот факт, что индивидуальное сознание формируется в государствах, где семейные единицы перестают играть господствующую роль, а положение человека в обществе определяется его статусом, т.е. общественная структура перестраивается в пользу сословного или иного деления, и человек осознает себя в новых рамках, определяемых частично и его собственным выбором. Учитывая эти условия, понятно, что Мидия не дает серьезных оснований для проявления индивидуализма. При появлении империи появляется власть надгосударственная, и она осознается как таковая, поскольку в персидских царских надписях говорится о царе «Персии, Мидии и других земель». Необходимо понять, как в этих новых условиях осознает себя человек. Кроме того, мы видели в случае с Израилем и Индией, что для рождения нового сознания необходимо было установление особых отношений с Абсолютом. Здесь же ключевую роль сыграло распространение нового религиозного учения, которым был зороастризм.

Сначала попробуем, насколько возможно, разобраться, как человек ощущал себя в качестве субъекта государственно-правовых отношений в Персидской империи, которая стала в известном смысле преемницей Мидии. «В то время как имперские институты власти развивали и перекраивали социальные структуры, племенные аспекты персидского общества продолжали оставаться важным фактором» (Kuhrt, Amelie 2010, 621). Большинство ключевых позиций в государстве ахеменидов занимали персы, однако способные и преданные царю люди могли получить важные должности, не будучи персами. Начиная с Кира Великого, царская политика была направлена на то, чтобы ориентировать всех на преданность царю и разобщать другие возможные привязанности. Кир понял, что есть «только одно, но самое действенное и вместе с тем самое достойное средство обеспечить свою безопасность – это сделать всех ... могущественных людей более друзьями себе, чем друг другу» (Ксенофонт 1976, 186–187). Отсюда становится понятным утверждение Вейна Амблера, что «... победы Кира не только продвигают его самого и защищают Персию, но и делают Персию более справедливой, устанавливая и принцип вознаграждения по индивидуальным заслугам» (Ambler, Wayne 2001, 5–6).

Ту же политику продолжил Дарий I. Какими бы ни были заслуги человека, каким бы ни было его происхождение, он оказывался в постоянной конкуренции за места, более близкие к трону. «По отношению к царю у них не

---

<sup>2</sup> Cf. Waters, Matt 2010.

было никаких особых прав, никаких более веских притязаний на его персону, чем у кого-либо другого. Все они были царскими «бандака», древнеперсидское слово, которое буквально означает «зависимый человек, слуга». Это слово Дарий использует для характеристики своих самых доверенных генералов» (Kuhrt, Amelie 2010, 620). Таким образом, положение человека в обществе (понятно, что речь идет в первую очередь об аристократии) определялось близостью к царю, а потом уже заслугами, родом и т.д. А это означает, что статус не был гарантирован. Поскольку социальные образцы действуют сверху вниз, то и остальные страты общества организуются соревновательно. Существует немало свидетельств того, как менялись карьеры отдельных вельмож в зависимости от отношения царей. «Восстания персидских вельмож были кратковременными и единичными, и часто были результатом соперничества в демонстрации лояльности царю. Поразительная верность аристократии царю была опорой империи» (Kuhrt, Amelie 2010, 623). Но это все касается, в первую очередь, элиты.

Необходимо уточнить реальное юридическое положение обычного человека в персидской империи. Любопытной особенностью оказывается отсутствие точного количества земель или сатрапий. Бехистунская надпись Дария I дает число 23, Геродот перечисляет 20 сатрапий и 70 народов, другие списки дают от 24 до 32. Существует предположение, что подчинение было организовано иерархически, и отдельные сатрапии подчинялись более крупным, таким как Египет, Мидия или Каппадокия (Brosius 2021, 114–115). Понятно, что это соотношение менялось с течением времени, но в любом случае наблюдается известная неопределенность, и для рядового гражданина империи его правовое положение в значительной степени определялось традицией. «Ряд источников позволяет нам получить представление о жизни «простых» людей, от текстов рацийонов для работников Персеполиса до юридических документов из Суз, Вавилона и Египта. Из этих источников мы можем понять, что люди вели свою жизнь в каждой сатрапии в тех социальных, правовых и культурных условиях, которые были им знакомы до вхождения в состав Персидской империи» (Brosius 2021, 131). Иными словами, для них имперская идеология существовала лишь на самой поверхности привычной обыденной жизни.

Здесь нужно сказать об особенностях функционирования правовой системы в персидской империи. Поскольку империя объединяла множество различных земель, в каждой из них продолжали действовать сложившиеся системы законов. В то же время важным фактором, формировавшим сознание жителей персидского государства, было утверждение новых, собственно имперских, принципов законодательства Дарием I. Он опирался при этом на

уже существовавшие законы и списки прецедентов, восходивших ко времени расцвета Элама и Шумера. При этом он, в отличие, например, от Хаммурапи, связал законы с единым богом – Ахурамаздой (хотя в отдельных текстах Дарий признает наличие других богов). Это позволило ему сформулировать следующие основания своего правления: «Провозглашает Дарий, царь: По милости Ахурамазды я таков, что я дружелюбен к добру, (но) не дружелюбен к злу. Я не хочу, чтобы со слабым поступали несправедливо ради сильного, но это не мое желание, чтобы с сильным обращались несправедливо ради слабого»<sup>3</sup>. Т.е. провозглашаются принципы социальной справедливости, единой для всех слоев населения. Основой этих принципов становится трансформированный под имперское сознание зороастризм.

Ко времени Ахеменидов на территории будущей Персии существовали по крайней мере три религиозные традиции – политеистическая религия эламитов, древнеперсидская религия магов и зороастрийство<sup>4</sup>. Но именно в государстве, созданном Киром и Дарием, зороастризм выходит на первый план в качестве имперской религии. Причем в западной части империи маги занимают важные места в качестве жрецов зороастрийской религиозной традиции (Kreyenbroek 2010, 104, 106–107). Создатели персидской империи осознают себя в качестве продолжателей великих царей Месопотамии. Они избраны богами. Так на знаменитом цилиндре Кира говорится: «Мардук ... изменил свое мнение обо всех поселениях, чьи святилища лежали в руинах, и о населении земель Шумера и Аккада, которое стало подобно трупам, и сжалился над ними. Он осмотрел и проверил все страны, ища праведного царя по своему выбору. Он взял за руку Кира, царя города Аншана, и назвал его по имени, громко провозгласив его царем над всем сущим» (Finkel, Irving 2013, 5). Дарий I также считает, что он избран богом, только не Мардуком, а Ахурамаздой, и что Ахурамазда его поддерживает, но при этом сам царь не является богом. Он избран богом для того, чтобы на земле был установлен правильный порядок, соответствующий космическому порядку. «С помощью бога ему удалось удержаться у власти – благодаря победе над “лже-королями”. Как следствие, он стал представителем бога на земле – разумеется, не будучи сыном бога и не обладая божественными качествами, как это было в

---

<sup>3</sup> Надпись в Накше-Рустаме. Цит. по: Wiesehöfer, Josef 2013, 41.

<sup>4</sup> Любопытно отметить, что эти религиозные традиции пересекались друг с другом. Так, «иранские мидийские имена IX – VII вв. свидетельствуют о вере в Мазду – Ахуру и о наличии некоторых широко распространенных среди иранских народов религиозных понятий. В них нет явных связей с авестскими верованиями, но нет и явно противоречащих им элементов. Лишь в VI в. до н.э. появляются имена, которые можно связать непосредственно с учением Заратуштры» (Дьяконов 1956, 373).

случае с правителями в Египте и иногда в Месопотамии» [Wiesehöfer, Josef 2013, 44]<sup>5</sup>. Своей задачей персидские монархи считали воссоздание правильного порядка, который был утрачен их предшественниками.

### Формирование имперской идеологии

Для того, чтобы обеспечить единую идеологию империи, Дарий I дополняет в определенных аспектах религиозные представления древних иранцев, о которых необходимо сказать несколько слов.

Учению Заратуштры предшествует уходящий в индоевропейское (в первую очередь индоиранское) единство образ космоса, управляемого определенным законом. «...Вселенная не хаос, а космос. Представления о таком космическом законе (*рита* вед, *арта* мидян, *аша* Авесты) и охранителе этого закона (космический маг Асура Варуна и соответственно Ахура Мазда) – арийские по происхождению – составляют значительную часть основного содержания той мифологии, которую унаследовали и древневедийские, и древнеиранские арии» (Дандекар 2002, 31). Зороастризм включает ряд представлений, которые характерны и для индийских вед. «В Ясне Хаптангхаити Ахура Мазда представлен очень близко к ведическому Варуне. «Ахура Мазда особенно ассоциируется с *аша*, так же, как Варуна – с *ритой*, и нет ссылки на противоположный принцип, *друг*, зороастрийского дуализма. Здесь он называется Ахура Мазда, тогда как его жены называются Ахурани и определяются как Воды, так же как индийские Варунани – это Воды в качестве жен Варуны. Ахура Мазда – хумайя, «наделенный благой майей», оккультной силой, которая особенно часто упоминается в Риг-Веде в связи с Варуной» (Cambridge History of Iran. Vol. 2. 1985, 668). То, что сохранилось от Авесты, является очень неровным по своему содержанию и включающим целый ряд отдельных пластов. Так, древнейшими текстами, автором которых считается Заратуштра, являются Гаты, составляющие часть Яшт. В то же время известно, что «Яшты – гимны богам-силам природы – значительно древнее Гат по своему содержанию, но известно также, что они моложе Гат по своему языку. Некоторые мифы Авесты датируются индоиранской общностью, но эти же мифы записаны не только на авестийском, но и на новоперсидском языке, так что древнее содержание Авесты вовсе не означает очень древней датировки

---

<sup>5</sup> Следует также иметь в виду, что идеология царской власти, представленная Дарием I (или, точнее, от его имени) в Накше-Рустаме, стали довольно широко известны (Mitchell, Christine 2015, 363).

языка Авесты» (Соколова 2005, 9). В любом случае монотеизм является индивидуальным творчеством Заратуштры<sup>6</sup>.

Ахурамазда осознается персидскими монархами, начиная с Дария I, как создатель мира, первый среди богов, сделавший царя царем и даровавший ему власть над всей землей. Надпись на южной стене одной из террас в Персеполе гласит: «Великий (бог) Ахурамазда, величайший среди всех богов, который создал небо и землю, создал человечество, дал все блага людям, живущим на ней, который сделал Дария царем и даровал ему царскую власть над этой обширной землей, в которой много земель: Персия, Мидия и другие земли других языков, гор и равнин, с этой стороны гор и равнин, от этого берега моря до другого берега моря, от этого края пустыни до другого края пустыни» (Kuhrt, Amelie 2010, 483). Та власть, которую приобрели персидские цари, осознается Дарием I как дар судьбы и благословение Ахурамазды, который поддерживает и хранит его. Таким образом, своеобразный монотеизм Заратуштры Дарий дополняет идеей власти единого монарха над множеством земель. Перечисление этих земель составляет один из ключевых мотивов сохранившихся надписей. Но персидские монархи не просто продолжили прежние традиции, они внесли и нечто новое. Их новаторством стали формы выражения и образы их собственной легитимации<sup>7</sup>. У Дария была, в частности, идея связи «концепции *khvarnah* с солнечным сиянием, в сочетании с акцентом на обладание арийской *khvarnah* (которую он описывал как «Сияние ариев»)» (Soudavar, Abolala 2010, 135). Для того, чтобы усилить образ Ахурамазды, Дарий I принимает в качестве его атрибута солярный символ, который играл значительную роль в миропредставлении древних иранцев. «Однако более значительным компромиссом было признание важности *khvarnah*, этой благоприятной удачи, которую иранцы всегда считали необходимым атрибутом царской власти. Согласно древнему мифу, легендарный царь Джамшид (Йима) лишился царской власти, когда потерял *khvarnah*, и после этого каждый иранский царь стремился показать, что он что он стал обладателем *khvarnah* и не потерял ее. Поэтому для своих дворцов Дарий выбрал крылатую сферу в качестве символа *khvarnah* и поместил по сфинксу на каждой стороне в качестве защитников, чтобы передать идею о том, что что *khvarnah* живет здесь и не покинула это место» (Soudavar, Abolala 2010, 120–

---

<sup>6</sup> Существуют споры относительно времени жизни пророка, но все же представляется наиболее убедительной точка зрения, согласно которой Заратуштра жил в VII–VI вв. до н.э. См., напр., Соколова 2005, 8–9).

<sup>7</sup> Об этом со ссылкой на Г. Ана говорит Дж. Визенхофер (Wiesehöfer, Josef 2013, 46).

121)<sup>8</sup>. Учитывая значение этого понятия, оно было визуальное сформировано как исходящее от Ахурамазды, для этого оно изображалось в виде комбинации лотоса и подсолнечника, представленной как эманация Ахурамазды (дворец Ксеркса в Персеполисе) [Soudavar, Abolala 2010, 123]. А. Судававар доказывает, что концепция *khvarnah* является древним племенным представлением ариев и что она вошла в Авесту независимо от Заратуштры (в древнейшей части Авесты Гатах это слово используется лишь один раз) [Soudavar, Abolala 2010, 131]. Более того, на основании анализа языка Авесты, проведенного Дж. Келленсом и Е. Пирартом, Судававар делает вывод, что имперская идеология Дария, сына Вишастпы из рода Ахеменидов, явилась важнейшим идейным вкладом в содержание Авесты после Заратуштры. По крайней мере можно достаточно уверенно утверждать, что Дарий в качестве важнейшего принципа своего правления считал следование правде и отвращение от лжи. В Бехистунской надписи (4. 36–40) можно прочесть: «Говорит Дарий-царь: «О, ты, который будешь со временем царем, крепко оберегай себя от лжи. Человека, который будет лжецом, строго наказывай, если хочешь, чтоб страна твоя была невредимой» (Хрестоматия ... 1950, 262)<sup>9</sup>. И эта мысль повторяется неоднократно, как мы видели выше, в надписях в Накше-Рустамае.

Именно таким образом возникает образ царя, который должен восприниматься своими подданными в качестве избранного благим богом и действующего по его указаниям. Это становится основанием права на лояльность верных и права наказания неверных. Иными словами, формируется образ, который отличается от традиционных представлений тем, что он не является самодостаточным, а поддерживается идеей божественного космического порядка.

В глазах греков главной чертой персидской империи является деспотизм, который понимается как отсутствие фиксированных правовых гарантий у населения. Это было связано, в частности, еще и с тем, что в Персии «огромное разнообразие природных условий, отсутствие защищенных границ и наличие множества групп с разными социально-экономическими условиями создавали нестабильную обстановку, которая приводила к произволу» (Salehi-Esfahani, Naideh 2008, 644). Гаты Заратуштры в известной степени от-

---

<sup>8</sup> И.М. Дьяконов доказывает, что этот термин, наряду с некоторыми другими, происходит из Мидии, которая была важным источником религиозно-философских представлений. Причем слова для этих заимствованных понятий (примерно обозначающих «мир», «преуспеяние», «победа», «магическая сила» ...) «распространяются в форме специфически мидийской, отличной от авестийской» (Дьяконов 1956, 374).

<sup>9</sup> Пер. В.И. Абаева.

ражают эту ситуацию. М. Уэст говорит о том, что описываемое в них общество слабо структурировано и что нет ощущения сильной имперской власти, и в текстах обычно подразумеваются отдельные общности – от домашнего хозяйства до региона (West 2010, 8). В этих условиях именно ориентация на сильного правителя была абсолютной необходимостью для выживания, и это касалось как элитной группы, которой были этнические персы, так и других групп населения разного масштаба, бывших подданными империи. В более жестко структурированных обществах сознание человека определялось в первую очередь его социальным положением.

Выше говорилось о том, что персидские власти опирались на ранее существовавшие местные традиции. Это касается и религиозной жизни: «В области культа и религии местные практики не просто терпели; напротив, персидские власти проявляли себя как благодетели и спонсоры местных культов и ритуальных мест поклонения, как в знак признания значимости религиозных убеждений, так и в знак признания политико-идеологической и экономической «силы» жречества и святилищ» (Wiesehöfer, Josef 2013, 53).

Принципиально важной для нас особенностью раннего зороастризма является равенство полов как в религиозной, так и в светской жизни. Мужчины и женщины могли проводить любые ритуалы, а также выполнять обязанности по уходу за жилищем. «Наиболее способный член семьи, независимо от пола, мог получить религиозное образование и был обязан распространять поклонение Мазде и исполнять ритуалы» (Macuch Maria 2015, 291). Тем самым ни у кого из членов семьи не было особой привилегии в отправлении культа Ахурамазды. Эта ситуация могла входить в противоречие с тем фактом, что в общинах традиционно сохранялись жреческие семьи, которые отвечали за правильное и своевременное отправление культа, но в то же время свидетельствует об определенной гендерной свободе.

### Гаты о поиске истины

Теперь посмотрим, какие особенности Авесты указывают на появление индивидуального сознания, имея в виду, в первую очередь, Гаты как древнейшую часть Авесты.

В Гатах (43) есть указания на то, что Заратуштра начинает свой собственный интенсивный поиск истины, когда он говорит:

*1. Да исполнится по желанию каждого желаемое, которым  
по своей воле распоряжается Ахура-Мазда,  
Я же желаю достичь силы и юности;*

*Постичь Наилучший распорядок помоги мне,  
о преданность [Армайти] моя,  
А также [желаю достичь] – богатства  
и жизни благотворной<sup>10</sup>.*

Уже сама эта настроенность на поиск истины, напоминающая несколько более поздний поиск Сиддхартхи Гаутамы, свидетельствует если не о полном разрыве с традицией, то, по крайней мере, о рефлексии над ней и о рождении индивидуального сознания.

Заратуштра провозглашает свой особый вариант монотеизма. М. Бойс характеризует его так: «В самом начале был только Ахура Мазда как существо, достойное поклонения, единственный язата<sup>11</sup>, всецело мудрый, справедливый и добрый. Он – единственный несотворенный Бог – сам является первопричиной всего остального, что есть хорошего, будь то божественное или земное, разумное или неразумное. После того, как он привел в бытие своих божественных помощников, он продолжил через них создавать мир и все, что в нем есть хорошего, в качестве еще одного средства, чтобы бороться со злом и в конце концов добиться его исчезновения» (Воусе 1996, 195). Ахурамазда (букв. Бог Мудрости) создал свет и тьму, определил пути солнца и звезд, установил землю и небо, подарил движение ветру и облакам, т.е. он явился творцом в полном смысле этого слова. Соответственно, люди, привыкшие ко множеству своих богов, должны были совершенно по-новому увидеть мир. Причем, в отличие от евреев, здесь не было промежуточной стадии в форме генотеизма. А. Хинце указывает на то, что принятый в христианской традиции термин «монотеизм» не вполне подходит для характеристики зороастризма. С одной стороны, есть согласие в том, что Ахурамазда «истинный творец и устроитель мира, благодетельный, исцеляющий и защищающий, обеспечивающий процветание и плодородие. Он обладает властью, правит по своему усмотрению, славен, могущественен и неприступен, но прежде всего он умен, мудр, всевидящ, всезнающ и щедр» (Hintze, Almut 2014, 228). В то же время ему противостоит Ахриман, несущий зло и разрушение. Если Ахурамазда является творцом как духовного, так и материального мира, то Ахриман – это чистое отрицание всего тварного. При этом материальный мир, будучи таким же творением, как и духовный, обладает совершенной чистотой. Эта особенность материального мира является специфической чертой зороастризма. (На ней основываются имеющие важнейшее значение законы чистоты.) В то же время разрушительная сила дэвов во главе с

<sup>10</sup> Ясна 43 [Путь праведности] (Рак 1997, 133–134). Пер. И.С. Брагинского.

<sup>11</sup> Язата – божество, достойное поклонения.

Ахриманом дает основание для того, чтобы считать зороастризм дуалистической религией. Однако, учитывая его акцент на единой творящей силе, без которой вторая не существует, можно говорить об особой форме монотеизма. Вполне логично представить, как могучий образ Ахурамазды мог привлечь царя царей Дария I.

Новый образ Ахурамазды был настолько превосходящим прежние образы богов, что Заратуштра должен был заполнить промежуток между Творцом и человеком язатами, часть которых отождествлялись с прежними языческими божествами, но при этом они не были уже автономными богами, но все же были чем-то большим, чем ангелы. Стоит отметить антропоморфизм при описании Ахурамазды. В Гатах он напрямую назван «отцом» отдельных язатов, т.е. здесь используется метафора рождения, да и он сам описывается как человек, поскольку у него есть тело, и он говорит, смотрит, слушает и т.д. (Hintze, Almut 2014, 240). Главное место принадлежит здесь так именуемым Святым Бессмертным (Амэшаспэнта) числом шесть – Воху-Мана (Добрая Мысль), Аша-Вахишта (Лучшая Правда), Хшатра-Варья (Избранная, Предпочтительная Власть), Спэнта-Армайти (Святой, т.е. благодетельный Мир ...), Харватат (Целостность, т.е. благополучие), Амэртат (Бессмертие)<sup>12</sup>. Таким образом, мы наблюдаем здесь удивительное сочетание абстрактного и конкретного, понятий и их персонификаций, позволяющее характеризовать зороастризм и в качестве политеистической религии<sup>13</sup>.

Важной особенностью зороастризма был этический дуализм: существующему от века Ахурамазде противостоит несотворенный Ахриман, дух вражды, покровитель дэвов, сил зла. Таким образом, человек оказывается перед выбором между правдой (аша) и ложью (друдж). М. Бойс предполагает, что, согласно Заратуштре, правда-добро и ложь-зло существуют всегда и независимо от богов, поскольку Ахурамазда и Ахриман выбрали свои позиции добра и зла, а не создали их (Воусе 1996, 201). Для нас принципиально то,

---

<sup>12</sup> Это вполне абстрактные сущности, что в общем соответствует духу раннего зороастризма, но при этом они еще несут отпечаток связи с индо-иранским прошлым. Зэнер указывает на их связь с ведическими божествами. Так, «аша» соответствует ведическому «рита», «хшатра» – царству Варуны, «армайти» – «Арамат» [богиня, которой приносят жертву с поклонением – Ригведа V, 43, 6], «харватат» – «сарватати» (целостность), «амэртат» – «амрта» (бессмертие). Не имеет аналога только Воху-Мана (Добрая Мысль) [Zaehner 1961, 71].

<sup>13</sup> Хинце завершает свою статью таким замечанием: «Понятия монотеизма, дуализма и политеизма настолько тесно переплетены в зороастрийской религии, что их трудно, если вообще возможно, отделить друг от друга, не приведя к краху всей системы» [Hintze, Almut 2014, 244].

что в любом случае, те, кто принимал новую религию, должны были очень серьезно менять свое понимание мира и, соответственно, представление о своем месте в нем.

Становясь адептом нового мировоззрения, человек должен был в первую очередь принять необходимость постоянного личного выбора между добром и злом, между двумя духами – духом добра (Спэнта-Манью) и духом зла (Ангра-Манью):

*2. Прислушайтесь ушами своими к наилучшему,  
Проникнитесь ясным пониманием двух верований,  
Дабы каждый перед Судным днём сам избрал одно из них:  
3. Оба Духа, которые уже изначально в сновидении  
были подобны близнецам,  
И поныне пребывают во всех мыслях, словах и делах,  
суть Добро и Зло.  
Из них обоих благомыслящие  
правильный выбор сделали, но не зломыслящие<sup>14</sup>.*

Иными словами, если в предшествующем привычном мире, наполненном разного рода сверхъестественными силами, человек должен был следовать известным обычаям, и правильное выполнение гарантировало правоту и праведность, то принятие откровения Заратуштры требовало рефлексии по поводу собственного поведения и его оценки с точки зрения правды или лжи. Ключевая особенность учения Заратуштры состояла в том, что он уходит от персонализированных богов к абстрактным сущностям, оставляя личное начало только Ахурамазде и Ахриману.

Зороастр рисует образ праведника (*ашавана*), человека, стремящегося к обретению добра. Он должен хранить все хорошее, что создали Благие Бесмертные. «Он лелеет, а не разрушает, и ему необходимы терпение и самодисциплина, чтобы оставить в прошлом лень. Ему также необходимо мужество, чтобы охранять своих подопечных от диких зверей и скотокрадов, обеспечивая их безопасность на пастбищах. По сути, он является «добрым пастырем», выраженным в терминах другой культуры, и, таким образом, представляет собой метафору нравственного человека» (Воусе 1996, 211). Настроенность праведника на служение добру дает дополнительные силы и благим язатам, т.е. увеличивает их возможности противостояния злу<sup>15</sup>. Это

<sup>14</sup> Ясна 30 [Доктрина дуализма] // [Рак И.В. 1997, 133]. Пер. И.С. Брагинского.

<sup>15</sup> На это указывает в своем комментарии к Ясне (28) Мартин Уэст – «Зороастр подтверждает свою преданность трем сущностям [Ахурамазде, Воху-Мана и Аше],

уже совершенно новый мотив в отношениях между человеком и богами. Понятно, что, в свою очередь, противоположные качества – лень, трусость, беззаботность – характерны для человека, предающегося злему духу.

Персидские цари сделали принципиальный шаг от религиозной этики зооастризма к политике. Ложь становится не моральной категорией, а негативным началом, всегда настроенным на разрушение установленного божественного порядка (Wiesehöfer, Josef 2013, 48). Иными словами, тот, кто причастен лжи, становится не просто нарушителем религиозно оправданных правил поведения, но врагом государства.

Эти особенности новой идеологии проявляются в системе образования. Важным институтом, воспитывавшим личную ответственность за свое поведение, была школа, которая, по-видимому, возникает еще до образования империи. Первоначально там обучали жрецов на основе сакральных текстов, большие объемы которых необходимо было учить наизусть. В этом отношении связь с индийской ведической традицией вполне очевидна. Детей священников и мирян обучали основам знаний. Религия, медицина и право были тремя главными отраслями знаний, которые изучались на следующем уровне образования (Dhalla 1922, 82). В эпоху Ахеменидов школы существовали в основном для персидской элиты, в первую очередь для тех, кто мог позволить себе отправить своих сыновей в школы (Ксенофонт 1976, 10). Задачей обучения было формирование физически сильных и воспитанных граждан. В школы разрешалось поступать с пяти лет. Обучали там физическим активностям, необходимым для войны и охоты – их приучают стойко переносить различные невзгоды, голод и жажду, физические страдания. Но, кроме того, там учили говорить правду. Ксенофонт описывает это следующим образом: «... Персидские законы содержат предупредительные меры и с самого начала воспитывают граждан так, что они никогда не позволят себе дурного или позорного поступка» И далее: «Дети, посещающие школу, постоянно учатся справедливости» (Ксенофонт 1976, 7). Они постоянно обсуждают различные обвинения и проступки, обосновывая соответствующие наказания. При этом самым большим пороком считается неблагодарность. Тем самым обучение строится на том, что оно заставляет ребят привыкнуть оценивать собственное поведение с моральной точки зрения. «... Персы уделяли большое внимание нравственному воспитанию своих юношей, которые впоследствии должны были занять ответственные посты в государстве. ... Дарий клеймил ложь как тяжкий грех против Бога и великое преступление против

---

считая, что их власть в мире увеличивается благодаря человеческому благочестию» (West 2010, 38).

общества. И это не преувеличение, как сообщает нам Геродот, самым первым уроком, который персидские юноши усваивали у ног своих наставников, было неукоснительное следование истине?» (Dhalla 1922, 225). Фактически их с детства приучали сознательно, рефлексивно относиться к своим отношениям со сверстниками и взрослыми. Физическое обучение готовило воинов, тогда как обучение справедливости было ориентировано на подготовку чиновников и судей. Огромную роль играла, разумеется, религия. Ахурамазда обладал полным знанием и воплощал справедливость, тогда как Ахриман, напротив, воплощал невежество и раздор. Большое значение для учителей и учеников приобрела богиня Анахита, которая, в частности, была богиней мудрости. К ней обращались с молитвой:

*И он просил её:  
О добрая, мощная Ардвисура Анахита,  
Чтобы я сына Порушаспы,  
В Арту верующего Заратуштру  
Постоянно пестовал, обучая  
Согласно Вере мыслить,  
Согласно Вере говорить,  
Согласно Вере действовать<sup>16</sup>.*

Естественно, что ученики должны были развивать свою память, выучивая наизусть значительные религиозные тексты. Любопытно, что в известном смысле молодым людям было позволено искать свои собственные ценности достаточно свободно и открыто. «В первую очередь образование получали молодые мужчины. И этим молодым людям разрешалось и поощрялось бросать вызов своим преподавателям в любое время. Им разрешалось не соглашаться с суждениями учителя и предлагать идеи, которые, по их мнению, могли бы улучшить обучение» (Burroughs 1963, 238). Но, согласно традиции, идущей еще от доперсидского времени, учиться можно было и женщинам, и знающая законы женщина имела преимущество при назначении в офис судьи перед мужчиной, который был в этом не силен (Dhalla 1922, 85).

Таким образом, можно заключить, что предпосылками появления индивидуального сознания в Персидской империи стало формирование государства на основе новой идеологии. У евреев потеря принадлежности к своему государству и, соответственно, потеря соответствующей стратификации, усилила настроенность на личные отношения с единым Богом, что проявилось в появлении индивидуального сознания и основанном на этом чувстве

---

<sup>16</sup> Яшт V, 18 [«Ардвисур-«, или «Абан-яшт»] (Рак 1997, 204). Пер. И.С. Брагинского.

человеческого достоинства. В Персидском же государстве статус не играл той роли, как в Египте, а более важную роль играло отношения царя – избранного богом Ахурамаздой монарха, что порождало постоянную соревновательность и необходимость рефлексии по поводу своего места в обществе. Кроме того, зороастризм ориентировал своих адептов на осознанный выбор поведения, основанный на различении добра и зла, и, соответственно, государственная идеология, построенная на учении Заратуштры, требовала личного стремления к правде – следованию истине и отвращению от лжи. Эта идеология утверждалась среди элиты персидского государства, начиная со школьных лет, когда начинали учить справедливости.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Грантовский Э.А. (2007) *Ранняя история иранских племен Передней Азии*. Москва: Вост. лит.
- Дандекар, Р.Н. (2002) *От вед к индуизму. Эволюционирующая мифология*. Москва: Вост. лит.
- Донских, О.А. (2023) «Предпосылки индивидуализма (статья первая)», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 17.2, 704–735.
- Донских, О.А. (2024) «Предпосылки индивидуализма (статья вторая)», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 18.1, 287–317.
- Дьяконов, И.М. (1956) *История Мидии от древнейших времен до конца IV века до н.э.* I книга. Москва, Ленинград: Изд-во АН СССР.
- Дьяконов, М.М. (1961) *Очерк Истории Древнего Ирана*. Москва: Вост. лит.
- Ксенофонт (1976) *Киропедия*. Москва: Наука.
- Рак, И.В. (1997) *Авеста в русских переводах (1861–1996)*. Сост. и ред. И.В. Рака. Санкт-Петербург: Журнал «Нева», РХГИ.
- Соколова, В.С. (2005) *Авеста. Опыт морфологической транскрипции и перевод*. И. А. Смирнова, подготовка материалов к изданию и редактирование. Санкт-Петербург: «Наука».
- Хрестоматия по истории Древнего мира* (1950). 2 изд., т. 1, Москва: Учпедгиз.
- Ambler, Wayne (2001) "Introduction", in Xenophon. *The Education of Cyrus*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Boyce, M. (1996) *A history of Zoroastrianism*. V. 1. The early period. 3-rd impr. with corrections. Leiden: E.J. Brill.
- Brosius, M.A. (2021) *History of Ancient Persia. The Achaemenid Empire*. Wiley Blackwell.
- Burroughs, Franklin T. (1963) "Cultural Factors in the Education of Ancient Iran," *The Journal of Educational Sociology* 36. 5, 237–240.
- The Cambridge History of Iran*. Vol. 2. (1985). The Median and Achaemenian periods. Cambridge University Press.

- Dhalla, M.N. (1922) *Zoroastrian civilization. From the Earliest Times to the Downfall of the Last Zoroastrian Empire 651 A.D.* New York: Oxford University Press.
- Finkel, Irving (2013) "The Cyrus Cylinder: the Babylonian perspective," *The Cyrus Cylinder. The King of Persia's Proclamation from Ancient Babylon*. Ed. by I. Finkel. London & New York: I.B. Tauris.
- Fuch, Andreas (2023) "The Medes and the Kingdom of Mannea," *The Oxford History of the Ancient Near East*. Vol. IV: The Age of Assyria. Ed. by K Radner, N. Moeller, D.T. Potts. Oxford University Press.
- Hintze, Almut (2014) "Monotheism the Zoroastrian Way," *Journal of the Royal Asiatic Society* 24. 2, 225–249.
- Kreyenbroek, Philip G. (2010) "Zoroastrianism under the Achaemenians: A Non-Essentialist Approach," in *The World of Achaemenid Persia. History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East*. Ed. by John Curtis and St John Simpson. London, New York: I.B.Tauris & Co Ltd.
- Kuhr, Amelie (2010) *The Persian Empire*. London & New York: Routledge.
- Macuch, Maria (2015) "Law in Pre-Modern Zoroastrianism," *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. Ed. by M. Stausberg et al. John Wiley & Sons, Ltd., 289–298.
- Mitchell, Christine (2015) "The Testament of Darius (DNa/DNb) and Constructions of Kings and kingship in 1–2 Chronicles," in *Political Memory in and after the Persian Empire*. Ed. by J.M. Silverman & C. Waerzeggers. Atlanta: SBL Press.
- Prods Oktor Skjærvø (2005) *Introduction to Zoroastrianism* (unpubl.)
- Salehi-Esfahani, Haideh (2008) "Rule of Law: A Comparison between Ancient Persia and Ancient Greece," *Iranian Studies* 41. 5, 629–644.
- Soudavar, Abolala (2010) "The Formation of Achaemenid Imperial Ideology and Its Impact on the Avesta," *The World of Achaemenid Persia. History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East*. Ed. by John Curtis and St John Simpson. London, New York: I.B.Tauris & Co Ltd., 111–139.
- Waters, Matt (2010) "Cyrus and the Medes," *The world of Achaemenid Persia*. Ed. by John Curtis and St. John Simpson. London & New York: I.B. Tauris, 63–74.
- West, M.L. (2010) *The Hymns of Zoroaster. A New Translation of the Most Ancient Sacred Texts of Iran*. London & New York: I.B. Tauris.
- Wiesehöfer, Josef (2013) "Law and Religion in Achaemenid Iran," *Law and Religion in the Eastern Mediterranean. From Antiquity to Early Islam*. Ed. by A. Hagedorn and R. Kratzp. Oxford University Press.
- Zaehner, R.C. (1961) *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. New York: G.P. Putnam's Sons.

*References in Russian:*

- Grantovskij E.A. Rannyya istoriya iranskih plemen Perednej Azii [The Early history of Iranian tribes of West Asia]. Moskva: Vost. lit., 2007.
- Dandekar, R.N. Ot ved k induizmu. Evolyucioniruyushchaya mifologiya [From the Vedas to Hinduism. Evolving Mythology]. Moskva: Vost. lit., 2002/

- Donskikh O.A. Predposylki individualizma (stat'ya pervaya) [Prerequisites of Individualism (article one)], ΣΧΟΛΗ (Schole) Vol. 17. 2. 2023. S. 704 – 735
- Donskikh O.A. Predposylki individualizma (stat'ya vtoraya) [Prerequisites of Individualism (article two)], ΣΧΟΛΗ (Schole) Vol. 18. 1. 2024. S. 287 – 317.
- D'yakonov I.M. Istoriya Midii ot drevnejshih vremen do konca IV veka do n.e. [History of Midia from the most ancient times to the end of the IV century B.C.] I kniga. M., L.: Izd-vo AN SSSR, 1956.
- D'yakonov M.M. Ocherk Istorii Drevnego Irana [Sketch of the History of Ancient Iran]. M.: Vost. lit., 1961.
- Ksenofont. Kiropediya [Cyropaedia.]. Moskva: Nauka, 1976.
- Rak I.V. Avesta v russkih perevodah (1861 - 1996) [Avesta in Russian translations (1861 - 1996)]. Sost. i red. I.V. Raka. St.-Petersburg: Zhurnal «Neva» - RHGI, 1997.
- Sokolova V.S. Avesta. Opyt morfologicheskoy transkripcii i perevod [Avesta. Experience of morphological transcription and translation] / I. A. Smirnova. Podgotovka materialov k izdaniyu i redaktirovanie. — St.-Petersburg: «Nauka», 2005.
- Hrestomatiya po istorii Drevnego mira [Textbook on the History of the Ancient World]. 2 izd., t. 1, Moskva: Uchpedgiz, 1950.

# НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ОТПРАВЛЕНИЯ ЯЗЫЧЕСКОГО КУЛЬТА В ХРИСТИАНСКОЙ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ V–VI ВВ.<sup>1</sup>

М. А. ВЕДЕШКИН  
Институт всеобщей истории РАН  
РАНХиГС, balatar@mail.ru

---

MIKHAIL VEDESHKIN  
Institute of World History of the Russian Academy of Sciences  
The School of Public Policy RANEPА  
SOME PECULIARITIES OF THE PAGAN WORSHIP  
IN THE CHRISTIAN ROMAN EMPIRE (5<sup>TH</sup> – 6<sup>TH</sup> CENTURIES)

**ABSTRACT.** The study examines the nature of ritual practices adopted by the pagans of the late Roman Empire under the conditions of a complete legislative ban on all forms of traditional worship. Based on several reports about religious rites performed in the places, which were once occupied by pagan sanctuaries, it is argued that from the point of view of worshippers of the ancient gods the ruins and remnants of the decoration of their former shrines continued to retain religious significance even after their desecration. Moreover, idolaters continued to venerate the locations where the pagan cult had once taken place, even if these sites were occupied by Christian sanctuaries. Analyses of hagiographic accounts allow us to assert that pagans or crypto pagans visited Christian temples to offer prayers to the gods, and even attempted to perform ancient rituals in the sanctuaries of the new faith. Since the harsh anti-pagan legislation prevented them from revealing their motives for visiting churches, they averted suspicion of performing forbidden rites by pretending to appeal to the Christian God and His saints.

**KEYWORDS:** Late Antiquity, Late Roman Empire, paganism, crypto-paganism, Christianity, cult of saints, hagiography.

---

<sup>1</sup> Некоторые положения этой статьи были изложены в моем докладе, прочитанном в 2021 г. на конференции «Восточная Европа в древности и средневековье. XXXIII чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В. Т. Пашуто».

Суровое антиязыческое законодательство христианских августов конца IV–VI вв. поставило под запрет даже самые невинные формы языческого культа<sup>2</sup>. При этом на протяжении всего позднеантичного периода на территориях, входивших в состав римской державы, оставалось множество последователей традиционных верований. Несмотря на то, что феномен сохранения языческого богопочитания в христианской империи неоднократно привлекал внимание исследователей, трансформация внешних форм древнего культа в условиях политического доминирования новой религии до сих пор оставалась обделена вниманием научного сообщества. Настоящая статья посвящена доселе неизученным аспектам ритуальной практики позднеримских язычников, а именно культовой мимикрии.

В своей инвективе в адрес Иоанна Каппадокийского Прокопий Кесарийский, среди прочего, отмечал: «у него не было никакого почтения к Богу, и если он когда-нибудь шел в храм молиться или на всенощное бдение, он поступал не так, как принято у христиан, но, надев на себя одеяние, подобающее скорее жрецу древней веры, которую теперь принято называть эллинской, в течение всей этой ночи долбил вытверженные им какие-то нечестивые слова...» (Просоп. ВР. I.25.10, пер. Н.Н. Чекаловой)<sup>3</sup>. Большинство исследователей не придавало этому анекдоту особого значения<sup>4</sup>. Прокопий откровенно презирал Иоанна, обвинял его во всех смертных грехах и вполне мог приписывать ему «эллинство» из стремления еще более очернить этого одиозного чиновника<sup>5</sup>. В пользу версии о ложности прокопиевых обвинений в адрес царедворца говорит и то, что Иоанн носил библейское имя, а следовательно, почти наверняка происходил из семьи последователей новой веры<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> См. Trombley 2001, I: 10–35; 72–94; Ведешкин 2016, 771–85.

<sup>3</sup> καί τις αὐτῷ θεοῦ λόγος τὸ παράπαν οὐκ ἦν, ἀλλὰ καί, εἴ που εἰς ἱερὸν ὡς εὐξόμενός τε καὶ διανυκτερεύσων ἐνταῦθα ἴοι, οὐδὲν ὁμοίως τοῖς Χριστιανῶν ἤθεσιν ἔπραττεν, ἀλλὰ τριβώνιον ἐνδιδυσκόμενος ἱερεῖ πρέπον τῆς παλαιᾶς δόξης, ἣν νῦν Ἑλληνικὴν καλεῖν νενομίκασι, λόγους οὐχ ὁσίους τινὰς, οὔσπερ ἐμεμελετήκει, ἀπεστομάτιζεν ἀνὰ πᾶσαν τὴν νύκτα ἐκεῖνην...

<sup>4</sup> См. напр.: Greatrex 2023, 363; Scott 2013, 210; Evans 2011, 144. Менее скептическое отношение к этому свидетельству, см. в Smith 1976, 234; Bonner 2002, 20.

<sup>5</sup> О портрете Иоанна в сочинениях Прокопия, см. Pazdernik 2020.

<sup>6</sup> Впрочем, в источниках сохранились отдельные примеры использования язычниками иудео-христианской ономастики. Так, последователем традиционных культов был носивший библейское имя архиатр Иаков Психрист (Marc. Com. 462; Dam. V. Isid. 84E, ed. P. Athanassiadi). Об этом казусе, см. подробнее Ведешкин 2019, 355.

Вместе с тем, в эпоху поздней античности феномен криптоязычества, то есть практики тайного отправления традиционного культа или даже фиктивного крещения лицами, на деле остававшимися почитателями древних божеств, имел сравнительно широкое распространение. Уже в конце IV столетия многие граждане империи выдавали себя за христиан и посещали храмы новой веры лишь для вида, из страха или же чувства конформизма, на деле продолжая молиться отеческим богам. В речи «Pro templis» Либаний рассказывал, что некоторые «действительно, являются для участия во внешней стороне культа и на соборща этих людей [христиан] и проделывают все те церемонии, что и они, но, став в позу молящихся, или не призывают никого, или богов, как не следовало бы в таком месте, а все же призывают. Таким образом, подобно тому, как в трагедии, взявший на себя роль тирана, не тиран, но остается тем, чем был до маски, так и каждый из них соблюдает себя неизменным, а им представляется переменившим верования»<sup>7</sup> (Lib. Or. XXX.28, пер. С. Шестакова). Почти два века спустя Прокопий Кесарийский сообщал, что и в его времена находились те, «которые решили на словах, конечно же, принять имя христиан, чтобы отвратить от себя опасность, некоторое время спустя были по большей части уличены в возлияниях и жертвоприношениях и других нечестивых делах»<sup>8</sup> (Procop. HA.XI.32, пер. Н.Н. Чекаловой). По мере ужесточения наказаний за отправление традиционных культов тайным почитателям древних богов приходилось идти на все большие ухищрения, чтобы скрыть свою идентичность. Согласно рассказу Иоанна Эфесского во время гонений на язычников в царствование Тиберия Константина на тыльной стороне христианской иконы, найденной в доме одного из «тайных идолопоклонников», было обнаружено изображение Аполлона (Iohann. Eph. HE. III.29). Иными словами, далеко не все граждане империи, считавшиеся христианами, на деле являлись таковыми.

Впрочем, даже в том случае, если в обвинениях Прокопия и есть зерно истины, образ действия Иоанна представляется совершенно нелогичным. С какой стати жившему в пропитанную духом религиозной нетерпимости эпоху

<sup>7</sup> ἔρχονται μὲν γὰρ ἐπὶ τὰ φαινόμενα καὶ τὸν τούτων ὄχλον καὶ διὰ τῶν ἄλλων ὧν οὗτοι πορεύονται, καταστάντες δὲ εἰς σχῆμα τὸ τῶν εὐχομένων ἢ οὐδένα καλοῦσιν ἢ τοὺς θεοὺς, οὐ καλῶς μὲν ἐκ τοῦ τοιοῦτου χωρίου, καλοῦσι δ' οὖν. ὥσπερ οὖν ἐν ταῖς τοιοῦτου χωρίου, καλοῦσι δ' οὖν. ὥσπερ οὖν ἐν ταῖς τραγωδίαις ὁ τὸν τύραννον εἰσιῶν οὐκ ἔστι τύραννος, ἀλλ' ὅπερ ἦν πρὸ τοῦ προσωπείου, οὕτω καὶ ἐκείνων ἕκαστος τηρεῖ μὲν αὐτὸν ἀκίνητον, δοκεῖ δὲ τούτοις κελινήσθαι.

<sup>8</sup> ἀλλὰ καὶ αὐτῶν ὅσοι τοῦ Χριστιανῶν ὀνόματος δῆθεν μεταλαχεῖν ἔγνωσαν τῷ λόγῳ τὰ παρόντα σφίσιν ἐκκρούοντες, οὗτοι δὴ οὐ πολλῶ ὕστερον ἐπὶ ταῖς σπονδαῖς καὶ θυσίαις καὶ ἄλλοις οὐχ ὅσοις ἔργοις ἐκ τοῦ ἐπὶ πλείστον ἠλίσκοντο.

Юстиниана язычнику или криптоязычнику было молиться древним богам в христианском храме? Вместе с тем, примеры подобного, на первый взгляд, абсурдного поведения неоднократно встречаются в источниках. Помимо уже процитированного свидетельства Либания, рассказы о подобных действиях сохранились у агиографов V–VII вв.

Около 470 г.<sup>9</sup> некий клирик из Селевкии Исаврийской<sup>10</sup> опубликовал сборник «*Miracula Sanctae Theclae*», в котором передал два анекдота о язычниках, являвшихся в храм христианской первомученицы в поисках исцеления. В первом рассказывалось о впоследствии знаменитом риторе Исокасии. Еще в начале своей карьеры, он заболел и решил заночевать в христианской церкви, расположенной неподалеку от его родных Эг. Во сне к ритору якобы явилась мученица и подсказала ему лекарство от недуга. Комментируя чудесное исцеление, автор с недоумением отмечал, что, несмотря на помощь святой девы, Исокасий отказался креститься и остался убежденным язычником (MT 39, ed. G. Dagron)<sup>11</sup>. Второй рассказ повествует о риторе Аретархе из Селевкии на Каликадне. Страдая от почечной болезни, он молил об излечении почитаемого в окрестностях его родного города полубога Сарпедона, который якобы посоветовал Аретарху идти на поклон в местный христианский храм, посвященный все той же Фекле. Аретарх исполнил оракул и пришел ночевать в храм. Во сне ему явилась мученица, которая вылечила язычника. При этом, к разочарованию местных последователей новой веры, за свое исцеление софист публично благодарил не христианскую святую, а отправившего его на «прием» к Фекле полубога (MT. 40, ed. G. Dagron). Сообщения об отказе Исокасия и Аретарха перейти в христианство явно ставили автора сборника в тупик. Агиограф не мог найти никакого логичного объяснения тому, что получившие божественную помощь в христианском святилище

<sup>9</sup> О дате, см. Dagron 1978, 17–19.

<sup>10</sup> Исходя из свидетельства патриарха Фотия (Phot. Bibl. 168), авторство сборника традиционно приписывалось участнику христологических споров середины V в. епископу Василию Селевкийскому (см. напр. PG. 85, col. 462). Эта идентификация неверна. Один из сюжетов сборника посвящен конфликту автора с вышеупомянутым Василием, который на время отлучил агиографа от служения (MT 12, ed. G. Dagron). Поскольку Василий едва ли мог отлучить самого себя, создателем «*Miracula*» он, по всей видимости, не являлся. Подробнее об авторстве и времени составления текста, см. Dagron 1978, 13–18.

<sup>11</sup> Ср. С. Eph. II Act. Syr. 314, ed. S.G.F. Perry. Исокасий вынужденно обратился в христианство лишь на закате своей карьеры в 467 г. (Malal. XIV.38; Chron. Pasch. 467). Об Исокасии, см. подробнее Ведешкин 2020.

язычники отказались обратиться в новую веру, и списывал этот непонятный ему феномен на исключительное тупоумие Исокасия и Аретарха.

Схожий сюжет сохранился в анонимной «*Miracula Cosmae et Damiani*», первая часть описанных в которой чудес была зафиксирована не позднее конца VI столетия<sup>12</sup>. Среди них рассказ о некоем ученом константинопольском язычнике (в версии *Codex Londiniensis* он именуется Диоскором [CL 23, ed. E. Rupprecht]), который захворал и по совету своих единоверцев заявился в церковь мучеников Космы и Дамиана, где принялся молиться об исцелении божественным близнецам Кастору и Поллуксу. Ему якобы явились святые и объяснили старику, что они не имеют никакого отношения к сыновьям Зевса. Согласно рассказу агиографа, после этого язычник признал свою ошибку и, уверовав во Христа, получил искомое исцеление (KDM. 9, ed. L. Deubner).

Похожие рассказы встречаются и в составленном в начале VII столетия агиографическом сборнике «*Miracula Cyri et Ioannis*» Софрония Иерусалимского. В нем описаны чудесные исцеления, якобы дарованные пришедшим в египетский Менуфис больным, являвшимся им во сне мучениками Киrom и Иоанном<sup>13</sup>. Два из включенных в сборник сообщения повествуют о «тайных элинах», пришедших за исцелением в святилище «врачей-бессребреников»<sup>14</sup>. Первый из выведенных на страницах труда Софрония «нечестивцев» – александрийский меняла Агапий, язычник, прикидывавшийся христианином из страха перед законом. Этот идолопоклонник якобы посещал храм святых в Менуфисе с целью получить исцеление. Согласно свидетельству патриарха, даже заявившись в христианскую церковь «безбожник» не

<sup>12</sup> Efthymiadis 1999, 198; Talbot 2008, 865.

<sup>13</sup> Биографию Софрония и краткий обзор его раннего творчества, см. Allen 2009, 15–23.

<sup>14</sup> Примечательно, что оба героя рассказов Софрония уже не открытые, но тайные язычники. Это обстоятельство красноречиво свидетельствует об изменениях религиозно-политического климата эпохи. В первой половине V – начале VI в. (иными словами, в период, описываемый в «*Miracula Sanctae Theclae*» и первых частях «*Miracula Cosmae et Damiani*») под запретом находился только языческое богопочитание, в то время как принадлежность к числу «элинов», сама по себе, признавалась допустимой. См. напр. Ведешкин 2018, 265–93; 2020, 300, сн. 45; 303, сн. 59. Однако, начиная с первых лет царствования Юстиниана (то есть со второй четверти VI столетия – время действия большинства сюжетов «*Miracula Cyri et Ioannis*»), преступным становится не только отправление языческого культа, но даже сама причастность к христианскому сообществу. Об антиязыческих законах и политике Юстиниана, см. Constantelos 1964; Irmscher 1981; Maas 1992, 58–62; Chuvin 1990, 131–48; Corcoran 2015, 86–94; Ведешкин 2016, 781–91; Roggo 2022, 137–43.

отказался от своего язычества и, не получив помощи святых, умер (Soph. Mir. 32). Еще одним «тайным эллином», обращавшимся к мученикам с просьбой о помощи, был знаменитый ятрософист Гессий Петрейский. По данным «Miracula», за некоторое время до описываемых событий этот прославленный врач и педагог был вынужден обратиться в христианство из страха за свою жизнь<sup>15</sup>. Впрочем, его крещение было фиктивным – формально приняв новую веру, он продолжал едко критиковать христианское вероучение. Согласно рассказу агиографа, когда Гессий занемог, ему не помогло все его врачебное искусство. В итоге надменный ятрософист был вынужден вымалывать исцеление в менуфисском святилище Кира и Иоанна. Получив помощь от явившихся ему во сне святых, он, тем не менее, остался «безбожником» и упорно отказывался признать чудесный характер своего исцеления. Софроний сообщал, что Гессий уверовал лишь после того, как его болезнь вернулась, и он был вторично вылечен мучениками (Soph. Mir. 30).

---

<sup>15</sup> П. Афанасиади считала, что крещение Гессия произошло до или во время гонения на языческих интеллектуалов при императоре Зеноне (Athanassiadi 1993, 20). Вместе с тем, Э. Дж. Уоттс высказал сомнения в достоверности свидетельств «Miracula» о крещении врача. Свои аргументы он строил на данных двух текстов начала VI в. (сочинение «Ammonius» Захарии Митиленского и «Vita Isidori» Дамаския Схоларха), в которых ятрософист представал убежденным последователем традиционных культов (Watts 2009, 126–27). Иными словами, по меньшей мере в начале VI столетия Гессий все еще был язычником, а следовательно его формальное обращение в христианство никак не может датироваться царствованием Зенона. Впрочем, это событие вполне могло состояться и после написания трудов Захарии и Дамаския. Опираясь на свидетельство жившего во второй половине VI – начале VII в. Стефана Афинского, который, либо лично знал Гессия, либо был учеником одного из воспитанников его школы, Л. Вестеринк выдвинул предположение, что ятрософист вполне мог дожить до времен императора Юстиниана I (Westerink 1985, 20). Эта идея вполне подтверждается данными папирологии. В датированном 10 мая 538 г. папирусе из недавно открытого архива Петры упоминается о том, что братом одного из местных аристократов был некий «ученой памяти Ге[...]» (λογίας μνήμης Γε[...] – P. Petr. 1.2.150). Согласно гипотезе Р. Калдвелла и Т. Гагоса вышеупомянутый «Γε...» идентичен знаменитому петрейскому ятрософисту Гессию (Gagos и Caldwell 2007, 432). Если это так, то в 538 г. память о Гессии быть еще очень свежа среди его земляков, а следовательно врач умер незадолго до времени составления документа, т. е. в начале – середине 530-х гг. Иными словами, представляется вероятным, что Гессий дожил до первой волны юстиниановых репрессий против язычников (529 г.), которая и заставила его принять крещение.

Вышеперечисленные анекдоты ставят перед исследователем ряд вопросов: что за ритуал эти явные или тайные почитатели древних богов отправляли в христианских церквях, зачем они искали чудесного излечения в святилищах чуждой им веры и почему, даже после обретения желаемого исцеления, многие из них публично отказывались сменить свои религиозные воззрения?

Ответ на первый вопрос отыскать, по-видимому, несложно. Устроенные героями этих рассказов сеансы сомнотерапии в точности повторяют языческий обряд ритуальной инкубации – совершив жертвоприношение, паломник оставался ночевать в храме, после чего во сне к нему якобы должно было явиться божество и исцелить страдальца или же дать оракул, исполнив который, больной мог облегчить свои муки. Ритуальная инкубация практиковалась во многих регионах империи, в том числе в эгинском святилище Асклепия, селевкидском храме Сарпедона-Аполлона, в расположенном в Менуфисе храме Исиды, и, вероятно, в храме Диоскуров в Византии.

В родном городе Исокасия Эгах Киликийских находился оракул Асклепия, считавшийся одним из самых почитаемых святилищ региона<sup>16</sup>. Искавшие исцеления верили, что, оставшись в местном храме на ночь, они непременно обретут здоровье. Местный культ пережил свой расцвет во II — начале IV в.<sup>17</sup>. Ок. 340 г. Евсевий Кесарийский отмечал: «Велико было заблуждение мнимых мудрецов касательно киликийского идола. Бесчисленное множество народа прибегало к нему, как к спасителю и врачу, который будто бы то являлся спавшим в его храме, то исцелял страдавших телесными болезнями: на самом же деле, он был губителем душ, отвлекавший склонных к обольщению людей от истинного Спасителя и приводивший их к безбожному заблуждению»<sup>18</sup> (Euseb. V. Const. III.56). Несмотря на попытки первых христианских императоров закрыть излишне популярное «капище»<sup>19</sup>, оно продолжало привлекать паломников на протяжении

<sup>16</sup> См. Jul. C. Gal. 200b. В. Либшутц полагал, что именно популярность местного культа способствовала появлению в городе ярмарки (Liebeschuetz 1972, 77, прим. 1).

<sup>17</sup> См. напр. рассказ Филострата о посещении Эг ритором Антиохом (Philost. VS. II.4) Можно предположить, что упрочению популярности святилища поспособствовала и публикация «Vita Apollonii», в котором Эги назывались местом, где прошла юность полулегендарного чудотворца (Philost. V. Apoll. I.7–12).

<sup>18</sup> Ἐπειδὴ γὰρ πολὺς ἦν ὁ τῶν δοκησισόφων περὶ τὸν Κιλικίων δαίμονα πλάνος, μυρίων ἐπτοημένων ἐπ' αὐτῷ ὡς ἂν ἐπὶ σωτῆρι καὶ ἰατρῷ, ποτὲ μὲν ἐπιφαινομένῳ τοῖς ἐγκαθεύδουσι, ποτὲ δὲ τῶν τὰ σώματα καμνόντων ἰωμένῳ τὰς νόσους (ψυχῶν δ' ἦν ὀλετήρ ἄντικρυς οὗτος, τοῦ μὲν ἀληθοῦς ἀφέλκων σωτήρως, ἐπὶ δὲ τὴν ἄθεον πλάνην κατασπῶν τοὺς πρὸς ἀπάτην εὐχερεῖς)

<sup>19</sup> По данным Евсевия и следовавшего за ним Созомена эгинский Асклепейон был

всего IV столетия<sup>20</sup>. Жители Эг чтили своего бога-покровителя даже после полного запрета на отправление древнего культа. В середине V в. епископ близлежащих Кирр Феодорит с негодованием обрушивался на последователей культа Асклепия, которые восхваляли своего бога «возлияниями и жертвоприношениями, некогда открыто, а ныне верно тайно»<sup>21</sup> (Theod. Graec. Affect. Cur. VIII.20–23, пер. М.В.).

Схожая ситуация сложилась и в Селевкии Исаврийской, где преподавал Аретарх. В городе процветал культ сына Зевса, одного из героев Троянской войны Сарпедона, считавшегося покровителем болящих<sup>22</sup>. Находившийся неподалеку от Селевкии на Каликадне оракул Сарпедона был крупным центром паломничества. Приходившие туда идолопоклонники верили, что посылаемые «искуснейшим из целителей» сны способны указать лекарство от любой хвори (MT. 11, ed. G. Dagron). Повесть о первом чуде Феклы, обращавшийся к своим согражданам автор «Miracula», начинал словами: «Всемирно известен Аполлон-Сарпедонец»

---

уничтожен при Константине I (Euseb. V. Const. III.56; Soz. II.5). Впрочем, Либаний возлагал ответственность за уничтожение святилища на Констанция II (Lib. Or. XXX.38–39; cf. Ep. F695/B147, нумерация писем Либания приводится по изд. Р. Фёрстера [F], А.Ф. Нормана [N] и С. Брэдбери [B]). В пользу версии Либания свидетельствуют найденная в Эпидавре надпись (355 г.), в которой упоминается жрец эгинского Асклепейона Мнасей (IG IV<sup>2</sup> 438). Асклепейон был восстановлен императором Юлианом (Lib. Ep. F695/B147; Zon. XIII.12), а затем, ближе к концу IV в., снова разрушен (Lib. Or. XXX.39). См. подробнее: Robert 1973; Cameron, Hall 1999, 303–4; Csepregi 2015, 53–54; Renberg 2016, 209, n. 226.

<sup>20</sup> Одним из почитателей культа эгинского Асклепия был Либаний. Большую часть жизни софист страдал от мигрени, которая, как он верил, отступала после обращения к оракулу бога врачевания (Lib. Or. I.143; Ep. F695/B147; F727/B146). См. подробнее: Cribiore 2013, 147–49; Renberg 2016, 695–706.

<sup>21</sup> καὶ λοιβῆ καὶ κνίσῃ, πάλαι μὲν προφανῶς, νῦν δὲ ἴσως ἐν παραβύστῳ,

<sup>22</sup> Тертуллиан упоминал о существовании оракула Сарпедона в Троаде (De anim. XLVI.11). Впрочем, возможно, апологет неправильно локализовал святилище. См. Nissen 2001, 123–24. Поклонение Сарпедону было широко распространено во многих регионах Малой Азии, особенно в Исаврии и Киликии, где он, по-видимому, стал ассоциироваться с еще одним богом-целителем – Аполлоном (Diod. Sic. XXXII.10.2; Zos. I.57.3; MT. 11; 18; 40, ed. G. Dagron). См. Dagron 1978, 85–87; MacKay 1990, 2112; Nissen 2001, 115–18; Johnson 2006, 124–25. Страбон упоминает о существовании в Селевкии оракула Сарпедонской Артемиды (Strab. XIV.5.19). Вероятно, это свидетельство – результат ошибки автора или переписчика, спутавшего Артемиду с ее братом Аполлоном (MacKay 1990, 2112). Впрочем, нельзя исключать, что в святилище Сарпедона воздавались почести обоим детям Леты. См. Nissen 2001, 116–18.

(MT. 1, ed. G. Dagron). Иными словами, даже после запрета на отправление языческих культов многие селевкийцы продолжали чтить полубога и якобы получали от него наставления и исцеление<sup>23</sup>.

О культе Кастора и Поллукса в Константинополе, где происходило действие «*Miracula Cosmae et Damiani*» сохранилось не так много данных. Согласно свидетельствам Зосима и Гесихия Милетского в начале IV в. на территории древнего Византия божественным близнецам было посвящено как минимум два храма: один на территории будущего ипподрома (Zos. II.31), а второй – на берегу Золотого рога, рядом со стоявшим у соединения двух ручьев алтарем нимфы Семестры (Hesych. Patr. Const. 15.13). Прямых указаний на то, что местные почитатели Диоскуров практиковали ритуальную инкубацию источники не сохранили. Однако, все тот же Гесихий сообщал о том, что в упомянутом им храме люди находили избавление от страданий (Hesych. Op. cit.). Иными словами, этот культ все же был как-то связан с целительством. Поскольку инкубация являлась одним из атрибутов культа Кастора и Поллукса в других регионах римского мира<sup>24</sup>, представляется вероятным, что этот обряд был не чужд и византийскому храму Диоскуров<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Данные «*Miracula*» свидетельствуют о том, что в V в. селевкийские язычники продолжали отправлять культ Сарпедона частным образом. Так, в рассказе о заболевшем золотухой мальчике-христианине Аврелиане, сообщается, что его бабушка-язычница усердно молилась Сарпедону-Аполлону, чтобы найти лекарство, способное исцелить внука (MT. 11, ed. G. Dagron). В другой повести описывается обращение Абы – сломавшей ногу язычницы, безуспешно молившей о помощи Сарпедона, затем неких иудейских заклинателей и, наконец, Феклу, которая и вылечила женщину, попутно обратив ее в христианство (ibid. 18, ed. G. Dagron).

<sup>24</sup> См. напр. Gartrell 2021, 21.

<sup>25</sup> Deubner 1900, 77–79; Hamilton 1906, 120.

Похожая ситуация сложилась и в пригороде Александрии Менуфисе, где действовал оракул Исиды Целительницы<sup>26</sup>. Антиязыческие кампании префекта Кинегия<sup>27</sup> и архиепископа Феофила<sup>28</sup>, в результате которых были разрушены многие храмы Египта, судя по всему, обошли его стороной<sup>29</sup>. Несмотря на действовавший с 391 г. запрет на все формы языческого богочитания, оракул Исиды, при котором даже сохранялось профессиональное жречество<sup>30</sup>, продолжал функционировать вплоть до конца V в. Святилище было надежно спрятано от посторонних глаз: храм был скрыт под слоем песка<sup>31</sup>. Его безопасность обеспечивалась и регулярными подношени-

<sup>26</sup> Местный культ Исиды был чрезвычайно популярен – в оксиринхских папирусах «Госпожу» Менуфиса именуют «Правдивой» (*ἀλήθεια*), вероятно за точность предсказаний ее оракула (Р. Оху. XI 1380.63). Надписи в ее честь высекались в Остии (Vidman 1969, no. 403; 556a; 406). В последние десятилетия IV в. Епифаний Кипрский упоминал о менуфисской Исиде, перечисляя важнейшие (и наиболее распущенные) языческие культы Египта (Eriph. De Fide. 12). Возможно, в храме практиковалась ритуальная проституция. См. Zach. V. Sev. BF25/A23–24 – пагинация по изданиям С. Брока и Б. Фитцджеральда (BF), и Л. Амбьерн (А). О культах Канопы и Менуфиса, см. Kayser 1992.

<sup>27</sup> См. Matthews 1967; Matthews 1990, 140–42; Ведешкин 2018, 236–45; Hebblewhite 2020, 44–48.

<sup>28</sup> См.: Athanassiadi 1993, 14–16; Haas 1997, 160–69; Kaplow 2005, 9–11; Russell 2006, 7–10; Hahn 2008; Ведешкин 2018, 248–52.

<sup>29</sup> П. Афанассиади и А. Кэмерон предполагали, что оракул был разрушен Феофилом, после чего почитатели Исиды начали собираться на богослужения в частном доме (Athanassiadi 1993, 15; Cameron 2007, 26–27). Однако, судя по рассказу Захарии, помещение, в котором отправлялись ритуалы в честь богини, было украшено иероглифами, заполнено статуями и другими сакральными предметами, для транспортировки которых в Александрию потребовалось двадцать верблюдов (Zach. V. Sev. BF29–30/A28–29; BF33/A46). Едва ли такое количество добра могло быть скрытно перенесено в частный дом. Ср. Frankfurter 2000b, 164. Скорее всего, отправление культа Исиды продолжилось в одном из зданий культового комплекса, но не в главном храме. См. Zach. V. Sev. BF37/A29; Wipszycka 1988, 139.

<sup>30</sup> Деятельность языческого жречества была запрещена эдиктом от 7 декабря 396 г. (СТh. XVI.10.14). О жрецах менуфисской Исиды в V в. см.: Zach. V. Sev. BF18–19/A18–19; BF25/A22; BF33/A27; BF35/A28; BF46/A34; BF48–49/A35–36. О сохранении жречества в Египте V в., см.: Ps. Dios. Pan. Mac. 10; 12; 14, пер. В. Болотова; Shenout. The Lord Thundered. Pr., ed. et trad. J. A. Timbie, J. R. Zaborowski – окрестности Панополя; V. Mos. P. 77–80, ed. et trad. M. Moussa – окрестности Абидоса; Dijkstra 2005, 67–83 – на о. Филы.

<sup>31</sup> Zach. V. Sev. BF19/A19. Ср. Vita SS. Cyri et Ioannis. I. PG 87.3, col. 3696; Soph. Mir. 66.

ями местным клирикам (Zach. V. Sev. BF40/A30–31). Судя по всему, менуфисский храм пользовался изрядной популярностью. В начале V в. его посещали даже не особенно стойкие в вере христиане, надеявшиеся получить исцеление у оракула богини (Суг. Nom. Div. XVIII.2, PG 77, col. 1101–1102<sup>32</sup>; Soph. Laud. 25, PG 87.3, col. 3411–3412). Поклонники этого культа имелись и среди языческих интеллектуалов столицы Египта, к числу которых принадлежал и ятрософист Гессий. Христианский агиограф Захария Митиленский рассказывал о случившемся на его памяти (во второй половине 480-х) паломничестве философа Асклепиодота в менуфисский храм. Он принес жертвы, после чего богиня явилась ему во сне и дала оракул, исполнив который Асклепиодот наконец-то стал отцом (Zach. V. Sev. BF17/A17)<sup>33</sup>. Святилище Исиды прекратило свою деятельность лишь в конце 480-х гг., после погрома, учиненного патриархом Петром Монгом<sup>34</sup>.

Таким образом, останавливаясь ночевать в церквях мученицы Феклы, Косьмы и Дамиана, а также Кира и Иоанна, тайные и явные последователи древних культов воспроизводили хорошо известный им ритуал инкубации. Однако, зачем эти поборники языческой старины, очевидно не верившие в целительную силу христианских святых, в час нужды приходили за божественной помощью в храмы новой веры? Не легче ли было возносить молитвы отеческим богам вдали от любопытных глаз, в тайных святилищах и у домашних алтарей?<sup>35</sup> Что влекло этих «идолопоклонников» в «склепы»<sup>36</sup> галилеян, где их присутствие могло возбудить любопытство более «благочестивых» прихожан?

<sup>32</sup> О достоверности этого источника, см. Vedeshkin 2022, 231–33.

<sup>33</sup> Сам агиограф считал, что ребенок был куплен у одной из жриц (Zach. V. Sev. BF18/A18). Впрочем, александрийские язычники считали, что семье философа помогла «Госпожа» – современник тех событий Дамаский упоминал, что у Асклепиодота родился «богоданный младенец» (Dam. V. Isid. 95C, ed. P. Athanassiadi). Анализ этого анекдота, см. в Frankfurter 2010, 189–91.

<sup>34</sup> Описание гибели святилища в конце 480-х гг. сохранилось в труде очевидца событий Захарии Митиленского. См. Zach. V. Sev. BF35–48/A28–36. Основные работы об этих событиях перечислены в Szabat 2012, 155, п. 1.

<sup>35</sup> О существовании подобных тайных святилищ (об особенностях в частных домах), см. напр.: в Панополе – Bes. V. Shenout. 125–126; Frankfurter 2000b, 141–42; в Афинах – Marin. V. Procl. 36; Frantz, Thompson, Travlos 1988, 43–44; Karivieri 1994; Афонасин, Афонасина 2016, 275; в Карфагене (Maison de la Cachette) – Gauckler 1899; Ennabli 2020, 205–207.

<sup>36</sup> Представление о том, что христианские церкви, особенно те из них, где хранятся мощи мучеников, на самом деле являются не чем иным, как «гробницами»,

Ответ на этот вопрос требует освещения еще одной особенности позднеантичного язычества, а именно сакрализации последователями традиционных культов самих зданий древних святилищ. «Мы обязаны почитать не только изображения богов, но и их храмы, священные участки и алтари... [Мы] почитаем сами камни, из которых сделаны алтари, потому что они посвящены богам, потому что они имеют определенную форму и вид, подходящий для ритуала, для которого они были созданы<sup>37</sup>», – писал император Юлиан в послании к неизвестному жрецу (Jul. Ep. ad. Sacer/BC89b/Ф45<sup>38</sup>). Примечательно, что последователи традиционных культов почитали не только действовавшие святилища, но и некогда разрушенные и оскверненные храмы, число которых в IV–VI вв. постоянно увеличивалось. В рассказе о коринфянце Аристофане Либаний отмечал, что тот был бы рад воздать почести богам и на руинах храма (Lib. Or. XIV.41). Согласно данным Шенуте Атрипского панополитанский язычник Гессий проводил возлияния на руинах сожженного иноками Белого монастыря храма Крона (Shenout. De Iudic. fol. XLI, ed. H. Behlmer, tr. 247 = A26, p. 238, ed. and tr. by D. Brakke, A. Crislip)<sup>39</sup>. В середине V в. александрийские философы-неоплатоники совершали свои ритуалы на руинах уничтоженного в 391 г. Серапеума (John. Ruf. V. Petr. Iber. CP99/R72<sup>40</sup>). Подчас объектами религиозного поклонения язычников становились даже споллии. По сообщению Марка Дьякона, жившие в Газе последователи традиционных культов продолжали считать священными выломанные из храма Зевса-Марны мраморные панели даже спустя десятилетия после того, как само святилище было разрушено епископом Порфирием (Marc. Diac. V. Porph. 76)<sup>41</sup>.

---

было широко распространено среди позднеримских язычников. См., напр.: Jul. Or. VII.228c; Mis. 344a; 357c; C. Gal. 335c; 339e–340a; Lib. Or. XVII.7, LX.5; Eunap. VS. 472.

<sup>37</sup> Προσῆκει δὲ οὐ τὰ τῶν θεῶν μόνον ἀγάλματα προσκυνεῖν, ἀλλὰ καὶ τοὺς ναοὺς καὶ τὰ τεμένη καὶ τοὺς βωμούς... τοὺς μὲν λίθους, ἐξ ὧν οἱ βωμοὶ πεποιήνται, διὰ τὸ καθιερωθῆναι τοῖς θεοῖς ἀγαπήσομεν, ὅτι μορφὴν ἔχουσι καὶ σχῆμα πρέπον εἰς ἣν εἰσι κατεσκευασμένοι λειτουργίαν...

<sup>38</sup> Нумерация писем императора приведена по изд. Ж. Биде и Ф. Кюмона (BC); У. К. Райт (W) и Д. Е. Фурмана (Ф).

<sup>39</sup> О конфликте Шенуте и Гессия, см. Frankfurter 2000a, 129, n. 19; Emmel 2008, 176–77; Geens 2014, 445–48; Brakke, Crislip 2015, 193–99.

<sup>40</sup> Нумерация приводится по изданиям К.Б. Хорн и Р.Р. Феникс (CP), и Р. Раабе (R).

<sup>41</sup> Вслед за П. Пеетерсом (Peeters 1941), ряд исследователей датировали это сочинение не V, но VI и даже VII вв. (MacMullen 1984, 86–89; Cameron, Long, Sherry 1993, 155). Автор этих строк считает убедительными опровержения доводов П. Пеетерса,

Христианские церкви Эг, Селевкии, Константинополя и Менуфиса, на первый взгляд, никак не связаны с языческими храмами. Это впечатление, впрочем, обманчиво. Согласно рассказу селевкийского агиографа, Фекла изгнала Сарпедона из его пещерного храма в Эгах и передала его «бедным и простым людям, которые посвящают себя молитвам» (MT. 1.2, ed. G. Dagron). Из рассказа паломницы Эгерии следует, что уже в конце IV в. рядом с храмом Феклы возник крупный монастырь (Aeg. Itin. 23). Представляется логичным предположить, что, говоря о «бедных и простецках», которые в его времена жили в бывшем святилище Сарпедона, автор «Miracula» подразумевал именно насельников христианской обители, сложившейся вокруг пещерной церкви Феклы. Эта догадка вполне подтверждается данными археологии – в ходе раскопок около пещерной церкви Феклы был обнаружен теменос, а в самой крипте явно изготовленные еще в дохристианские времена колонны дорийского ордера<sup>42</sup>. Иными словами, святилище Феклы, в которой ритор Аретарх совершал ритуал целительной инкубации, скорее всего, располагалось в той же пещере, где некогда действовал оракул полубога.

Точные сведения о времени и месте постройки храма Феклы в Эгах Киликийских не сохранилось. Вместе с тем, по данным Зонары, в середине IV в. колонны, некогда подпиравшие своды местного Асклепейона, были использованы христианами для декорирования одной из местных церквей (Zon. XIII.12.63). Представляется заманчивым предположить, что Зонара говорил именно о храме Феклы. В этом случае посещение Исокасием церкви приобретает смысл – ритор пришел в христианскую церковь с верой в то, что целительная сила божественного лекаря сохранилась в выломанных из его святилища колоннах, подобно тому, как жители Газы считали, что воля Зевса-Марны освящает мраморные панели, некогда висевшие на стенах его храма.

---

представленное Ф. Тромбли, который считал, что в основе сохранившегося варианта «Vita Porphyrii» лежит подвергшийся позднейшей редакторской правке текст первой половины V в. (Trombley 2001, I:246–82).

<sup>42</sup> Hill 1996, 213; Bayliss 2004, 89–90; Renberg 2016, 531, n. 22; Kristensen 2016, 237–39.

Константинопольское святилище Косьмы и Дамиана было построено в V в.<sup>43</sup> у юго-западного берега Золотого рога на некотором отдалении от Влахернской стены<sup>44</sup>. Несмотря на то, что в историографии высказывались различные мнения о конкретном месте расположения Космидиона, согласно основной версии, он стоял на холме, около устья Кидара и Варвизеса<sup>45</sup>. В ходе археологических исследований середины XX в. там были обнаружены остатки сооружений II столетия до н. э., одно из которых было идентифицировано как нимфеон или алтарь<sup>46</sup>. Представляется разумным предположить, что этот алтарь идентичен упомянутому Гесихием Милетским жертвеннику Семестры, рядом с которым в древности стоял храм Кастора и Поллукса (Hesych. Patr. Const. 15.13). Таким образом, Космидион располагался либо в непосредственной близости от храма Диоскуров, либо же на том самом месте, где некогда действовало языческое святилище.

Что касается церкви Евангелистов в Менуфисе, то источники не сохранили информации о месте и обстоятельствах ее постройки. Археологические изыскания также не проясняют ситуацию – поселение ныне находится на дне Абукирского залива. В литературе достаточно часто встречаются сообщения о том, что церковь Евангелистов, где покоились мощи Киры и Иоанна, находилась в здании бывшего египетского храма<sup>47</sup>. Однако, эта гипотеза скорее всего не соответствует истине. Согласно данным Софрония, церковь имела форму октагона (Soph. Mir. 70)<sup>48</sup>, что типично для христианских мучеников, но совершенно нехарактерно для храмовой архитектуры древнего

---

<sup>43</sup> Согласно свидетельству одной из константинопольских патрий, храм был построен магистром оффиций Павлином незадолго до его казни, то есть в конце 430 – начале 440-х гг. (Patr. Const. III.146). Вместе с тем, основываясь на данных Феодана Исповедника, упоминавшего, что ктитором церкви Косьмы и Дамиана была некая Паулина (Theoph. Chron. AM 6203), К. Манго предположил, что его основательницей была мать незадачливого узурпатора Леонтия, а следовательно строительство мученика следует датировать 470–80-е гг. (Mango 1994).

<sup>44</sup> См. Chron. Pasch. AD. 623; 626.

<sup>45</sup> Гипотезы К. Манго и Х. Четинкая, считавших, что Космидион располагался в непосредственной близости от влахернской стены (Mango 1994; Çetinkaya 2018, 133–37), противоречит свидетельству Никифора Григоры, сообщавшего, что святилище находилось в тридцати стадиях (т. е. ок. 5 км) от Влахернского дворца (Nikeph. Greg. Hist. VIII.1.3). Обзор полемики о местоположении храма, см. в Ozaslan 1999, 383; Simeonov 2022, 210.

<sup>46</sup> Eyice 1975, 265.

<sup>47</sup> Athanassiadi 1993, 15; Takács 1995, 125; Neil 2006, 187.

<sup>48</sup> Ср. с изображением церкви Евангелистов на мозаике из Гераша (McKenzie 2008, 247, fig. 143).

Египта и античности. Вместе с тем нельзя исключать вероятности того, что святилище располагалось на месте древнего храма или же было частично собрано из его обломков. Согласно данным Евнапия Сардского, участвовавшие в разрушении храмов близлежащего Канопа монахи оставили на месте лишь фундамент храма и растаскали даже камни, из которых были выстроены языческие святилища (Eunap. VS. 472). Учитывая масштабы, которые приняло церковное строительство при Феофиле<sup>49</sup>, представляется логичным предположить, что добытые таким образом строительные материалы могли использоваться для возведения новых церквей.

Таким образом, Исокасий, Аретарх, Агапий, Гессий и анонимный константинопольский «эллин» совершали обряд инкубации в церквях, стоявших на руинах или сложенные из обломков древних святилищ. Они заявлялись туда не ради помощи христианских святых, но в надежде получить исцеление от своих богов. Суровые эдикты христианских августов, криминализовавшие даже самые невинные проявления языческой религиозности, не позволяли им открыто огласить мотивы посещения святилищ новой веры. Делая вид, что они обращаются к Единому, язычники и криптоязычники на деле возносили мольбы древним богам, а приписывая свои чудесные исцеления христианским святым – в тайне благодарили Сарпедона, Асклепия, Исиду и Диоскуров.

Думается, что эти выводы позволяют иначе посмотреть на сообщение Прокопия о тайном «эллинстве» Иоанна Каппадокийского. Более того, в случае если кесарийский историк наблюдал языческие моления царедворца в храме Св. Софии, то выдвинутые им обвинения против Иоанна Каппадокийского обретают дополнительный вес. Как известно знаменитый собор был построен на месте, где в доконстантиновые времена стоял языческий храм<sup>50</sup>. Более того, выдвигалось предположение, что часть декора юстиниановой Софии являлась свезенными в Константинополь споллями разрушенных святилищ древних богов, в том числе знаменитого храма Артемиды в Эфесе<sup>51</sup>. Таким образом константинопольский собор мог быть «святым местом» не только для христиан, но и для последователей традиционных культов.

В целом, представляется, что религиозная мимикрия и вторичная апроприация культовых зданий чужой веры, позволявшие почитателям отеческих богов отводить от себя подозрения в святотатстве и отправлять древние

---

<sup>49</sup> См. McKenzie 2008, 247.

<sup>50</sup> Ramazanoğlu 1946; Ramazanoğlu 1951.

<sup>51</sup> Foss 1980, 87; Selsvold 2019, 86.

обряды, не опасаясь попасть под действия сурового законодательства, явились дополнительными факторами длительного сохранения языческих верований в христианской империи.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин Е.В., Афонасина А.С. (2016) “Неоплатонический Асклепий,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10, 260–280.
- Ведешкин, М. А. (2016) “Правовой статус язычников и языческих культов в Римской империи IV–VI вв.: законодательство и практика,” *Император Юлиан. Полное собрание творений*, Санкт-Петербург: Квадривиум, 749–91.
- Ведешкин, М. А. (2018) *Языческая оппозиция христианизации Римской империи IV–VI вв.* Санкт-Петербург: Алетейя.
- Ведешкин, М. А. (2019) “«Учителя-душегубы»: образование и апостасия в поздней Римской империи,” *Диалог со временем* 66, 348–63.
- Ведешкин, М. А. (2020) “Ритор Исокасий: портрет позднеантичного учителя и политика,” *Диалог со временем* 73, 293–306.

#### REFERENCES

- Allen, P. (2009) *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy: The Synodical Letter and Other Documents*. New York: Oxford University Press.
- Athanassiadi, P. (1993) “Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius,” *The Journal of Hellenic Studies* 113, 1–29.
- Bayliss, R. (2004) *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*. Oxford: British Archaeological Reports.
- Bonner, G. (2002) *St Augustine of Hippo: Life and Controversies*. Norwich: Canterbury Press Norwich.
- Brakke, D., Crislip A. (2015) *Selected Discourses of Shenoute the Great: Community, Theology, and Social Conflict in Late Antique Egypt*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Cameron, A. (2007) “Poets and pagans in Byzantine Egypt,” *Egypt in the Byzantine World, 300–700*, ed. by R. Bagnall, Cambridge: Cambridge University Press, 21–46.
- Cameron, Al., Long J., Lee S. (1993) *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press.
- Cameron, Av., Hall, S. (1999) *Eusebius. Life of Constantine*. Clarendon Ancient History Series. Oxford: Oxford University Press.
- Çetinkaya, H. (2018) “The Kosmidion of Constantinople,” *Life Is Short, Art Long: The Art of Healing in Byzantium. New Perspectives*, ed. by G. Tanman, B. Pitarakis, Istanbul: Istanbul Arastirmalari Enstitüsü, 127–37.

- Chuvin, Pierre. (1990) *A Chronicle of the Last Pagans*. Book of the Month Club. London: Harvard University Press.
- Constantelos, D. J. (1964) "Paganism and the State in the Age of Justinian," *The Catholic Historical Review* 50 (3), 372–80.
- Corcoran, S. (2015) "From Unholy Madness to Right-mindedness: Or How to Legislate for Religious Conformity from Decius to Justinian," *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*, ed. by A. Papaconstantinou, N. McLynn, D. Schwartz, Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 67–94.
- Cribiore, R. (2013) *Libanius the Sophist: Rhetoric, Reality, and Religion in the Fourth Century*. Ithaca: Cornell University Press.
- Csepregi, I. (2015) "Christian Transformation of Pagan Cult Places: The Case of Aegae, Cilicia," *Continuity and Destruction in the Greek East: the Transformation of Monumental Space from the Hellenistic Period to Late Antiquity*, ed. by S. Chandrasekaran, A. Kouremenos, Oxford, UK: British Archaeological Reports Ltd., 49–57.
- Dagron, G. (1978) *Vie et miracles de sainte Thècle*. Bruxelles: Société des Bollandistes.
- Deubner, L. (1900) *De incubatione capita quattuor*. Lipsiae: Teubner.
- Dijkstra, J. (2005) *Religious Encounters on the Southern Egyptian Frontier in Late Antiquity (AD 298-642)*. Proefschrift. Groningen: Rijksuniversiteit Groningen.
- Efthymiadis, S. (1999) "Greek Byzantine Collections of Miracles: A Chronological and Bibliographical Survey," *Symbolae Osloenses* 74 (1), 195–211.
- Emmel, S. (2008) "Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt: Rhetoric and Reality," *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, ed. by J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter, Leiden; Boston: Brill, 161–201.
- Ennabli A. (2020) *Carthage: les travaux et les jours recherches et découvertes, 1831-2016*. Paris: CNRS éditions.
- Evans, J. A. (2011) *The Power Game in Byzantium: Antonina and the Empress Theodora*. London; New York: Continuum.
- Eyice, S. (1975) "Tarihde Haliç," *Tarihde Haliç - Haliç Sempozyumu 10-11 Aralık 1975*. Istanbul: İstambul Teknik Ünoversiteti, 264–307.
- Foss, C. (1980) *Ephesus after Antiquity: A Late Antique, Byzantine and Turkish City*. Cambridge; New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Frankfurter, D. (2000a). "«Things Unbefitting Christians»: Violence and Christianization in Fifth-Century Panopolis," *Journal of Early Christian Studies* 8 (2), 273–95.
- Frankfurter, D. (2000b) *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. 2-е изд. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Frankfurter, D. (2010) "The Consequences of Hellenism in Late Antique Egypt: Religious Worlds and Actors," *Archiv für Religionsgeschichte* 2 (1), 162–94.
- Frantz A., Thompson H. A., Travlos J. (1988) "Late Antiquity: A.D. 267-700," *The Athenian Agora* 24, iii–156.
- Gagos, T., Caldwell R.C. (2007) "Beyond the Rock: Petra in the Sixth Century CE in the Light of the Papyri," *Crossing Jordan: North American Contributions to the Archaeology of Jordan*, ed. by T.E. Levy, P.M.M. Daviau, R.W. Yonker, London: Routledge, 427–33.

- Gartrell, A. C. H. 2021. *The Cult of Castor and Pollux in Ancient Rome: Myth, Ritual, and Society*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Gauckler P. (1899) "Découvertes à Carthage," *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 43, 156–165.
- Geens, K. 2014. *Panopolis, a Nome Capital in Egypt in the Roman and Byzantine Period (ca. AD 200-600)*. Leuven: Trismegistos Online Publications.
- Greatrex, G. (2023) *Procopius of Caesarea: The Persian Wars: A Historical Commentary*. Cambridge, UK; New York, NY, USA Port Melbourne, VIC, Australia New Delhi, India Singapore: Cambridge University Press.
- Haas, C. (1997) *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Hahn, J. (2008) "The Conversion of the Cult Statues: The Destruction of the Serapeum 392 A.D. and the Transformation of Alexandria into the «Christ-Loving» City," *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, ed. by J. Hahn, S.E. Emmel, U. Gotter, Leiden: Brill, 336–67.
- Hamilton, M. (1906) *Incubation, or, The Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*. London: St. Andrews: W.C. Henderson & Son; London: Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent&Co.
- Hebblewhite, M. (2020) *Theodosius and the Limits of Empire*. London New York: Routledge.
- Hill, S. (1996) *The Early Byzantine Churches of Cilicia and Isauria*. Aldershot England; Brookfield, Vt., USA: Variorum.
- Irmscher J. (1981) "Paganismus im Justinianischen Reich," *Klio* 63, 683–688.
- Johnson, S. F. (2006) *The Life and Miracles of Thekla: A Literary Study*. Washington, DC: Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Kaplow, L. (2005) "Religious and Intercommunal Violence in Alexandria in the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> centuries CE," *The McGill Journal of Classical Studies* IV, 2–26.
- Karivieri, A. (1994) "The House of Proclus; on the Southern Slope of the Acropolis: A Contribution," *Post-Herulian Athens: Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens*, ed. by P. Castrén, Helsinki: Suomen Ateenan-instituutin säätiö, 115–39.
- Kaysers, F. (1992) "Oreilles et couronnes. À propos des cultes de Canope," *BIFAO* 91, 200–217.
- Kristensen, T. M. (2016) "Landscape, Space, and Presence in the Cult of Thekla at Meriamlik," *Journal of Early Christian Studies* 24 (2), 229–63.
- Liebeschuetz, J. H. W. G. (1972) *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Maas, M. (1992) *John Lydus and the Roman Past. Antiquarianism and Politics in the age of Justinian*. London; New York: Routledge.
- MacKay, T. (1990) "The Major Sanctuaries of Pamphylia and Cilicia," *ANRW* 18.3, 2045–2129.
- MacMullen, R. (1984) *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*. New Haven; London: Yale University Press.
- Mango, C. A. (1994) "On the Cult of Saints Cosmas and Damian at Constantinople," *Θυμίαμα. Στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα*, Athens: Μουσείο Μπενάκη, 189–92.

- Matthews, J. F. (1967) "A Pious Supporter of Theodosius I: Maternus Cynegius and His Family," *The Journal of Theological Studies* 18 (2), 438–46.
- Matthews, J. F. (1990) *Western Aristocracies and Imperial Court, AD 364–425*. New York: Oxford University Press.
- McKenzie, J. (2008) *The Architecture of Alexandria and Egypt 300 B.C. – A.D. 700*. Hong Kong: Yale University Press.
- Neil, B. (2006) "The Miracles of Saints Cyrus and John: The Greek Text and Its Transmission," *Journal of the Australian Early Medieval Association* 2, 183–93.
- Nissen, C. (2001) "Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos," *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique* 14, 111–31.
- Ozaslan, N. (1999) "From the Shrine of Cosmidion to the Shrine of Eyup Ensari," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 40 (4), 379–99.
- Pazdernik, C. F. (2020) "Breaking Silence in the Historiography of Procopius of Caesarea," *Byzantinische Zeitschrift* 113 (3), 981–1024.
- Peeters, P. (1941) "La vie géorgienne de Porphyre de Gaza," *Analecta Bollandiana* 59, 65–216.
- Ramazanoğlu, M. (1946) *Sentiren ve Ayasofyalar manzumesi: L'emsemble Ste Irène et les diverses Ste Sophie*. Istanbul: Universite Matbaası.
- Ramazanoğlu, M. (1951) "Neue Forschungen zur Architekturgeschichte der Irenenkirche und des Complexes der Sophienkirche," *Actes du VIe Congrès International des Etudes Byzantines*, Paris: École des hautes études, II:347–57.
- Renberg, Gil H. (2016) *Where Dreams May Come: Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*. Leiden; Boston: Brill.
- Robert, L. (1973) "De Cilicie à Messine et à Plymouth, avec deux inscriptions grecques errantes," *Journal des Savants* 3 (1), 161–211.
- Roggo, S. (2022) *The Conflict over the Patriarchate of Constantinople under Eutychios and John Scholastikos (552-582) and Its Impact on Imperial Religious Policy*. PhD Thesis, Cambridge: University of Cambridge.
- Russell, N. (2006) *Theophilus of Alexandria*. New York: Routledge.
- Scott, R. D. (2013) "The Treatment of Religion in Sixth-Century Byzantine Historians and Some Questions of Religious Affiliation," *Between Personal and Institutional Religion*, ed. by B. Bitton-Ashkelony, L. Perrone, Turnhout: Brepols Publishers, 195–225.
- Selsvold, I. (2019) *Pagan Pasts, Christian Futures: Memory Manipulation and Christianisation in the Cities of Western Asia Minor*. PhD Thesis. Gothenburg: University of Gothenburg.
- Simeonov, G. (2022) "The Moorings at Kosmidion," *The Byzantine Harbours of Constantinople*, ed. by F. Daim, E. Kislinger, Mainz; Frankfurt: Schnell & Steiner, 209–22.
- Smith, J. H. (1976) *The Death of Classical Paganism*. New York: Scribner.
- Szabat, E. (2012) "The «Great Persecutions» of Pagans in the 5th Century Alexandria," *Palamedes* 7, 155–76.
- Takács, S. A. (1995) *Isis and Sarapis in the Roman World*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Talbot, A.-M. (2009) "Literature. Hagiography," *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, ed. by E. Jeffreys, J. Haldon, R. Cormack, Oxford: Oxford University Press, 862–71.

- Trombley, F. R. (2001) *Hellenic Religion and Christianization*, c. 370-529. 2 vol. Boston; Leiden: Brill.
- Vedeshkin, M. A. (2022) "The Date of Eunapius' Vitae Sophistarum and the Establishment of the Martyr Cult in Menouthis," *Antichthon* 56: 226–35.
- Vidman, L. (1969) *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapicae*. Berolini: de Gruyter.
- Watts, E. J. (2009) "The Enduring Legacy of the Iatrosophist Gessius," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 49 (1), 113–33.
- Westerink, L. G. (1985) *Stephanus of Athens: Commentary on Hippocrates' Aphorsims – Sections I–II*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Wipszycka, E. (1988) "La christianisation de l'Égypte aux IV e -VI e siècles. Aspects sociaux et ethniques," *Aegyptus* 68 (1/2), 117–65.

*References in Russian:*

- Afonasin E.V., Afonasina A.S. (2016) "Neoplatonicheskij Asklepij," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10, 260–280.
- Vedeshkin, M. A. (2016) "Pravovoj status yazychnikov i yazycheskikh kul'tov v Rimskoj imperii IV–VI vv.: zakonodatel'stvo i praktika," *Imperator Yulian. Polnoe sobranie tvorenij*. St. Petersburg: Kvadrivium, 749–91.
- Vedeshkin, M. A. (2018) *Yazycheskaya oppoziciya hristianizacii Rimskoj imperii IV–VI vv.* St. Petersburg: Aletejya.
- Vedeshkin, M. A. (2019) "«Uchitelya-dusheguby»: obrazovanie i apostasiya v pozdnej Rimskoj imperii," *Dialog so vremenem* 66, 348–63.
- Vedeshkin, M. A. (2020) "Ritor Isokasij: portret pozdneantichnogo uchitelya i politika," *Dialog so vremenem* 73, 293–306.

# ДРУГАЯ ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ГЕОГРАФИИ?

Д. А. ЩЕГЛОВ

Независимый исследователь, Санкт-Петербург  
shcheglov@yandex.ru

---

DMITRY A. SHCHEGLOV

Independent researcher, St. Petersburg

A DIFFERENT HISTORY OF ANCIENT GEOGRAPHY?

**ABSTRACT.** The article aims to assess the extent to which our understanding of the history of ancient geography (defined as a list of authors who contributed to it) is shaped by extant sources, and how different this history could have appeared, if we account for their limitations and selectivity? Consequently, an analysis of sources and references to authors of lost works yields divergent outcomes. Source analysis demonstrates that our knowledge of ancient geography is largely conditioned by random factors and thus must have significantly differed from its ancient perception. Conversely, citation analysis reveals that we know the majority of geographers who were famous in antiquity. This divergence can be explained, in part, by the tendency to cite the famous authors instead of those whose information was actually used. Comparing historiographic lists of geographers from different sources reveals more discrepancies than similarities between them, indicating that its version from our primary sources (Eratosthenes, Strabo, Stephanus of Byzantium) lacks widespread support. However, a consistent pattern emerges: the primary sources tend to draw upon the most famous authors and vice versa. A kind of “stress test” allows us to assess how sensitive our knowledge of the prominent geographers is to the loss of individual sources and, conversely, how many more geographers could have been included among them if better represented by sources. The overall conclusion is that alterations to our source pool would significantly impact our evaluations of most geographers but have minimal effect on their total number. Lastly, it is argued that the period in the history of geography from Strabo to Ptolemy lies in our “blind spot,” being the least illuminated by sources yet concealing some crucial missing links.

**KEYWORDS:** history of geography, ancient geography, ancient science.

Благодарности: автор признателен А.В. Азовцеву за помощь в статистической обработке данных о численности античных географов.

---

Как известно, есть известные известные – вещи, которые мы знаем, что знаем. Также известно, что есть известные неизвестные, т.е. мы знаем, что некоторых вещей мы не знаем. Но есть также неизвестные неизвестные – о которых мы не знаем, что мы их не знаем. И ... именно последняя категория склонна создавать трудности.<sup>1</sup>

*Дональд Рамсфелд*

### 1. Проблематика, методология и структура исследования

Современные изложения истории античной географии – это преимущественно истории немногочисленных «звёзд», т.е. самых известных фигур, выстроенных в последовательное повествование.<sup>2</sup> Такими «звёздами» являются авторы единственных двух дошедших до нас «полноценных географических трудов» – Страбон и Птолемей,<sup>3</sup> всего 4–6 «больших географов» (*geographi majores*), чьи сочинения сохранились – те же Страбон, Птолемей, Стефан Византийский, Плиний (книги III–VI) и, с оговорками, Помпоний Мела и Павсаний,<sup>4</sup> а также ещё 20–30 авторов и источников, которых нельзя

<sup>1</sup> “...as we know, there are known knowns; there are things we know we know. We also know there are known unknowns; that is to say we know there are some things we do not know. But there are also unknown unknowns—the ones we don't know we don't know. And ... it is the latter category that tend to be the difficult ones,” см. Rumsfeld 2002.

<sup>2</sup> Например: Hübner 2000; Bianchetti 2008; Molina Marín 2010; Dueck 2012; Bianchetti, Cataudella, Gehrke 2015; Roller 2015; соответствующие главы в Keyser, Scarborough 2018.

<sup>3</sup> По определению Ревия Нетца: Netz 2017, 394, note 46: “in general, among ancient genres, geography is more lost than most. Many works – many of which, anonymous – survive from the genres of the periplous or the itinerary; typically, the barest compilations of land or sea distances along a route. They form not so much geographical treatises as geographical datasets. Only two fully-fledged geographical treatises survive: by Strabo, and by Ptolemy.”

<sup>4</sup> Карл Мюллер (Müller 1855, i) выделял тройку «больших» греческих географов – явно выбивающихся из ряда остальных, составляющих корпус «малых географов»: Страбон, Птолемей и Стефан Византийский. Другие добавляли к ним Павсания (Daunou 1842, 348; Baumstark 1844, 717; d’Avezac 1856, 7, 71), хотя очевидно, что географом его можно назвать только с натяжкой. По аналогии выделяли тройку «больших» римских географов (d’Avezac 1856, 7–8, 71–72): Плиний, Помпоний Мела и Тацит («Германия»). Однако из них только Плиний по информативности сравним с «большими» греческими географами, тогда как Мела стоит, скорее, в одном ряду с Псевдо-Скимном и Дионисием Периегетом, а Тацит – важнейший источник, но, скорее, по этнографии.

не упомянуть (Гекатей, Геродот, Эратосфен и т.д.). За рамками такой истории остаётся, с одной стороны, то, что общее число авторов и источников, связанных с античной географией, почти в 10 раз больше – 200–250. С другой стороны – то, что львиная доля наших знаний об этих авторах определяется горсткой ключевых источников (максимум 15, см. ниже). Шагом к лучшему пониманию истории античной географии была бы попытка не дополнения и исправления, но перехода от «линейной» к «объёмной» картине – такой, которая бы учитывала ещё два «измерения»: показывающие, (1) в каком соотношении «звёзды» стояли к совокупности прочих авторов, и (2) в какой мере и каким образом наши знания об этом обусловлены особенностями источников. Здесь главные для нас вопросы: что в наших знаниях об античных географах можно считать достаточно надёжным, не зависящим от превратностей рукописной традиции, а что, напротив, результатом случайности, определившей, какие тексты сохранились? Какова вероятность того, что какие-то важные имена оказались нам неизвестны, а известные неверно оценены?<sup>5</sup> В конечном счёте, если бы корпус источников оказался иным, насколько иной могла бы предстать перед нами и вся история античной географии?<sup>6</sup>

Знакомство с наследием античности всегда оставляет двойственное впечатление. С одной стороны, тщательность, с которой каждое свидетельство изучено за многие века, убеждает, что новейшие исследования дают лучшее из возможных отображений исторической действительности, которое едва ли удастся существенно дополнить или исправить. С другой стороны, поражает то, как мало сохранилось, и насколько поэтому шатки основания наших представлений об утраченном.<sup>7</sup>

Большинство дискуссий вокруг античности в основе своей обусловлены, так или иначе, недостаточностью наших знаний. Исследователь античности ограничен информационным пузырьком сохранившихся источников и часто вынужден изучать не то, что ему хотелось или следовало бы, а то, что источники позволяют. Тем не менее, исследователь всегда имеет некие имплицитные предположения об объёме и содержании того, что осталось за пределами

---

<sup>5</sup> Например, Марин Тирский, один из самых значимых географов, известен нам только из Птолемея. Сколько ещё таких Маринов могли остаться неизвестными?

<sup>6</sup> Например, в стандартном рассказе об античной географии главные роли наверняка будут играть Эратосфен, Страбон и Птолемей. Возможно ли, что при ином составе источников главную тройку составили бы, скажем, Дикеарх, Артемидор и Марин? А почти никому из читателей не знакомые Клеон, Скимн и Серапион?

<sup>7</sup> Например, Страбон был почти неизвестен до Маркиана и Стефана Византийского (V–VI вв.), но для нас стал главным источником.

этого пузыря, что неизбежно влияет на его оценку известных фактов. Варианты того, какую точку зрения он может принять, в пределе сводятся к дилемме: либо (1) сколь бы значительны ни были потери среди источников, основные вехи, имена, произведения, идеи и т.п. нам известны; либо (2) потери таковы, что картина, рисуемая нам источниками, может столь же значительно отличаться от той, какая была доступна их современникам.

Дефицит информации часто приводит к необходимости согласовать конфликтующие свидетельства, что сводится к дилемме: сведения какого источника предпочесть – более обстоятельного и потому считающегося надёжным или же того, который не вызывает такого доверия, потому что более обстоятельные сочинения, на которые он опирался, оказались утрачены? Применительно к отдельным источникам этот вопрос оборачивается вариантом «дилеммы Евтифрона»: источник ли дошёл до нас в силу своей значимости, или мы считаем его значимым только потому, что ему посчастливилось сохраниться?<sup>8</sup> Попытка заглянуть за рамки ограничений, налагаемых дефицитом информации, и проложить оптимальный курс между отмеченными крайностями вынуждена балансировать между банальностью, т.е. повторением известных фактов и основанных на них очевидных наблюдений, и рискованными предположениями. Успешным можно считать тот результат, который даст более строго определённое наполнение неизбежной констатации того, что «большая часть сведений утрачена», но «самое важное нам известно».

Прежде чем рассуждать, насколько иной могла быть история античной географии, и строить предположения о том, чего мы не знаем, необходима краткая опись того, что известно: Какую литературу можно считать географической? (раздел 2) Какие источники дошли, какие географы известны, и сколько их? Как те и другие группируются по содержанию и ранжируются по значению? (разделы 3 и 4) Какие источники рассказывают об истории географии, и каких авторов они в неё включают? (раздел 6) Наконец, кого из авторов нельзя не упомянуть в современном рассказе об античной географии, а кого можно опустить (разделы 10–12)?

Подход, используемый далее для построения более «объёмной» истории географии, если сформулировать в общем виде, состоит в том, чтобы рассмотреть её через сопоставление двух, отмеченных выше, составляющих

---

<sup>8</sup> Та же критическая нехватка информации ответственна и за обратную тенденцию, присущую тому направлению в довоенной историографии, которое сегодня собирательно обозначается термином *Quellenforschung*. Отталкиваясь от того, что большинство наиболее значимых сочинений оказались утрачены, исследователи, принадлежавшие к этому направлению, были склонны считать дошедшие сочинения во всём вторичными относительно утраченных.

наших знаний: лучше отражённых в «более обстоятельных» источниках и потому считающихся более надёжными, и хуже отражённых, часто в менее надёжных источниках и потому обычно остающихся на втором плане. Соотношение между этими составляющими может рассматриваться как прокси-мера репрезентативности наших знаний: того, насколько история географии, доступная современникам, могла отличаться от известной нам. Сопоставление проводится по ряду критериев:

<i>Критерий</i>	<i>Лучше отражённое в источниках</i>	<i>Хуже отражённое</i>
Определение географической литературы	Строгое формальное – жанры, составляющие «ядро» географической литературы: Περίοδος γῆς, Περιήγησις, Περίπλους, Περί λιμένων, itineraium, Σταθμοί, Σταδιασμός, Γεωγραφία, Χωρογραφία, Κοσμογραφία, Περί τοῦ Ὀκεανοῦ	Широкое фактическое – любые работы, служившие географическими источниками: Περί νήσων, Περί ποταμῶν, Περί τοῦ Νεῖλου, близкие географии исторические, парадоксо- и этнографические, антикварные и др. сочинения
Сохранность работ	Источники («известные известные»)	Фрагменты («известные неизвестные»)
Списки значимых географов	В опорных источниках: Агафемер, Страбон, Стефан	Во вспомогательных источниках: Агафархид, Псевдо-Скимн, Плиний, Авиен, Маркиан и др.
Рейтинг цитируемости	«Звёзды» – наиболее часто упоминаемые авторы	Упомянутые в 1–2 источниках
Ранжирование по значению	Фигуры первого ряда – те, которых нельзя не упомянуть	«Скамья запасных» – малоизвестные авторы, обычно остающиеся в тени

**Таблица 1.** Разделение античных авторов на группы более значимых и менее значимых для истории географии.

Для решения поставленной задачи используются следующие подходы:

(1) Оценка репрезентативности корпуса источников как выборки из общей совокупности географической литературы через их сравнение, а также через своего рода «стресс-тест», т.е. выявление источников, которые можно

считать сохранившимися «случайно» (в единственной рукописи) или же нельзя считать показательными (раздел 5);

(2) Сравнение списков наиболее значимых географов из разных источников позволяет оценить относительную репрезентативность каждого из них, определить, насколько общепринятыми были их оценки отдельных авторов и предположить, сколько ещё авторов могли остаться нам неизвестными (разделы 6–7);

(3) Распределение авторов по числу упоминаний, с учётом соотношения между его «головой» и «хвостом», также позволяет косвенно оценить, сколько их могло остаться недооценёнными или вовсе незамеченными (раздел 9);

(4) Оценка зависимости наших знаний о географах «первого ряда» от имеющихся источников через «стресс-тест», т.е. выявление того, насколько знания о них чувствительны к утрате отдельных источников (раздел 11), а также через анализ того, кто из менее известных географов имел шанс попасть в первый ряд, если бы им более повезло с источниками (раздел 12);

(5) Выявление в наших знаниях об истории географии «слепых зон», обусловленных нехваткой источников, рассказывающих о ней, а также поиск следов того, что в этих «слепых зонах» могут быть скрыты некие пропущенные звенья (раздел 13), в частности, того, что некоторые источники опирались на неизвестные нам географические работы (раздел 14).

## 2. Определение географии

Прежде всего, следует определить критерии, по которым авторы и произведения могут быть отнесены к «географии». Источники не дают удовлетворительного определения. Собираательно его можно сформулировать следующим образом: география – это описание, прежде всего, пространственного расположения всего, что можно изобразить на карте, и во вторую очередь – самих этих объектов.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Удобный список того, что относится к географии, даёт Плиний, характеризуя содержание своих книг III–VI: «местоположение, племена, моря, города, порты, горы, реки, измерения, народы, которые есть или были» (*situs, gentes, maria, oppida, portus, montes, flumina, mensurae, populi qui sunt aut fuerunt*). Похожим образом определяют содержание своих сочинений: Псевдо-Скимн (67–90: «колоний основание ... описание ... рек великих – где и как текут они ... материков расположение ... грады эллинов ... народы варваров, иль полуварваров, или кочевников ... как живут, каким законом правятся ... гавани удобные; всех островов ... Да попросту всех мест ...

Возможны два подхода к определению произведений как географических. Формально жанровая принадлежность определяется уже заглавием.<sup>10</sup> Фактически же к географии следует отнести всё, что к ней относят источники, даже если с современных позиций мы бы с ними не согласились.<sup>11</sup> Формально ядром античной географической литературы можно считать следующие жанры.

Древнейшая география представлена тремя жанрами с приставкой *περί-* в заглавии: *Περίοδος γῆς* / «обход земли», *Περίήγησις* / перизгеса (букв. «проводник» или «путеводитель»), *Περίπλους* / перипл (букв. «обплытие» или «плавание вокруг» моря вдоль побережья); к периплам примыкали сочинения *Περί*

---

изложение», пер. И.Е. Сурикова; см. Суриков, Габелко 2022, 91–92), Дионисий Перизгет (1–3: «Начиная воспевать сушу и широкое море, реки и города, и бесчисленные народы, я [прежде всего] упомяну глубокотекущий Океан...», пер. Е.В. Илюшечкиной, см. Илюшечкина 2005, 223; ἀρχόμενος γαίαν τε καὶ εὐρέα πόντον ἀείδειν καὶ ποταμούς πτόλιάς τε καὶ ἀνδρῶν ἄκριτα φύλα, μνήσομαι Ὠκεανοῖο βαθυρρόου) и Гонорий (50: «В космографии же во всем мире насчитывается 25 морей, 51 остров, 30 знаменитых гор, 55 провинций, 219 городов, 55 рек, 90 племен», пер. А.В. Подосинова, см. Подосинов 2002, 129; *Sunt enim per orbem totum terrae cosmographiae maria XXV, insulae LI, montes famosi XXX, provinciae LV, oppida CCXVIII, flumina LV, gentes XC*). Близкое определение даёт Птолемей (*Geogr.* 1.1.1): «География есть воспроизведение посредством чертежа всей ныне известной части земли со всем, что в целом с ней связано. Она отличается от хорографии тем, что последняя, как отдельная дисциплина, рассматривает местности в разных частях [земли] каждую по отдельности и саму по себе, приводя в своих описаниях почти всё вплоть до таких попадающихся мелочей, как, например, гавани, селения, округа, притоки главных рек и т.п. Суть же географии в том, чтобы показать известную землю единой и непрерывной, её природу и положение только вплоть до общих и самых всеобъемлющих очертаний, связанных с ней, таких, как заливы, большие города, наиболее достойные упоминания народы, реки и остальное, наиболее достопримечательное в каждом роде» (пер. С.А. Апта с изменениями, см. Боднарский 1953, 287–288). При этом Птолемей впервые чётко разделяет географию и хорографию, которые у его предшественников были пересекающимися понятиями; см. Simon 2014.

<sup>10</sup> О жанрах географической литературы см. Marcotte 2000, LV–LXII; Dueck 2012, 6–10. Разумеется, привычные нам заглавия появляются только в эпоху эллинизма, а для ранних работ носят условный характер и отражают, прежде всего, их восприятие читателями; см. Dan *et al.* 2016, 575.

<sup>11</sup> Так, многие авторы начинали историю географии с Гомера, а в ряду наиболее значимых для неё имён называли поэтов (Гесиода), логографов (Гелланика, Дамаста), историков (Геродота, Тимея, Лика и т.д.), философов (Парменида, Демокрита, Аристотеля), грамматиков и комментаторов Гомера (Каллимаха, Деметрия Скепсийского, Кратеса, Аполлодора Афинского).

λιμένων / «О гаванях».<sup>12</sup> На практике эти жанры не имели чётких границ, так что одно и то же сочинение разные источники часто называли и «периодом», и периегесой, и периплом. Не менее древней и основополагающей формой следует признать сухопутный эквивалент перипла, известный под римским термином *itinerarium* (греческий аналог Σταθμοί / «Стоянки», т.е. описание пути по суше).<sup>13</sup> Термин Σταδιασμός / «Стадиасм» (т.е. измерения расстояний в стадиях, в наши дни сказали бы «километраж») мог обозначать как периплы, так и итинерарии.<sup>14</sup> В эллинистическую и римскую эпохи такими же основополагающими становятся три новых жанра с корнем -γραφ- в основе: Γεωγραφία (или производные), Χωρογραφία, Κοσμογραφία.<sup>15</sup> Также к географам следует отнести путешественников (или полководцев) и всех, кто связан с созданием карт, как бы их работы ни назывались.<sup>16</sup>

С оговорками к географическим можно отнести сочинения *Περὶ νήσων* (или *Νησιωτικά*) / «Об островах» и *Περὶ ποταμῶν* / «О реках», по строению представляющие собой каталог, а по содержанию близкие к парадоксо- и мифографии.<sup>17</sup> Особняком стоят ещё две группы работ, посвящённых отдельным

<sup>12</sup> В одну группу с периплами следует отнести однокоренные *ἀνάπλους*, *παράπλους* и *διάπλους*; подробнее: Defaux 2017, 225–226.

<sup>13</sup> Например: Геродот (5.52), Ктесий (*BNJ* 688 F 33), Ксенофонт «Анабасис», бематисты Александра Аминта (*BNJ* 122) и Бетон (*BNJ* 119), Исидор Харакский (*BNJ* 781).

<sup>14</sup> Перипл – «Стадиасм Великого моря»; итинерарии – эпиграфический памятник Стадиасм из Патары, а также стадиасмы Азии и Европы Гермогена из Смирны (*BNJ* 1775).

<sup>15</sup> Термин *γεωγραφία* впервые встречается у Эратосфена и, возможно, им же и был изобретён. Термин *χωρογραφία* впервые упоминается Полибием (34.1.5) и, возможно, им и придуман как антитеза географии. *Κοσμογραφία* становится частым названием географических сочинений уже в позднеримскую эпоху: сохранились «Космографии» Гонория, Псевдо-Этика и Равеннского анонима; краткую историю термина см. Gagné 2021, 29–30. Диоген Лаэртский (9.46) приписывает труд с таким названием Демокриту, но надёжность этого свидетельства небесспорна. Самый ранний пример того, как географическое описание мира встраивается в изложение устройства всего космоса, даёт трактат *Περὶ κόσμου* Псевдо-Аристотеля.

<sup>16</sup> В частности, термины *περίοδος*, *περιήγησις*, *γεωγραφία* и *χωρογραφία* нередко могли обозначать карты; см. Arnaud 1990, 3–23. Прочие термины для карт: *πίναξ*, *περίμετρον*, *σχῆμα*, *forma*, *tabula*, *sphaera*; см. Dilke 1985, 196–197.

<sup>17</sup> Дошли трактаты Псевдо-Плутарха и Вибия Секвестра о реках, упоминаемых у римских поэтов; издания: Müller 1861, 637–665; Riese 1878, 145–159. Псевдо-Плутарх пестрит ссылками на, вероятно, вымышленные сочинения несуществующих авторов, тем самым, вероятно, пародируя учёные труды подобного жанра. Авторы, писавшие об островах, составляют самую многочисленную группу среди источников

вопросам: *Περὶ τοῦ Ὠκεανοῦ* / «Об Океане» (т.е. о приливах/отливах)<sup>18</sup> и *Περὶ τοῦ Νείλου* / «О Ниле» (или *Περὶ τῆς τοῦ Νείλου ἀναβάσεως [ἀναδόσεως]* / «О разливах Нила»)<sup>19</sup>.

Отчасти, иногда большей частью, географическими считаются сочинения об отдельных народах и странах, особенно о далёких: либо с суффиксом -κ- в заглавии (*Ἰνδικά* и т.п.) либо с предлогом *περὶ* (*Περὶ Ὑπερβορέων* и т.п.), хотя судить о соотношении в них географических, исторических и иных элементов обычно затруднительно. На каждое сочинение, обычно классифицируемое как географическое (*Ἰνδικά*, *Αἰθιοπικά*, *Ἀραβικά*, *Σκυθικά*, отчасти *Λιβυκά*, *Σικελικά*, *Παρθικά*), приходится в разы больше работ о менее экзотических странах, которые, скорее всего, также содержали географические сведения (наряду с историческими, этно-, мифо-, парадоксографическими и антикварными). Большая часть такой литературы заносится или, вслед за Феликсом Якоби, в категорию “*Geschichte von Städten und Völkern (Horographie und Ethnographie)*,” или в “*Regional and Local History*.”<sup>20</sup>

Фактически же географическая литература всегда имела размытые границы: прежде всего, со стороны истории (в частности, сочинений *Κτίσεις* / «Основания [городов]»), а также – этнографии (*Νόμιμα βαρβαρικά* / «Варварские обычаи»), парадоксографии и антикварных штудий, филологии (особенно – комментирования Гомера и других знаменитых поэтов) и философии (физики, как её части; сюда относятся, в частности, метеорологика и трактаты «О ветре»)<sup>21</sup>. Все эти сочинения можно считать «периферией» географической литературы.

Соотношение между ядром географической литературы в строгом формальном смысле и её фактической периферией можно приблизительно оценить, подсчитав их доли среди как вообще всех известных античных авторов,

---

Плиния в III–VI книгах: из 76 греческих авторов, указанных им в книге I, 16 известны только в связи с островами, ещё 16 цитируются Плинием в связи с островами.

<sup>18</sup> Известны три таких работы: Пифея, Посидония и Афинодора. Правда, сочинения Пифея и Посидония содержали и более пространные географические описания и в некоторых источниках считаются периплами.

<sup>19</sup> Дошли приписываемый Аристотелю трактат «О разливах Нила» (*BNJ* 646), а также книга IV «Вопросов о природе» Сенеки. В них дан ряд ссылок на ранних авторов, в том числе, неизвестных из других источников.

<sup>20</sup> Thomas 2019, 417–445.

<sup>21</sup> Engels 2007a, 541; Nicolai 2015. Теме переплетения истории и географии посвящена монография Clarke 1999. Об «этнографической литературе»: Jacoby 1909. Определение антикварной литературы: Momigliano 1990, 54–59.

так и, в частности, среди цитируемых в главных источниках. Всего «географов» в терминологически строгом смысле удаётся насчитать лишь 14,<sup>22</sup> ещё 10 авторов или источников определяются как «хорографы»,<sup>23</sup> 11 – «периоды», 20 – «перизегесы», а в сумме – 56 (одни и те же могут попадать в несколько групп; см. приложение 1). Самыми же многочисленными группами оказываются путешественники, периплографы и историки – 52, 49 и 48 имён или названий.<sup>24</sup> В наших главных источниках к числу географов (в строгом смысле, без учёта историков) можно отнести: у Страбона 26–33 из 120 прозаиков (считая и двух поэтов: Аристея и Александра Лихна), у Плиния 30–33 из 81 упомянутого в III–VI книгах и указателях источников к ним, у Стефана Византийского 33–43 из (приблизительно) 230 прозаиков (тогда как историков насчитывается 110), но при этом на них приходится 30–43% всех ссылок.<sup>25</sup> Конечно, во всех таких подсчётах неизбежно приходится смешивать апельсины с яблоками, а спорные оценки отдельных авторов – это, скорее, правило, чем исключение. Поэтому получаемые значения следует рассматривать как условные и приблизительные, а внимание обращать не на точность, а на со-

---

<sup>22</sup> Всего 8 авторов, чьи сочинения имеют в заглавии основу Γεωγραφ-: Эратосфен, Гиппарх, Артемидор, Агафемер, Страбон, Марин, Птолемей, Кносс. Ещё 5 авторов называются в источниках географами или же их работы – географическими, хотя заглавие они имели иное: Полемон, Александр Лихн, Менипп, Протагор, Алиппий.

<sup>23</sup> Архелай Каппадокийский, Варрон Атацинский, Цицерон, «Хорограф» источник Страбона, Агриппа и производные от его труда тексты *Divisio orbis terrarum* и *Demensuratio provinciarum*, Помпоний Мела, Юлий Тициан, Папп.

<sup>24</sup> González Ronse 2020 включает в корпус периплографов 37 авторов и источников. Путешественники – самая расплывчатая категория, включавшая в себя многих полководцев и дипломатов. В этом смысле почти любого римского военачальника можно назвать тоже в некотором роде «географом». К путешественникам обычно относят бематистов и флотоводцев Александра и Селевкидских полководцев Демодаманта и Патрокла, но можно ли так же отнести к ним начальников Птолемеевских экспедиций по Красному морю (Аристон, Сатир, Эвмед) и прочих мореплавателей, которые в издании *VN* тоже записаны в географы (Сатасп, Архий, Гиерон, Гиппал), хотя не известно, составляли ли они описания своих путешествий? Если путешественниками считаются Юлий Матерн и Септимий Флакк, о чьих экспедициях рассказывает Птолемей, то можно ли в одну с ними группу отнести и полководцев, о чьих походах рассказывает Плиний (Элий Галл: 6.160; Корнелий Бальб: 5.35; Г. Петроний: 6.181; Светоний Паулин: 5.1.14–15; Домиций Корбулон: 5.83, 6.23, 40)?

<sup>25</sup> Ср. Щеглов 2021. К историкам у Стефана относятся, по подсчётам Vouiron 2014, 161–162, 115 из 262 авторов, или 128 из 263, по подсчётам Billerbeck, Neumann-Hartmann 2017, 169–170.

отношение между ними. Наиболее важным результатом в таком случае становится не малочисленность географов в строгом смысле, но то, что авторов, образующих периферию географической литературы, оказывается так же немного.

### 3. «Известные известные»: источники

В отборе источников и авторов, относимых к античной географии, опору даёт многовековая традиция исследований, итоги которой сведены вместе в новейших обобщающих монографиях (см. прим. 2), изданиях текстов (прежде всего, *GGM* и *GLM*)<sup>26</sup> и фрагментов (*FGrH* / *BNJ*), а также биографических справочниках (*EANS*).<sup>27</sup> Корпус основных источников включает в себя 40–50 текстов, с рядом оговорок – 38 всю информацию см. в приложении 1, ещё 22 – это историки, поэты и иные авторы, приводивших географические экскурсы), 4 папирусных текста,<sup>28</sup> ряд эпиграфических памятников с итинерариями, из которых 6 заслуживают упоминания,<sup>29</sup> и 4 изображения, которые можно назвать картами.<sup>30</sup>

По содержанию большая часть источников легко делится на три группы:<sup>31</sup> (1) периплы и итинерарии – описания морских и сухопутных путей, изложен-

<sup>26</sup> Большая часть источников, которые принято определять как «малых географов», собрана в двух изданиях, обычно обозначаемых этими аббревиатурами: *Geographi graeci minores* (Müller 1855–1861; включает 24 источника) и *Geographi latini minores* (Riese 1878; 16 текстов без учёта фрагментов Агриппы).

<sup>27</sup> *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists*: Keyser, Irby-Massie 2008. Поскольку в данной статье упоминается много античных авторов, чтобы не превращать её в ещё один библиографический справочник, за основной информацией и литературой читателю предлагается обратиться, прежде всего, к этой энциклопедии, а также к *Brill's New Jacoby* – доступному онлайн комментированному изданию фрагментов древнегреческих историков: <https://scholarlyeditions.brill.com/bnjo/preface-v>.

<sup>28</sup> Периегеса из Хавара (*BNJ* 369 = P. Hawara 80/1), «Объяснение местностей в левой части Понта» Главка (*BNJ* 806), путешествие Феофана (P. Ryl. IV 627-638), *Laterceuli Alexandrini* (P. Berol. 13044R).

<sup>29</sup> Стадиасм из Патары, элогий из Поллы (CIL X 6950), кубки из Викарелло (CIL XI 3281), «глиняный итинерарий» из Асторги, табелларий из Августодуна (CIL XIII 2681 a, b, c), фрагмент восьмигранной колонны из Тонгерена (CIL XIII 9158).

<sup>30</sup> Папирус Артемидора, щит из Дура Европос, мозаика из Мадабы, таблица Певтингера.

<sup>31</sup> Задача этой классификации не в том, чтобы предложить новый, более подробный, точный или в ином отношении лучший способ группировки источников, но в

ные обычно сухим языком и отвечающие, прежде всего, на утилитарный вопрос «как попасть из пункта А в пункт Б?» (18 текстов),<sup>32</sup> (2) «популярные» работы, отвечающие на вопрос «что средний человек должен знать об окружающем мире?», т.е., прежде всего, явно вторичные по отношению к более обстоятельным утраченным трудам, часто краткие, путанные и/или отчётливо развлекательные (минимум 11 текстов),<sup>33</sup> (3) исторические и иных жанров сочинения с географическими экскурсами (минимум 22 текста).<sup>34</sup> Почти каждый источник по-своему незаменим (см. прим. 54), но даже одного перипла или итинерария достаточно, чтобы составить общее представление об этих жанрах. Так же одного «популярного» сочинения, Помпония Мелы или Дионисия Периегета, достаточно, чтобы судить об общем характере схожих утраченных работ.

Только шесть источников явно выбиваются из этой классификации и могут быть отнесены к числу тех самых «более обстоятельных трудов», пять из них – это *geographi majores*, по определению историков XIX в. (прим. 4): Страбон («География»), Плиний (III–VI книги «Естественной истории»), Птолемей («Географическое руководство»), Павсаний («Описание Эллады»), Стефан Византийский («Этника»), а также к ним может быть добавлена карта

---

том, чтобы показать, что такая классификация может быть довольно проста и легко осуществима. Максимально полный перечень и подробную классификацию географических источников см. Dan *et al.* 2016.

<sup>32</sup> Периплы: Ганнон, Псевдо-Скилак, Дионисий сын Каллифона, Менипп, «Стадиасм Великого моря», «Перипл Эритрейского моря», Дионисий Византийский, «Периплы Понта» Арриана и Псевдо-Арриана, Маркиан («Перипл Внешнего моря»). Периплом является и описание Чёрного моря в «Аргонавтике» Аполлония. Итинерарии: Ксенофонт («Анабасис»), Исидор Харакский, итинерарии Антонина, пути из Бурдигалы в Иерусалим, паломничества Эгерии.

<sup>33</sup> Псевдо-Скимн (по форме близок периплу), Псевдо-Аристотель («О космосе»), Агафемер, Помпоний Мела, Дионисий Периегет, Ампелий, Авиен, Гонорий, *Expositio totius imperii*, Равеннский аноним. Сюда же можно отнести и римские анонимные тексты *Divisio orbis terrarum*, *Demensuratio provinciarum*, *Nomina provinciarum omnium*, а также «Спутник» Гиерокла.

<sup>34</sup> Историки: Геродот, Полибий, Цезарь, Саллюстий, Диодор, Курций Руф, Иосиф Флавий, Арриан («Анабасис Александра»), Аппиан, Павел Орозий, Аммиан Марцелин, Прокопий Кесарийский, Иордан. Поэты: Эсхил («Прометей прикованный»), Аполлоний («Аргонавтика»). Астрономы: Гемин, Клеомед. Прочие: Псевдо-Гиппократ («О воздухах, водах, местностях»), Аристотель («Метеорологика»), Витрувий («Об архитектуре»), Сенека («Естественнонаучные вопросы»), Макробий (комментарий на «Сон Сципиона»). Конечно, этот список не является исчерпывающим.

Певтингера. Четыре из них воплощают в себе вершины развития предшествующей традиции, каждый в своём направлении: Страбон – в описательной географии,<sup>35</sup> Птолемей – в математической,<sup>36</sup> Павсаний – в литературе, которую можно условно назвать периэгетической,<sup>37</sup> Стефан – как лексикон этнонимов и топонимов.<sup>38</sup> Из римских источников в один ряд с ними встают только обладающие сопоставимой информативностью Плиний и карта Певтингера, в своём роде столь же уникальная.

По значению источники крайне неравны. Косвенно оценить их информативность позволяют три формальных критерия: (1) объём текста, (2) число упомянутых названий, (3) число и объём цитирований других географов. По всем критериям первые места занимают почти одни и те же источники и, что неудивительно, именно те, которые выше отмечены как «более обстоятельные» (рис. 1). По объёму текста: Страбон (288825 слов), Павсаний (224600), Стефан (98600), Птолемей (ок. 90000), Плиний (книги III–VI, ок. 40000).<sup>39</sup> По числу названий: Птолемей (ок. 8000), Плиний (ок. 6000), Равеннский аноним

---

<sup>35</sup> Описательная география всегда была во многом «младшей сестрой» истории. Большинство античных географов принадлежало к этому направлению.

<sup>36</sup> Математическая география была, в сущности, продуктом развития астрономии и геометрии. Представители этого направления немногочисленны: Эвдокс, Пифей, Дикеарх, Эратосфен, Гиппарх, Серапион, Посидоний, Марин, Птолемей.

<sup>37</sup> Периэгесами назывались путеводители чаще по отдельным областям или городам, реже по всему известному миру (Мнасей, Скимн, Дионисий, Протагор; возможно, Полемон). Vischoff 1937 насчитывает 68 (а фактически 70) авторов, которых можно назвать периэгетами, однако полагает, что только в отношении 10 из них это достаточно обосновано. Из них 34 писали только об отдельных городах Греции, а 16 – только об отдельных областях. В качестве предтеч Павсания обычно называются Диодор (*BNJ* 372), Гелиодор (*BNJ* 373), Полемон (*BNJ* 1752) и Гераклид Критик (*BNJ* 369, 2022): Frazer 1917; Cohen 2001, 97. Правда, Выскубов 2016 и Falaschi 2021, 27–28 отмечают, что сам Павсаний не использует никаких форм, связанных с глаголом *περιηγεῖσθαι* и точнее может быть охарактеризован как «экзегет», периэгетом его называет только Стефан.

<sup>38</sup> В качестве предшественников Стефана обычно называются Александр Полигистор, Геродиан, Геренний Филон и Ор Александрийский; см. Diller 1975, 10–11. Frazer 2009, 283–293, 296–300; Диогениан Гераклеяский: Vuiron 2022, 361–362.

<sup>39</sup> Подсчитано по TLG. «География» Страбона признаётся одним из самых больших произведений, дошедших от античности. Для сравнения – «Война и мир» насчитывает 460787 слов, «История» Геродота – 185472.

(ок. 5000), Стефан (не менее 3659 по числу словарных статей), карта Певтингера (ок. 3300), Страбон (ок. 3200).<sup>40</sup> По числу цитирований: Стефан (ок. 3344 ссылок на 284 автора),<sup>41</sup> Страбон (ок. 1800 ссылок на 160 авторов, из них 18 прозаиков),<sup>42</sup> Плиний (280 ссылок на 81 автора в тексте III–VI книг).<sup>43</sup> По числу упомянутых географов в широком смысле (включая некоторых историков, парадоксографов и грамматиков; см. рис. 2; подробнее: раздел 9): Плиний (79 во всех книгах, но в книгах III–VI и списках источников к ним только 71), Страбон (63), Стефан (59), схолии к «Аргонавтике» Аполлония (43), Равеннат (34). Проще говоря, эти источники дают нам львиную долю всех географических сведений, а также фрагментов значимых географов, что и делает их для нас основополагающими.

#### 4. «Известные неизвестные»: авторы утраченных работ

Новейшая и наиболее полная *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists* насчитывает 246 авторов и анонимных источников, отнесённых к категории

---

<sup>40</sup> Stückelberger 2009, 241 насчитывает у Птолемея 6343 пунктов с координатами и ещё 1404 названий (областей, народов, морей и т.п.) без координат. Данные Плиния подсчитаны по указателю к изданию Detlefsen 1904, 183–282. Приблизительную оценку для Равенната приводит Lozovsky 2018; более точные подсчёты дают 3526 городов, 84 провинций и 330 рек, без учёта этнонимов; см. Guckelsberger, Mittenhuber 2013, 289. Оценки количества названий на карте Певтингера разнятся: 3300 – <https://piggin.net/plold/Chorography/tabulaP.htm>; 3465 – <http://www.cambridge.org/us/talbert/talbertdatabase/all-alphabetical.html>; 3662 – в базе данных DFG-project “Commentary on the Tabula Peutingeriana” [https://www.ku.de/ggf/ag/tabula\\_peutingeriana/treffer\\_en.php](https://www.ku.de/ggf/ag/tabula_peutingeriana/treffer_en.php). 3494 – Rathmann 2020, 210–211 на основе базы данных <https://tp-online.ku.de>. Данные Страбона подсчитаны приблизительно по указателю к изданию Kramer 1852, vol. 2, 403–498, но Foka, *et al.* 2020, 7 насчитывают 3299.

<sup>41</sup> Подсчитано по указателю в издании Billerbeck, Neumann-Hartmann 2017 без учёта авторов, для которых даны только тестемонии; см. Щеглов 2021. Nopigmann 1929, 2380 насчитывает среди источников Стефана только 270 авторов.

<sup>42</sup> Подсчитано очень приблизительно по указателю в издании Radt 2011, 337–392. Duesck 2017, 11 насчитывает 110 прозаиков.

<sup>43</sup> Из них 25 римских и 62 греческих авторов. В списках источников к III–VI книгам – 106 имён (31 римских и 76 греческих), а в общей сложности 116 упомянутых авторов, 36 римских и 80 греческих; подробнее похожие подсчёты см. Sallmann 2007, 337–344; Щеглов 2008, 435. По часто приводимым в литературе, но непроверенным данным, в общей сложности Плиний упоминает 146 римских и 327 греческих авторов.

«география», за почти полторы тысячи лет от Гомера до Равеннского анонима (ок. 700 г. н.э.).<sup>44</sup> Этот список даёт наиболее удобную основу для дальнейших рассуждений. Более строгий подсчёт сокращает его до 224 пунктов (включая источники), и ещё 19 поздних авторов упомянуты только Равеннатом (всю информацию см. в приложении 1). В отношении многих авторов неизбежны разногласия в том, стоит ли включать их в этот список, но в любом случае его объём едва ли может выйти за пределы 150–250 имён.

По содержанию список удобно делится на пять групп: (1) путешественники, (2) описания отдельных стран (часто их трудно различить с рассказами путешественников), (3) описания и карты всего известного мира или значительной его части (например, Средиземного моря, Европы, Азии или Ливии), (4) исторические труды с географическими описаниями (часто их трудно отличить от описаний отдельных стран), (5) сочинения, не вписывающиеся ни в одну из групп (в том числе: сочинения философов, грамматиков и др.). По идее описаний путешествий и отдельных стран должно быть заметно больше, чем описаний всего мира, но на деле эти группы измеряются схожими величинами (таблица 2): путешественников – 50, региональных географов – 32, географов всего мира – 51, а всех прочих (включая «Об островах», «О реках», «О Ниле») – ещё 38.

По значению ранжировать авторов недошедших работ позволяют три формальных критерия, которые полностью определяются сведениями источников, перечисленных выше: (1) наличие положительных отзывов (таких авторов насчитывается 20; см. раздел 8), (2) включение в историографические списки географов (47 авторов),<sup>45</sup> (3) известность – число источников, цитирующих данного автора (только 25 авторов упомянуты в 5 и более источниках; см. раздел 9).<sup>46</sup> Также со значимостью произведений явно коррелирует их объём (исключение составляют авторы кратких работ: Эратосфен, Гекатей, Полибий, Посидоний; рис. 3) и географический охват (большую часть известного мира описывали или могли описывать 51 автор). Соответствие этим критериям позволяет выделить наиболее значимых географов.

<sup>44</sup> Keyser, Irby-Massie 2008, 999–1002.

<sup>45</sup> К ним отнесены упомянутые в списках Агафархида, Псевдо-Скимна (только упомянутые во введении), Агафемера, Авиена, Маркиана, а также «большая пятёрка» Страбона, а из упомянутых Плинием в дополнение к уже учтённым – только один Агриппа; см. раздел 6.

<sup>46</sup> А в 10 и более – только Гекатей, Эвдокс, Пифей, Тимосфен, Эратосфен, Артемидор. Сложнее оценить число цитирований авторов, известных, прежде всего, не как географы: Геродота, Каллимаха, Александра Полигистора и т.п.

### 5. Сравнение корпуса источников и утраченных работ

Насколько репрезентативны имеющиеся источники как основа наших знаний об античной географии? Они составляют 19% от общего числа авторов, отнесённых к географам.<sup>47</sup> Если рассматривать только «полноценные географические труды», по определению Ревилья Нетца, каковых уцелело всего два – Страбона и Птолемея – то среди авторов утраченных работ сопоставимых с ними можно насчитать 15 (см. раздел 8), что уже даёт коэффициент 12%.<sup>48</sup> Это можно считать показателем неплохой сохранности географических текстов и, следовательно, их репрезентативности.<sup>49</sup> Но для более взвешенной оценки следует учесть три критерия:

(1) Насколько закономерно/случайно то, что этот источник сохранился?  
 (2) Насколько этот источник показателен для своего времени? Был ли он известен?  
 (3) Насколько этот источник типичен/уникален среди остальных? Иными словами – в случае его утраты, насколько адекватное представление о нём можно было бы составить на основе оставшихся источников? Какой другой источник в этом случае занял бы его место в корпусе наших знаний об античной географии?

Если источник (1) сохранился почти случайно (например, в единственной рукописи), (2) не был известен, т.е. в истории географии не сыграл заметной роли, (3) выбивается из ряда других источников, так что на их основе нельзя составить о нём адекватное представление, тогда это всё позволяет подозревать, что и основанные на нём представления не могут быть репрезентативными.

---

<sup>47</sup> А именно 38 из 202 без учёта 22 историков и иных негеографических источников; возможные разногласия при определении этих чисел меняют их соотношение лишь незначительно.

<sup>48</sup> Netz 2017, 394, note 46 (см. выше прим 3). Сопоставимые с ними 15 авторов: Гекатей, Эвдокс, Эфор, Дикеарх, Тимосфен, Эратосфен, Гиппарх, Полибий, Артемидор, Посидоний, Менипп, Агриппа, Юба, Исидор, Марин.

<sup>49</sup> Для сравнения: по подсчётам Ганса Герстингера (Gerstinger 1948, 10) из 2000 греческих авторов ранее 500 г., известных без учёта сведений папирусов, полностью дошли работы только 136 (6,8%), частично 127 (6,3%). Герман Штрасбургер (Strasburger 1977, 14–15) оценивает долю сохранившихся сочинений античных историков в 2,5%, а Ревиль Нетц (Netz 2016, 85) полагает, что нам известны имена приблизительно 20% античных математиков, а сохранились в относительной целостности всего 3–5% написанных ими текстов. В более широком исследовании он приходит к выводу, что нам известно только 10–20% имён античных авторов: Netz 2020, 621.

Из 38 источников 13, притом среди них особо важные, дошли в единственной рукописи,<sup>50</sup> 11 – только частично или в сокращении,<sup>51</sup> а 23 не оставили в истории следа в том смысле, что не были упомянуты ни в одном источнике ни разу (в том числе потому, что 11 из них анонимны). Также и главный наш источник, Страбон, вплоть до V–VI вв. (до Маркиана и Стефана) оставался почти неизвестен и поэтому тоже, можно сказать, сохранился почти случайно.<sup>52</sup> Подчеркнём, что большинство источников, на основании которых мы судим об античной географии, и которым по идее следовало бы знать труд Страбона (Агафемер, Мела, Плиний, Арриан, Птолемей, Павсаний), не содержат признаков знакомства с ним (см. раздел 12). Проще говоря, историю эллини-

---

<sup>50</sup> Здесь я имею в виду, что в рукописной традиции, связывающей античность и новое время, была точка, где эта связь держалась на одной единственной рукописи, без учёта производных от неё. Большая часть современного корпуса «малых греческих географов» представлена двумя собраниями текстов, восходящими к поздней античности; обзор рукописной традиции см. Diller 1952, 3–47. Одно в основе своей было составлено ещё Маркианом, дошло до нас в единственной рукописи (кодекс D – Parisinus suppl. gr. 443) и включает в себя следующие тексты: «Периплы» Псевдо-Скилака, Мениппа и Маркиана, «Обход Земли» Псевдо-Скимна, «Стоянки» Исидора, «О городах в Элладе» Гераклида Критика, «Описание Эллады» Дионисия сына Калифона. Второе собрание представлено двумя основными рукописями (кодекс A – Palatinus Heidelbergensis gr. 398, и кодекс B – Vatopedinus gr. 655) и включает в себя, помимо прочего, следующие географические тексты: «Очерк» Агафемера, «Периплы» Ганнона, Арриана, Псевдо-Арриана, «Эритрейского моря», «Анапл» Дионисия Византийского, «О реках» Псевдо-Плутарха. Диллер, а за ним и большинство исследователей полагали, что кодекс B является апографом с A, однако М.Д. Бухарин (2015) привёл ряд аргументов в пользу независимости кодекса B. Если этот вывод верен, список источников, дошедших в единственной рукописи, получается следующим: Псевдо-Скилак, Псевдо-Скимн, Менипп, Маркиан, Дионисий сын Калифона (все – только в Parisinus suppl. gr. 443), Дионисий Византийский и Агафемер (только Vatopedinus 655), «Стадиасм Великого моря» (Matritensis, BN, Mss/4701), Помпоний Мела (Vaticanus Lat. 4929), Авиен (рукопись утрачена, сохранилось только editio princeps: Pisanus 1488), Nomina provinciarum omnium (Veronensis, Bibliotheca Capitolare 477 II 2). К этому же ряду относится Афиней.

<sup>51</sup> Частично: Гераклид Критик, Полибий, Псевдо-Скимн, Дионисий сын Калифона, Менипп, Исидор, «Стадиасм Великого моря», Авиен; в сокращении или пересказе: Ганнон, Агафархид, Менипп, Стефан.

<sup>52</sup> Маркиан и Стефан, вероятно, были как-то взаимосвязаны. Возможно, именно Маркиану Стефан обязан своим знакомством со Страбоном, равно как и с Артемиодором и Мениппом, см. Diller 1975, 7–10; Sørensen 2017. Самая ранняя рукопись «Географии» сохранилась в палимпсесте V в. (Vat. gr. 2306 + 2061A).

стической, а во многом и более ранней географии, мы видим глазами источника, который в свою эпоху не имел авторитета ни как географ, ни как историк географии.

Пять из шести основополагающих источников (Страбон, Птолемей, Павсаний, Стефан, карта Певтингера; шестой – это Плиний) уникальны в том смысле, что, если бы они не сохранились, то на основании остальных источников нам ни за что не удалось бы составить верное представление об их объёме и сложности.<sup>53</sup> В этом отношении они напоминают не научную коллекцию, где каждый экспонат служит характерным представителем определённого вида, а Кунсткамеру, где собраны редкие аномалии. Отчасти это верно и в отношении остальных источников, среди которых трудно указать такие, которые бы не сообщали нам, так или иначе, уникальных сведений, и без которых мы могли бы обойтись.<sup>54</sup>

При сравнении корпуса источников и списка географов, цитируемых источниками, очевидно, что это слабо пересекающиеся общности. Среди источников закономерно преобладают поздние тексты, анонимные, компилятивные и утилитарные (периплы, итинерарии, списки топонимов).<sup>55</sup> Другие

---

<sup>53</sup> В этом легко убедиться, представив, какой источник занял бы в системе наших знаний об античной географии место данного источника в случае его утраты. Таким «заместителем» Страбона стал бы Плиний (который уступает ему во всём, кроме количества топонимов и ссылок на других авторов), а на греческом языке – Дионисий Периегет (по объёму меньше Страбона в 37 раз). Вместо карты Певтингера остался бы папирус Артемидора, вместо Птолемея – таблица климатов Гиппарха в пересказе Страбона (2.5.34–42, где упомянуты широты менее 30 пунктов), список параллелей у Плиния (6.212–220, упоминающей 296 топонимов), или списки широт на солнечных часах (Talbert 2017), вместо Павсания – папирус из Хавара (*BNJ* 369), отрывки сочинений Гераклида Критика (*BNJ* 369, 2022) и Дионисия сына Калифона, вместо Стефана Византийского – Евсевий Кесарийский (*Onomasticon*) или Вибий Секвестр (*De fluminibus... quorum apud poetas mentio fit*). В каждом случае разница по информативности между и источниками № 1 и № 2 колоссальна.

<sup>54</sup> К таким «избыточным» источникам можно отнести разве что переводы Дионисия Периегета на латынь Авиеном и Присцианом, географические части «Собрание достойных упоминания вещей» Гая Юлия Солина и «О бракосочетании Филологии и Меркурия» Марциана Капеллы, которые опирались на Плиния, «Космографию» Этика, анонимный «Очерк географии» (*BNJ* 2021), «Орфическую Аргонавтику» и ещё некоторые так же явно вторичные тексты.

<sup>55</sup> Анонимные: Перипл Ганнона (вероятнее, не просто перевод с финикийского, но литературная фантазия, хотя и основанная на реальных сведениях), Псевдо-Скилак, Псевдо-Скимн, «Стадиасм Великого моря», «Перипл Эритрейского моря», «Пе-

источники такие работы (почти) не цитируют, очевидно, не считая достойными внимания. Напротив, цитируют чаще всего и считают наиболее достойными авторов далёкого прошлого, причём их хронологическое распределение зеркально обратное распределению источников: чем древнее – тем их больше (таблица 2). Так, из 20 географов, которых источники прямо называют наиболее значимыми, до нас дошли сочинения только четверых (Страбон, Дионисий, Птолемей, Гонорий), тогда как из 16 остальных позже Страбона жили только Марин и Папп (раздел 8). Всё сказанное склоняет к тому, что корпус источников не может считаться репрезентативной выборкой из общей совокупности географической литературы, а значит, история античной географии, какой она известна нам, должна заметно отличаться от того, какой она была известна в своё время. Если же допустить, что к той категории источников, которые никакими античными авторами не упоминались, но до нас дошли, применим тот же коэффициент сохранности, что действовал для наиболее значимых географов (из 17 дошли 2), это означает, что подводная часть айсберга античной географической литературы должна была включать ещё две-три сотни аналогичных сочинений, оставшихся нам неизвестными.

## 6. Античные истории географии

Обрывочные сведения о более чем двух сотнях авторов складываются в относительно связную историю за счёт того, что такую историю начали писать уже сами античные географы, составляя историографические очерки или просто списки наиболее значимых предшественников. Такие очерки и списки дают следующие источники (упомянутые ими авторы отмечены в приложении 1):

- 2 историографических очерка – подробный у Страбона (по сути, все I–II книги его «Географии») и похожий, но краткий (всего ок. 300 слов) у Агафемера;<sup>56</sup>

---

рипл Понта Эвксинского» Псевдо-Арриана, Псевдо-Плутарх, и т.д.; дошедшие отрывки сочинений Гераклида Критика и Дионисия сына Калифона поначалу не имели очевидного авторства и ошибочно приписывались Дикеарху; из римских работ: итинерарии Антонина и пути из Бурдигалы в Иерусалим, Равеннский аноним, *Divisio orbis terrarum* и *Demensuratio provinciarum*, и т.п.

<sup>56</sup> Перевод см. Подосинов 2009. Единственный надёжный *terminus post quem* в сочинении Агафемера – это ссылка на Мениппа, старшего современника Страбона. Агафемер (1.1–2, 5) даёт список из 11 имён: Анаксимандр, Гекатей, Гелланик, Дамаст,

- 4 списка наиболее значимых авторов, которыми предваряют свои сочинения Агафархид (ок. 145–132 гг. до н.э.),<sup>57</sup> Псевдо-Скимн (ок. 127–94 гг. до н.э.),<sup>58</sup> Авиен (вторая половина IV в.)<sup>59</sup> и Маркиан (предположительно V в.);<sup>60</sup>
- 2 источника (Плиний и Стефан Византийский) ссылаются на предшественников достаточно часто, чтобы тех можно было ранжировать по числу цитирований, а Плиний ещё приводит списки источников для каждой из книг, которые не совпадают с тем, каких авторов он цитирует;<sup>61</sup>
- 4 источника (схолии к «Аргонавтике» Аполлония, Афиней «Пирующие софисты», Элиан «О свойствах животных», словарь Суда), не будучи географическими, цитируют многих авторов, в том числе географов.<sup>62</sup>

---

Демокрит, Эвдокс, Дикеарх, Эратосфен, Кратес, Гиппарх, Посидоний. Далее он отдельно отмечает ещё троих: Тимосфена (2.7), Артемидора и Мениппа (5.20).

<sup>57</sup> Агафархид («Об Эритрейском море») упоминает 6 авторов: Лик, Тимей, Гекатей (скорее Милетский, чем Абдерский), Басилис, Диофант, Деметрий (очевидно, из Каллатиса; *BNJ* 86 F 64 = *Phot. Bibl.* 250 p. 454b). Перевод см. Бухарин 2012.

<sup>58</sup> Псевдо-Скимн («Обход Земли...») во введении (109–127; Marcotte 2000, 34–50; перевод И. С. Сурикова см. Суриков, Габелко 2022, 86–197) даёт список из 9 наиболее значимых авторов: Эратосфен, Эфор, Дионисий Халкидский, Деметрий из Каллатиса, Клеон, Тимосфен, Каллисфен, Тимей, Геродот. В других частях поэмы он упоминает ещё троих: Феопомпа, Гекатея (вероятно, Абдерского), Аполлодора (но не как географа).

<sup>59</sup> Авиен («Морские берега») во введении (34–50; перевод С. П. Кондратьева см. Боднарский 1953, 324–336) даёт список из 11 наиболее значимых авторов: Саллюстий (который служит Авиену главным образцом), Гекатей Милетский, Гелланик, Филей, Скилак, Павсимах, Дамаст, Бакор, Эвктемон, Клеон, Геродот, Фукидид. Далее по тексту он ссылается на Скилака, Филея и Эвктемона (337, 350, 372, 695), а также упоминает ещё троих: Юбу II (280), Дионисия Периегета (331) и Гимилькона (117, 383, 412).

<sup>60</sup> Маркиан (эпитома «Перипла Внутреннего моря» Мениппа 1.2; перевод см. Суриков 2022, 161–162) во введении называет 18 имён: Скилак, Ганнон, Эутимен, Филей, Пифей, Клеон, Андросфен, Апелл, Тимосфен, Эвдокс Родосский, Эратосфен, Артемидор, Менипп, Исидор, Страбон, Сосандр, Симмей, Ботфей. Далее он упоминает ещё троих: Птолемя, Протагора и Дионисия сын Диогена.

<sup>61</sup> О географических источниках Плиния см. Sallmann 2003; Щеглов 2008; Roller 2022. Об источниках Стефана см. Billerbeck, Neumann-Hartmann 2017; Щеглов 2021; Vouïron 2022.

<sup>62</sup> Схолии упоминают всего ок. 220 авторов (Wendel 1935, 330–341), Афиней – 824 (Netz 2020, 547) или 897 (Canfora 2001, 1885–1981), Элиан – 117 (Schofield 1959, 441–445).

Сравнение этих списков позволяет оценить их относительную полноту, степень сходства/различия, вклад в наши знания об античной географии, а в итоге – косвенным образом их репрезентативность, как отражения той истории географии, какой она могла быть известна в античности.<sup>63</sup> Теоретически можно ожидать, что результат такого сравнения будет тяготеть к одному из трёх вариантов. (1) Выявляется общее ядро – более или менее устойчивая группа имён в основе большинства списков, к которой каждый добавляет что-то своё – что также можно было бы назвать «каноном», подобным канону историков (Геродот, Фукидид, Ксенофонт) или трагиков (Эсхил, Софокл, Еврипид). (2) Выявляются хотя бы два таких сопоставимых ядра. (3) Общего ядра нет, различий больше, чем совпадений. Второй и третий варианты указывали бы на то, что история античной географии, какой её знали в древности, была шире и разнообразнее, чем та версия, которую сохранили источники.

Списки сильно различаются по своему вкладу в наши представления об античной географии. Современные изложения её истории следуют, в первую очередь, историографическим очеркам из наших опорных источников, какие дают, прежде всего, Страбон – для эпохи эллинизма, и Эратосфен – для предшествующего ему времени. Именно Страбон даёт нам большую часть сведений почти о каждом из упоминаемых им географов (включая Эратосфена),<sup>64</sup> а Эратосфен – автор первого труда по географии *stricto sensu* и первого же известного нам очерка истории географии, который лежит в основе

---

<sup>63</sup> Конечно, каждый автор имел свой критерий отбора имён: Эратосфен упоминал тех, кто, по его мнению, заслуживали наибольшего доверия или же порицания как его предшественники, Агафемер – тех, кто высказывался на тему очертаний, границ и размеров ойкумены и её частей, Агафархид – скорее, историков отдельных стран, Псевдо-Скимн – тоже больше внимания уделял историкам, Авиен и Маркиан – интересовались периплами, схолии к Аполлонию – только тем, что касается Аргонавтов, Афиней и Элиан отражают круг авторов доступных просвещённому читателю II в. Но общим для всех было желание выделить наиболее значимых.

<sup>64</sup> На долю Страбона приходятся (похожие подсчёты даёт Engels 2007b, 124, Anm. 4): 14 из 101 фрагмента Эвдокса (по изданию Lasserre 1966), 45 из 239 Эфора (BNJ 70), 12 из 28 Пифея (Mette 1952), 3 из 18 Дикеарха (Mirhady 2001), 106 из 155 Эратосфена (Roller 2010), 55 из 63 Гиппарха (Dicks 1960), 34 из 55 географической 34-й книги Полибия (Büttner-Wobst), 48 из 138 Артемидора (Stiehle), все 36 фрагментов «Об Океане» Посидония (Edelstein-Kidd). Кроме того, по объёму фрагменты, которые приводит Страбон, обычно тоже намного превосходят фрагменты в других источниках.

сведений Страбона, Агафемера и Плиния.<sup>65</sup> Для эпохи после Страбона у нас нет аналогичных историографических очерков, поэтому наиболее значимым из источников для неё оказывается Стефан Византийский – как один из самых поздних текстов, который притом даёт наибольшее количество цитат географического содержания из наибольшего числа авторов с самым широким хронологическим и тематическим охватом.<sup>66</sup>

Можно сказать, что именно Эратосфен, Страбон и Стефан формируют основу наших представлений об истории античной географии, тогда как остальные источники играют вспомогательную роль и дают альтернативную версию.<sup>67</sup> Такой альтернативой служат для Эратосфена – Агафархид и Псевдо-Скимн, большей частью Авиен и Маркиан (т.к. они цитируют ранних авторов), отчасти Плиний и Стефан. Для Страбона – Агафермер и Плиний (современные ему по своим источникам), отчасти Маркиан и Стефан, а также в какой-то мере все прочие (Афинея, Элиан, схолии к Аполлонию, Суда и др.). Для Стефана – Птолемей и отчасти Авиен и Маркиан (наиболее близкие к Стефану по времени). Соответственно, сравнение далее будет строиться, прежде всего, на сопоставлении списков, которые дают Эратосфен, Страбон и Стефан, с альтернативными версиями.

Эратосфен (в передаче Страбона) упоминает 23 имени, ещё 3 имени Страбон и 1 имя Плиний черпают, вероятно, тоже у него, но уже без ссылок.<sup>68</sup> Большинство этих авторов Эратосфен критикует или использует отдельные их

<sup>65</sup> Первая часть историографического очерка Агафемера (1.1–2, с упоминанием 7 авторов) и начало списков источников Плиния к книгам III–VI явно восходят к Эратосфену; см. Nicolai 1986. Правда, список географов у Авиена, возможно, восходит к более раннему источнику IV в.; см. Antonelli 2010, 195–200; Antonelli 2013.

<sup>66</sup> Позже Стефана – только Равеннский аноним и упоминаемые им готские авторы, а также историки Прокопий и Иордан и путешественники Козьма Индикоплов, Ноннос и Земарх. О хронологическом и жанровом распределении авторов, цитируемых Стефаном, см. Billerbeck, Neumann-Hartmann 2017, 169–172; Щеглов 2021, 723; Vouiron 2022, 161–162.

<sup>67</sup> Наравне с ними по информативности стоит Плиний, однако он опирается большей частью на географов, предшествующих Страбону, и поэтому в системе наших источников занимает одну с ним хронологическую нишу. Если же сравнивать со Страбоном, то почти с любой точки зрения Плиний ему уступает.

<sup>68</sup> В хронологическом порядке, не считая Гомера: Анаксимандр, Гекатей, Гелланник, Дамаст, Геродот, Демокрит, Ктесий, Эвдокс, Эфор, Пифей, Поликлит, Онесикрит, Неарх, Орфагор, Андросфен, Анаксикрат, бематисты (Страбон не называет имён, но из совпадений с данными Плиния 6.61–62 понятно, что имелся в виду Бетон или Диогнет), Дикеарх, Патрокл, Филон, Мегасфен, Деимах, Тимосфен. Без ссылки на Эратосфена упомянуть: Аристокл, Офел, Каллимах. К Эратосфену же, восходит,

сведения, и только 7 из них отмечены в его фрагментах как значимые предшественники: *Анаксимандр, Гекатей, Демокрит, Эвдокс, Эфор, Дикеарх, Тимосфен*.<sup>69</sup> Из остальных источников одни со списком Эратосфена/Страбона большей частью согласуются, другие – расходятся. Агафемер и Плиний (в списках источников в книге I) перечисляют имена, близко совпадающие со списком «значимых предшественников» Эратосфена.<sup>70</sup> Агафархид, Псевдо-Скимн, Авиен и Маркиан дают списки, которые со списком Эратосфена/Страбона большей частью расходятся: из 29 упомянутых ими имён, которые могли быть известны Эратосфену, у него фигурируют только 10.<sup>71</sup> При этом из семи авторов, особо отмеченных Эратосфеном, в остальных кратких списках упомянуты только трое: *Гекатей, Эфор, Тимосфен*. Друг с другом все пять кратких списков географов до Эратосфена (Агафемер, Агафархид, Псевдо-Скимн, Авиен, Маркиан) тоже расходятся большей частью: нет ни одного автора, который бы упоминался хотя бы в четырёх из них, и даже упомянутых в трёх – всего трое (Гекатей, Клеон, Тимосфен). Плиний упоминает 31–37 имён (некоторые датировки спорны), которые могли быть известны Эратосфену, но только 16 из них фигурируют в его фрагментах, хотя из остальных не менее 9–15 ему по идее следовало бы знать.<sup>72</sup> Если сложить

---

вероятно, ссылка Плиния на Клитарха (6.36, 198). Здесь не учтены упомянутые Эратосфеном Ксанф, Эвгемер, Стратон и Архимед, которых едва ли можно отнести к «географам» даже с максимальной натяжкой.

<sup>69</sup> F 1 Roller = Strab. 1.1.1 C1; F 134 = Strab. 2.1.40 C92.

<sup>70</sup> Список Агафемера см. прим. 56. Плиний даёт, например, к VI книге следующий список: *Гекатей, Гелланик, Дамаст, Эвдокс, Дикеарх, Бетон, Тимосфен, Патрокл, Демодамант, Клитарх, Эратосфен*. Из них только Бетон, Демодамант и Клитарх не упоминаются во фрагментах Эратосфена, но данные Эратосфена о расстояниях явно совпадают с тем, что приводит Плиний со ссылкой на Диогнета и Бетона (6.61–62), а Клитарх цитируется у Плиния (6.36, 198), вероятно, также через Эратосфена.

<sup>71</sup> Звёздочкой \* отмечены авторы, упомянутые во фрагментах Эратосфена, двумя звёздочками \*\* – упомянутые Страбоном, вероятно, благодаря Эратосфену: *Гекатей\**, *Филей\**, *Эутимен\**, *Ганнон\**, *Гимилькон\**, *Гелланик\**, *Дамаст\**, *Геродот\**, *Эвктемон\**, *Клеон\**, *Эфор\**, *Пифей\**, *Каллисфен\*\**, *Офел/Апелл\*\**, *Тимосфен\**, *Андросфен\**, *Гекатей Абдерский\**, *Тимей\**, *Диофант\**, *Деметрий из Каллатиса\**, *Лик\**, *Басилис\**, *Эвдокс Родосский\**, *Павсимах\**, *Бакор\**, *Сосандр\**, *Симмей\**, *Ботфей\**.

<sup>72</sup> Для Эратосфена несомненный интерес должны были представлять: карфагенские мореплаватели – Ганнон и Гимилькон; полководец Селевкидов в Средней Азии – Демодамант; путешественники в Эфиопию – Пифагор, Далион, Аристокреонт, Бион, Басилид, Симонид; посол Птолемея II в Индии – Дионисий; автор книги о народе аттакоров севернее Индии и описания плавания по Нилу – АмOMET.

списки всех перечисленных источников, вместе они дадут 21–34 имени, которые могли быть, но не были упомянуты Эратосфеном. Остальные источники добавляют к ним ещё 6 имён.<sup>73</sup>

Страбон всего упоминает 63 авторов, которых можно отнести к географам, но географию эпохи эллинизма представляет пятью главными именами: *Эратосфен, Гиппарх, Полибий, Артемидор, Посидоний*.<sup>74</sup> Прочие источники, которые выделяют, так или иначе, главных эллинистических географов, дают списки, которые, каждый по-своему, и каждый следующий всё более, отличаются от варианта Страбона: только Эратосфен и Артемидор присутствуют в большинстве источников, Полибий упоминается тоже часто, а Гиппарх и Посидоний – несколько раз (прим. 124). Агафемер – единственный, кто даёт, независимо от Страбона, похожий список: *Эратосфен, Кратес, Гиппарх, Артемидор, Посидоний, Менипп*.<sup>75</sup> Плиний позволяет выделить топ-

---

<sup>73</sup> Схолии к Аполлонию – Андрона Теосского и Тимагета, Суда – Дионисия Милетского, Харона Лампсакского (если только они не перепутаны с кем-то из прочих Дионисиев и Хароном Карфагенским), Стефан – Диодора Перизгета, Страбон – Менекрыта Элейского.

<sup>74</sup> Именно их (за вычетом Артемидора) Страбон прямо называет самыми значимыми своими предшественниками, заслуживающими наибольшего доверия (1.2.1 С14), и чаще других цитирует: Эратосфен – 106 фрагментов (по изданию Roller 2010), 149 упоминаний имени по поиску в TLG, Гиппарх – 55 фрагментов, 54 упоминания, Полибий – 34 фрагмента (по Büttner-Wobst), 57 упоминаний, Артемидор – 48 фрагментов (по Stiehle), 58 упоминаний, Посидоний – все 36 фрагментов «Об Океане...» (по Edelstein-Kidd), 86 упоминаний. Обзор источников Страбона: Грацианская 1988, 56–86.

<sup>75</sup> Заметное расхождение со Страбоном – добавлен Менипп, но пропущен Полибий (возможно, в связи с тем, что Агафемер перечислял разные представления о форме и границах ойкумены, а Полибий полагал, что на севере и на юге, в Эфиопии, она не имеет известных границ, и форма её, соответственно, неясна; Polyb. 3.38). Кратеса, также добавленного Агафемером, особо отмечает и Страбон (например: 2.5.10 С116). Очерк Агафемера содержит примечательные переклички со Страбоном и Геминном, которые можно объяснить влиянием общего для них источника – Посидония, указанного у Агафемера, что тоже характерно, последним из авторов, высказывавшихся о форме ойкумены; о Посидонии как источнике Агафемера см. также Kidd 1988, 716–717; Leroy 2018). Гемин, который опирается, прежде всего, на Посидония (хотя прямо его ни разу не цитирует), так же, как и Агафемер, обсуждает представления о форме ойкумены, отмечая, что её ошибочно изображали круглой, тогда как на самом деле её длина вдвое больше ширины (16.3–5). Далее Гемин (6.16; 16.26–27) обсуждает те же предложенные Кратесом толкования Гомера, что и Страбон (1.1.24–25 С31–32; 2.4.4.С157), и в частности, упоминает о вычерченной им на сфере

10 наиболее цитируемых им (в книгах III–VI) авторов, которые могли быть известны Страбону, однако тот знает только половину из них, и только трое из них входят в его «большую пятёрку», и то у Плиния они стоят не на первых местах: *Агриппа, Юба, Эратосфен, Исидор, Варрон, Артемидор, Полибий*.<sup>76</sup> Маркиан упоминает географов как из «пятёрки» Страбона (*Эратосфен, Артемидор*), так и из числа забытых им (*Исидор, Менипп*).<sup>77</sup> Элиан и Афинея тоже упоминают как известных Страбону авторов (*Эратосфен, Полибий, Артемидор, Агафархид, Полемон*), так и добавленных Плинием (*Исидор, Юба*), а также пропущенных ими обоими (*Мнасей, Сем, Нимфодор*).<sup>78</sup> Суда, странным образом, не знает о географических работах Эратосфена, Гиппарха, Артемидора и Посидония, но упоминает никому более не известные работы других авторов (*Полемон, Сем, Тимаген*). Получается, что Страбон упускает минимум четырёх своих современников, которые могли бы встать в один ряд с выделенной им «пятёркой»: он не знает ни одного из трёх географов, которых Плиний ценит выше всех остальных, включая Эратосфена (*Агриппа, Юба II, Исидор*),<sup>79</sup> а четвёртого (*Мениппа*) упоминают только Агафемер и Маркиан.

Стефан Византийский упоминает наибольшее число авторов, сообщавших какие-либо географические сведения, что позволяет выделить среди

---

карте ойкумены (16.22–23), о которой говорит и Страбон (2.5.10 С16) и которую, вероятно, имеет в виду Агафемер (1.2). Наконец, из Страбона известно, что Посидоний, обсуждая названия ветров у Гомера, одним из авторитетов в этом вопросе называл Тимосфена (1.2.21 С29), чью «розу ветров» описывает Агафемер (2.7).

<sup>76</sup> Звёздочкой \* отмечены авторы известные Страбону: Агриппа – упомянут Плинием 32 раза, Юба – 18 раз (и ещё 2 раза как царь), Эратосфен\* – 16, Исидор – 14, Варрон – 14, Артемидор\* – 12, Полибий\* – 9, Корнелий Непот – 9, Калимах\* – 8, Тимосфен\* – 7. О статистике цитирования в III–VI книгах Плиния см. Sallmann 2003. Из этой десятки Страбон знает только 5 авторов, отчасти потому, что из остальных трое – римляне, которых он цитирует только в исключительных случаях (как, например, Юлия Цезаря).

<sup>77</sup> Именно благодаря Маркиану до нас дошли фрагмент «Перипла» Мениппа и «Парфянское стоянки» Исидора; издание см. Diller 1952, 147–164.

<sup>78</sup> Элианом упомянуты: Эратосфен, Мнасей, Агафархид, Полемон, Юба, Нимфодор. Афинея упомянуты: Мнасей, Полемон, Полибий, Сем, Артемидор, Исидор, Нимфодор. Плиний упоминает Нимфодора в списках источников, но в тексте III–VI книг не цитирует, а Мнасея цитирует, но только в XXXVII книге.

<sup>79</sup> Именно их Плиний прямо отмечает как заслуживающих наибольшего доверия (3.17; 5.16; 6.139–140, 170). Показательно, что в спорном вопросе о положении (родного для Исидора) города Харакс Плиний сопоставляет сведения именно этих трёх авторов (6.139–140).

них топ-10 наиболее цитируемых и аналогичные «десятки» среди географов (или условно относимых к ним авторов) для отдельных периодов.<sup>80</sup> Особенность Стефана в том, что значительная доля его источников – авторы, чьи сочинения дошли до нас, хотя бы частично: 16% авторов (46 из 284), которые, однако, дают 40% всех ссылок (1322 из 3228), а из 25 самых часто упоминаемых авторов дошли сочинения 14, которые дают более 50% ссылок (1130 из 2101). Особенно заметно это в отношении географов и близких географии историков: если исключить Гомера, в топ-10 самых цитируемых авторов войдут Страбон, Геродот, Полибий, Павсаний и Маркиан. Топ-10 географов у Стефана совпадает отчасти и со списком Эратосфена (5 имён), и с большой пятёркой Страбона (ещё 3 из 11, если добавить самого Эратосфена).<sup>81</sup> Правда, верхние позиции в рейтинге Стефана занимают не те авторы, которых Эратосфен и Страбон ценили более всего (отчасти потому, что Стефан больше внимания уделял историкам).<sup>82</sup> Зато по отдельности топ-10 географов периодов до Эратосфена и от Эратосфена до Страбона совпадают со списками авторов, известных, соответственно, Эратосфену и Страбону, уже большей частью.<sup>83</sup> Географы периода после Страбона (исключая недатируемых) – это у Стефана только те авторы, чьи сочинения до нас дошли.<sup>84</sup> Таким образом,

<sup>80</sup> В рейтинге Стефана с большим отрывом лидирует тройка Гекатей (304 цитирования), Страбон (218), Гомер (199). За ними авторы следуют уже с минимальными интервалами, но от Гомера отстают в 1,8–2,5 раза: Феопомп (110), Александр Полигистор (97), Геродот (92), Полибий (90), Аполлодор Афинский (86), Павсаний (81), Геродиан (80), Маркиан (71), Фукидид (64). См. Щеглов 2021; Vuiron 2022, 162.

<sup>81</sup> Звёздочкой \* отмечены авторы, упомянутые во фрагментах Эратосфена, двумя звёздочками \*\* – входящие в «большую пятёрку» Страбона: Гекатей\* (304), Александр Полигистор (97), Геродот\* (92), Полибий\*\* (90), Аполлодор Афинский (86), Артемидор\*\* (61), Эфор\* (60), Гелланик\* (58), Калимах (51), Эвдокс\* (26), Эратосфен\*\* (21). Только три автора либо вовсе не упоминались Страбоном (Полигистор), либо, как географы, ценились им невысоко (Аполлодор, Калимах).

<sup>82</sup> Таковыми были бы сам Эратосфен, Дикеарх (и не Βίος Ἑλλάδος, а Γῆς περίοδος), Тимосфен и Посидоний.

<sup>83</sup> Для периода до Эратосфена (звёздочкой \* отмечены упоминаемые им авторы): Гекатей\* – 304, Геродот\* – 92, Эфор\* – 60, Гелланик\* – 58, Эвдокс\* – 26, Ктесий\* – 10, Диодор Перизетт – 4, Филей – 4, Филостефан – 4, Тимосфен\* – 4. Для периода от Эратосфена до Страбона (звёздочкой \* отмечены авторы известные Страбону, двумя звёздочками \*\* – входящие в его «пятёрку»): Александр Полигистор – 97, Полибий\*\* – 90, Аполлодор Афинский\* – 86, Артемидор\*\* – 61, Эратосфен\*\* – 21, Александр Лихн\* – 15, Мнасей – 5, Скимн – 5, Полемон\* – 4, Деметрий Скепсийский\* – 2.

<sup>84</sup> Сам Страбон, Павсаний, Маркиан, Дионисий Перизетт, Птолемей, Дионисий Византийский, Арриан.

Стефан оказывается тем ключевым звеном, которое демонстрирует преемственность между «библиотеками» Эратосфена и Страбона и современным корпусом географических источников, и убеждает нас, что за 750 лет между Эратосфеном и Стефаном состав этой библиотеки остался большей частью тем же.

Поздняя античность не дала ни одного источника сопоставимой информативности, который позволил бы проверить полноту сведений Стефана, как, например, Плиний позволяет проверить Страбона. Однако там, где такая проверка возможна, у Стефана обнаруживаются значительные лакуны. Так, он не называет ни одного из 9 авторов, упомянутых Птолемеем (см. ниже), ни Исидора и Протагора, которых ценит Маркиан, хотя сами Птолемей и Маркиан ему известны.<sup>85</sup> Эти упущения можно объяснить тем, что Стефан фокусируется на авторах эпохи классики и эллинизма, но так же поступают и близкие ему по времени Авиен и Маркиан, однако упоминаемые ими «древние» авторы Стефану тоже неизвестны.<sup>86</sup>

Подводя итог, ситуацию можно охарактеризовать как двойственную. С одной стороны, прослеживается относительно выраженный «мейнстрим» – линия преемственности, берущая начало от Эратосфена и связывающая наиболее важные источники (Страбон, Агафемер, Плиний, Стефан), которые дают похожие списки значимых географов, хотя каждый список отличается по своему. С другой стороны, в остальных источниках списки отличаются от вариантов Эратосфена (списки Агафархида, Псевдо-Скимна, Авиена, Маркиана) и Страбона (списки Плиния и Маркиана) уже большей частью. Притом между авторами, которые воспроизводят список Эратосфена (Страбон, Агафемер, Плиний), и теми, кто с ним расходится (остальные), различие принципиальное. Первые, судя по характеру ссылок, к работам предшественников Эратосфена сами не обращались, но называли их имена только под его влиянием.<sup>87</sup> Вторые, наоборот, не несут признаков такого влияния Эратосфена (хотя Агафархид, Псевдо-Скимн и Маркиан знакомы с его трудом). Иными словами, Эратосфенова версия истории географии была влиятельной, но не

---

<sup>85</sup> «Перипл Внешнего моря» Маркиана является, по сути, адаптацией труда Протагора, основанного, в свою очередь, на Птолемее. «Парфянские стоянки» Исидора тоже обязаны своим сохранением Маркиану, включившему их в своё собрание малых географов.

<sup>86</sup> У Авиена: Скилак, Павсимах, Бакор, Гимилькон, Юба (как географ); у Маркиана: Эвктемон, Сосандр, Симмей, Апелл, Эутимен, Андросфен, Эвдокс Родосский, Ганнон, Ботфей, Исидор.

<sup>87</sup> Об авторах эпохи классики, упоминаемых Страбоном см. Honigmann 1931, 136–144.

единственной и другими, независимыми от него, авторами не поддерживаемой. Похожим образом близость между списками эллинистических географов у Страбона и Агафемера объяснима влиянием Посидония (прим. 75). В остальных источниках (Плиний, Маркиан, Элиан, Афинея) списки совпадают с вариантом Страбона лишь отчасти, а если даже и большей частью (Стефан), то всё равно на первые места в них выходят другие авторы. Такое же двойственное положение в системе наших знаний об античной географии занимает Стефан Византийский. С одной стороны, именно он убеждает нас, что сумма знаний об античных географах, доступная в VI в., мало отличалась от того, что было известно Эратосфену и Страбону, а корпус географических текстов, имевшихся в VI в. сохранился до наших дней большей частью. С другой стороны, там, где возможна проверка, в знаниях Стефана выявляются пробелы такие же значительные, как и до него у Эратосфена и Страбона. Таким образом, из отмеченных в начале этого раздела возможных вариантов соотношения между списками имён ни один не реализуется полностью. Можно сказать, что список Эратосфена был наиболее влиятельным (вариант 1), однако другие списки с ним большей частью расходятся (вариант 3). *Mutatis mutandis* похожая ситуация наблюдается при сравнении Страбона и Стефана с параллельными источниками. В итоге ничего похожего на «канон» наиболее значимых географов, признаваемых большинством других географов, не наблюдается.

### 7. Три периода истории античной географии и «эффект Матфея»

«Опорные» источники удобно разграничивают историю античной географии на три сопоставимых периода: приблизительно 300 лет до Эратосфена, 250 от Эратосфена до Страбона, 500 от Страбона до Стефана. Каков вклад этих трёх, а также остальных источников в общую сумму наших знаний о географах каждого из периодов?

За 300-летний период до Эратосфена нам известно 67–77 авторов (некоторые датировки спорны), связанных с географией.<sup>88</sup> Из них пять кратких списков имён упоминают 27–33 (некоторые датировки неясны), а Эратосфен 27 имён – в обоих случаях менее 50%.

---

<sup>88</sup> Из них только Аристей и Анаксимандр отстоят от Эратосфена более чем на 300 лет. В сумму включены 6 источников: Ганнон, Геродот, Ксенофонт, Аристотель, Псевдо-Скилак, Гераклид Критик. Ещё три автора учтены в таблице 2 в группе «прочие», но здесь в общую сумму не включены: Эсхил «Прометей прикованный», Гиппократ «О воздухах...», Аполлоний «Аргонавтика».

Все эти числа выглядят значительными, но такое впечатление обманчиво: не менее 35–43 из общего числа – путешественники и/или авторы описаний отдельных стран,<sup>89</sup> ещё 6 – философы, затрагивавшие отдельные вопросы, связанные с географией,<sup>90</sup> ещё 3 – авторы сочинений о реках и островах.<sup>91</sup> Остаются всего 19 авторов, которые могли давать более или менее связанное описание большей или центральной части известного мира. Эта группа делится на две равные части. С одной стороны, 9 авторов упоминаются Эратосфеном и они же неплохо известны другим источникам (а труд Геродота дошёл до нас).<sup>92</sup>

Периоды	Источники			Утраченные сочинения				
	(1)	(2)	(3)	(1)	(1/2)	(2)	(3)	(н/д)
Путешественники	2		2	29	5	4	11	1
Описания стран	1	1	10	3	3	11	2	13
Описания всего мира	1	2	12	16	2	22	7	4
Историки	1	3	6	6		4	2	
Прочие	4	4	4	5		6		1
<b>Всего</b>	<b>9</b>	<b>10</b>	<b>34</b>	<b>59</b>	<b>10</b>	<b>47</b>	<b>22</b>	<b>19</b>
Об островах, О реках, О Ниле	1		3	10		8	3	5

Таблица 2. Распределение источников и авторов утраченных сочинений по категориям и по трём периодам: (1) до Эратосфена, (2) от Эратосфена до Страбона, (3) от Страбона до Стефана, (1/2) не ясно, до Эратосфена или после, (н/д) недатируемые.

<sup>89</sup> Из них в разряд «кабинетных» учёных (о путешествиях которых нам не известно) могут быть отнесены только 8 авторов: Тимагет, Тимей, Лик, Диофант, Деметрий, Андрон, Менекрат, Гераклид Критик.

<sup>90</sup> Анаксимандр, Парменид, Энопид, Демокрит, Аристотель, Бион Абдерский. К ним можно было бы добавить и других авторов: например, упомянутых Эратосфеном Ксанфа и Стратона или всех авторов, упомянутых в Аристотелевском трактате «О разливах Нила».

<sup>91</sup> Гераклид Понтийский, Филостефан, Каллимах.

<sup>92</sup> Гекатей, Гелланик, Дамаст, Геродот, Ктесий, Эвдокс, Эфор, Дикеарх, Тимосфен.

Из остальных 7 – отсутствуют у Эратосфена, а другими источниками упоминаются всего по одному разу; к ним можно добавить Клеона, упоминаемого неоднократно, но о работе которого не известно ничего.<sup>93</sup> Ещё двое – это неоднократно упоминаемый Филей и малоизвестный Эвдокс Родосский, чья датировка неясна.<sup>94</sup> Такая корреляция между известностью автора и его упоминанием у Эратосфена едва ли случайна, но объясняется, очевидно, не влиянием Эратосфена, а, скорее, наоборот – тем, что он был склонен упоминать более известных авторов.<sup>95</sup>

За 250-лет от Эратосфена до Страбона нам известно 52–63 авторов, связанных с географией (к ним следует добавить ещё кого-то из 19 недатированных).<sup>96</sup> Из них Страбон упоминает только 26. Только 22–24 автора (и ещё 4 недатированных) можно отнести к «описаниям всего известного мира», из них Страбон упоминает всего 8,<sup>97</sup> из остальных 5 – это римские авторы (которых Страбон едва ли стал бы упоминать),<sup>98</sup> а 6 – упомянуты всего в одном-двух источниках (к ним можно добавить ещё Агриппу).<sup>99</sup>

От 500 лет между Страбоном и Стефаном дошло 34 источника<sup>100</sup> и ещё 22 автора известно (плюс ещё кто-то из 19 недатированных). Из этих 34 источников 17 – римляне (которых Стефан не цитирует), ещё 3 – анонимные работы,<sup>101</sup>

---

<sup>93</sup> Дионисий Милетский, Харон Лампсакский, Павсимах, Бакор, Эвктемон, Ботфей, Тимагет.

<sup>94</sup> Исключением из этой классификации представляется Скилак: путешественник, описавший свою экспедицию в Индию, но также и, если не всё, то какую-то часть Средиземноморья; во фрагментах Эратосфена он не упомянут, но широко известен. Перевод фрагментов см. Суриков 2022.

<sup>95</sup> Притом в ряде случаев, судя по дошедшим фрагментам, нельзя сказать, что авторы, упомянутые Эратосфеном (Гелланик, Дамаст, Демокрит), внесли в географию больший вклад, чем пропущенные им (Харон, Филей, Клеон): и тех, и других известно одинаково мало.

<sup>96</sup> Из них 6 – источники без учёта графы «прочие», а 10 могли предшествовать Эратосфену, и ещё к этому периоду мог относиться кто-то из 19 недатированных.

<sup>97</sup> Эратосфен, Гиппарх, Полибий, Аполлодор, Артемидор, Посидоний, Александр Лихн, Аполлонид.

<sup>98</sup> Марк Теренций Варрон, Варрон Атацинский, Нигидий Фигул, Цицерон, Агриппа.

<sup>99</sup> Сем, Серапион, Тимаген, из плохо датированных – Ботфей и, из римлян к ним следует добавить Нигидия Фигула и Цицерона.

<sup>100</sup> Три сочинения Арриана («Анабасис», «Индика», «Перипл Понта») здесь почитаны по отдельности.

<sup>101</sup> «Стадиасм Великого моря», «Перипл Эритрейского моря», «Перипл» Псевдо-Арриана.

а из оставшихся 9 упоминаются Стефаном и дошли до нас.<sup>102</sup> С этой точки зрения, можно сказать, что Стефан демонстрирует удивительную осведомлённость о географах своей эпохи. Однако, с другой стороны, из 22 авторов утраченных работ он знает всего двоих, да и те – историки отдельных стран (Капитон и Ураний), а из 19 недатируемых знает 8. Наиболее значимыми из этих 22 представляются предшественник Птолемея Марин, а также его последователи Протагор и Папп, но никто из них Стефану не известен.

Таким образом, каждый из опорных источников, с одной стороны, охватывает менее 50% географов, известных нам для соответствующего периода. Это позволяет подозревать, что сведения менее обстоятельных источников были ещё менее полны, а периоды, не попавшие в перекрёстное освещение нескольких источников, представлены ещё хуже (см. разделы 13–14). Разумно предположить, что, пояись у нас ещё хотя бы один источник сопоставимой информативности, и он, вероятно, дал бы нам существенно иной взгляд на историю географии. С другой стороны, большая часть географов, оставшихся неохваченными в опорных источниках, известны нам всего по одному или нескольким упоминаниям.

Примечательно, что три «опорных» источника связывает отчётливая преемственность, тогда как между остальными источниками таких связей не наблюдается: Эратосфен – самый высоко ценимый и часто цитируемый географ у Страбона, а тот, в свою очередь, второй по цитируемости автор у Стефана.<sup>103</sup> Самым же цитируемым автором у Стефана, самого позднего из *geographi majores*, оказывается Гекатей, самый ранний из значимых географов – так символично закольцевалась история античной географии. Притом половиной своих цитат из Гекатея Стефан обязан именно Эратосфену: судя по сообщениям Страбона (1.1.11 С7) и Афиней (2.70a–b), вторая часть труда Гекатея, посвящённая Азии, была утрачена и возвращена в оборот Эратосфеном (F 12), который опознал её в рукописи, ранее приписываемой Калимахом (F 437 Pfeiffer) некому Несиоту.

Эти четверо занимают первые места в любом «табеле о рангах» античных географов: Гекатей – самый знаменитый логограф, Эратосфен – главный эллинистический географ, Страбон – наш главный источник по описательной географии, Стефан – составитель самого обширного свода географических

<sup>102</sup> Страбон, Павсаний, Маркиан, Дионисий Периегет, Птолемей, Дионисий Византийский, Арриан (3 сочинения).

<sup>103</sup> Второй пример похожей преемственности, связывающей ключевых географов, – это Эратосфен, Гиппарх, Марин (?), Птолемей. Однако в этой цепочке очевидное слабое звено – это Марин. С одной стороны, он не известен никому, кроме Птолемея, а с другой, неизвестно его отношение к Гиппарху.

цитат, собранных из всей античной литературы. Если воздержаться от оценки содержания трудов, то здесь, как и при сравнении того, каких авторов Эратосфен, Страбон и Стефан упомянули, а каких пропустили, можно увидеть проявление своего рода «эффекта Матфея» (Merton 1968): наиболее известными стали те авторы, которые опирались на наиболее известных предшественников. Эта формула действует в обе стороны.

### 8. Античные географы о своих коллегах

Далеко не все из 40–60 источников и прочих 160–200 авторов и даже не все из 47 входящих в историографические очерки и списки заслуживают упоминания в рассказе об античной географии (прим. 45). Условно их можно разделить на три группы: (1) «фигуры первого ряда» – те, кого нельзя не упомянуть, (2) «второй ряд» – те, кто не дотягивают до «первого», но могли бы в него попасть, будь у нас больше информации, (3) остальные. Такое разделение обречено оставаться спорным, поэтому, чтобы минимизировать субъективный фактор, важно максимально следовать заранее определённым формальным критериям. Опору в этом нам дают, прежде всего, сами античные географы, либо прямо называя своих наиболее значимых предшественников, либо просто цитируя их чаще других.

Так, Эратосфен (в изложении Страбона) из более чем 30 упоминаемых им авторов прямо «хвалит» (ἐπαινεῖ) одного Тимосфена (F 134 Roller = Strab. 2.1.40 C92), остальных чаще критикует или избирательно использует их сведения. Полибий (в изложении Страбона) рассматривает взгляды только двух географов – Дикеарха и Эратосфена, противопоставляя их «древним», которые были уже рассмотрены этими двумя и потому могут быть оставлены без внимания (34.5.1 Büttner-Wobst = Strab. 2.4.1 C104). Псевдо-Скимн, перечисляя 9 авторов, на которых он опирается, на первое место ставит Эратосфена, на второе – Эфора (112–114). Цицерон, собираясь писать трактат по географии, за ориентир берёт троих – Эратосфена, Гиппарха и Серапиона (*Ad Attic.* 2.4.1, 6.1).<sup>104</sup> Поэт Кринагор называет «мастером описания разных земель» (ὁ πάσης Ἰδρι γεωγραφίης) Мениппа.<sup>105</sup> Агафемер упоминает 14 авторов, но реально ис-

<sup>104</sup> Кроме того, он высоко оценивает «карту» или «список» (tabula) городов Пелопоннеса Дикеарха (*Ad Attic.* 6.2.3 = F 79 Mirhady). Разбор этого свидетельства см. Diederich 2018, 65–67; против понимания tabula как карты см. Verhasselt, 2018 introduction.

<sup>105</sup> *Palatin. anth.* 9.559, перевод см. Афонасин 2018, 138.

пользует сведения, вероятно, только троих или четверых – Эратосфена, возможно, через Посидония (прим. 75), Артемидора и Мениппа, и только последних двух он называет «достойными доверия» (ἀξιόπιστοι: 5.20).<sup>106</sup> Страбон в начале своего труда выделяет, как наиболее значимых и заслуживающих подробного рассмотрения, четверых – Эратосфена, Гиппарха, Полибия, Посидония (1.2.1 С14). Они же вместе с Гомером составляют топ-5 авторов, наиболее часто цитируемых им в книгах I–II.<sup>107</sup> В остальных книгах Страбон так же часто цитирует и Артемидора (зато Гиппарха, напротив, больше не упоминает). Также похвалы Страбона удостоиваются Эвдокс (9.1.2 С390–391) и Эфор (8.1.1 С332; 10.3.5 С465). Плиний из всех упомянутых им в III–VI книгах авторов специально отмечает только троих – Агриппу, Юбу и Исидора.<sup>108</sup> В книге II, говоря об измерении Земли, он называет ещё Эратосфена и Гиппарха (2.247).<sup>109</sup> Те же Агриппа, Юба, Эратосфен и Исидор, с добавлением ещё Артемидора, составляют топ-5 авторов, наиболее часто цитируемых им в II–VI

<sup>106</sup> К Артемидору восходят большая часть приведённых Агафемером измерений расстояний, о чём свидетельствует их совпадение с данными Плиния (2.242–246), который ссылается на Артемидора, и Маркиана (*Peripl. maris externi*, 1,5–6 Müller I pp. 520–521). У Мениппа Агафемер заимствует, как он сам отмечает (5.20), некоторые данные о периметре островов.

<sup>107</sup> В I–II книгах Страбон даёт 389 ссылок на 79 авторов, из которых 60% приходится на долю этих пятерых (Эратосфен – 85 ссылок, Гомер – 61, Гиппарх – 44, Полибий – 23, Посидоний – 17), по подсчётам Wietzke 2017, 233.

<sup>108</sup> 3.17: «Агриппа был чрезвычайно точен во всём, особенно же в том, что касается измерения расстояний» (пер. Б.А. Старостина и А.В. Подосинова, см. Плиний Старший 2023, 55; *Agrippam quidem in tanta viri diligentia praeterque in hoc opere cura...*); 5.16: «Юба заслуживающий упоминания из-за блеска своих научных изысканий» (*Iuba ... studiorum claritate memorabilior*); 6.141: «Исидор, автор новейшего географического описания мира, которого Божественный Август послал на восток, чтобы всё изучить, прежде чем его старший сын отправится в Армению...» (*terrarum orbis situs recentissimum auctorem, quem ad commentanda omnia in orientem praemisit Divus Augustus ituro in Armeniam ad Parthicas Arabicasque res maiore filio*), «в описании этой же части [земли] я предпочитаю следовать за римским оружием и царём Юбой, написавшем для того же Гая Цезаря целые тома об этой арабской экспедиции» (*in hac tamen parte arma Romana sequi placet nobis Iubamque regem, ad eundem Gaium Caesarem scriptis voluminibus de eadem expeditione Arabica*); 6.170: «Юба, который, как кажется, тщательнейшим образом собирал сведения об этих местах» (*Iuba, qui videtur diligentissime persecutus haec*).

<sup>109</sup> Эратосфен, по его словам, «сведущ во всех областях знаний, но в этой превосходил других, что, кажется, никем и не оспаривается» (*in omnium quidem litterarum subtilitate set in hac utique praeter ceteros solers, quem cunctis probari uideo*), Гиппарх –

книгах. Птолемей в качестве своих предшественников указывает всего двоих – Гиппарха (1.4.2) и Марина (1.6–18 *passim*). Маркиан в «Эпитоме перипла Мениппа» (1.3, 6 Müller I 565–566) из двух десятков упомянутых им географов выделяет, как «наиболее добросовестных из всех упомянутых» (ἀκριβέστεροι πάντων τῶν προειρημένων), троих – Артемидора, Мениппа и Страбона, а в «Перипле Внешнего моря» (1.1, 4; 2.2) добавляет четвёртого – «божественного и учёнейшего» (θειότατος καὶ σοφώτατος) Птолемея. Иоанн Филопон (*De officio mundi* 4.5 p. 169 Reichardt) называет «наиболее достоверными из географов» (τῶν γεωγράφων ... ἀκριβέστεροι) Птолемея и Паппа, а его современник Иордан Птолемея – «выдающимся описателем земного круга» (*orbis terrae discriptor egregius; Get.* 3.16). Наконец, Кассиодор (*Inst.* 1.25) рекомендует читателю трёх авторов – Гонория, Дионисия Перизгета и Птолемея. Всё изложенное даёт нам 20 имён.<sup>110</sup> Кроме того, Стефан Византийский из 284 упоминаемых им авторов никого специально не отмечает, но позволяет выделить топ-5 наиболее часто цитируемых географов или близких географии авторов (т.е. без учёта «чистых» историков и грамматиков, а также Гомера): Гекатей, Страбон, Александр Полигистор, Геродот, Полибий.

Возражения может вызывать присутствие в этом списке шести авторов: Геродота, Александра Полигистора, Серапиона, Дионисия, Гонория и Паппа. Геродот и Александр – очевидно не географы *stricto sensu*.<sup>111</sup> Серапион почти

---

«удивительно основателен и в опровержении его (Эратосфена), и во всём остальном» (*et in coarguendo eo et in reliqua omni diligentia mirus*).

<sup>110</sup> Список Авиена (34–50) здесь не учитывается, поскольку он не выделяет наиболее значимых авторов. Ряд источников называют значимых авторов для отдельных стран или тем. Так, Агафархид (F 64) называет 6 авторов, которые писали (надо полагать, лучше других) о странах запада, севера и востока. Со своей стороны Агафархид с Артемидором становятся двумя авторами, чьи сведения о Египте и Эфиопии считает достойными доверия Диодор (3.11.1–2). Арриан в описании Индии (5.5.1) полагается на Эратосфена, Неарха и Мегасфена. Посидоний (F 137 EK = Strab. 1.2.21 C29) указывает, что «известными» авторами в том, что касается ветров, являются Бион Абдерский, Аристотель и Тимосфен. Стефан (s.v. Χαράκωβα) называет Урания наиболее «достойным доверия» (ἀξιόπιστος) из всех писавших об Аравии.

<sup>111</sup> Показательно, что Эратосфен и зависящие от него Агафемер и Плиний не включают Геродота в свои краткие списки географов. Страбон также относится к Геродоту, скорее, скептически (1.3.22 C62; 11.6.3 C507; 12.3.21 C550; 17.1.52 C818), см. Engels 2008, 155–160. Тем не менее, известность Геродота и обилие географических сведений в его труде, делали его авторитетом и в области географии (Псевдо-Скимн и Авиен называют его в списках своих источников). Александр Полигистор – известный эрудицией автор множества сочинений об отдельных странах, судя по фрагментам, близких к парадоксографии. Современные исследователи склонны считать

неизвестен: помимо Цицерона, его упоминает только Плиний в списках источников к книгам II, IV, V. Папп полностью опирался на Птолемея (Newsen 2018). Дионисий и Гонорий тоже слишком вторичны, и называет их Кассиодор – не самый искушённый в географии писатель эпохи упадка. В итоге остаются 17 авторов (из них дошли только Страбон и Птолемей), упомянутых 10 источниками (без Стефана) – это и есть самый узкий круг имён, которые нельзя не упомянуть в рассказе об античной географии.

### 9. «Рейтинг цитируемости» античных географов

Ранжирование авторов по числу цитирующих их источников позволяет высказать предположение о том, сколько их могло оказаться неверно оценёнными или остаться вовсе незамеченными в нашем корпусе источников. Здесь я исхожу из того, что отчётливое неравенство между «головой» и «хвостом» распределения (небольшая группа общепризнанных «звёзд» на фоне заметно преобладающих малоизвестных авторов тематически схожих сочинений), указывало бы на то, что за пределами кругозора наших источников осталась значительная часть существовавшей литературы.

Известных авторов всегда цитируют охотнее. В рамках отдельных источников это выражается в том, что небольшая группа «звёзд» захватывает всё внимание. Так, в наших опорных источниках распределение авторов по цитированию отчётливо следует кривой Ципфа: у Стефана один Гекатей на вершине рейтинга упоминается чаще, чем 192 автора в его конце (или 67% от их общего числа, 284), а топ-14 авторов получают столько же цитирований, сколько остальные 270; у Плиния в III–VI книгах топ-10 авторов дают больше цитирований, чем остальные 71.<sup>112</sup> Авторы, упомянутые по одному разу, составляют самую значительную долю среди цитируемых источников: у Стефана – 126 (44%) из 284, у Страбона – 43 (38%) из 114 прозаиков,<sup>113</sup> у Плиния – 40 (49%) из 81 (упомянутых в книгах III–VI).

Однако если тех же авторов сравнить по числу источников, которые их цитируют, разрыв между «головой» и «хвостом» распределения сократится на

---

Полигистора лишённым самостоятельной ценности компилятором, но, если бы он жил на несколько столетий раньше, то, с его внушительным списком трудов, он несомненно вошёл бы в ряд наиболее значимых авторов; см. Blakely 2016.

<sup>112</sup> О Стефане см. Щеглов 2021; о Плинии: Sallmann 2001, 332–334. Wietzke 2017, 233 остроумно сравнивает эти две группы авторов с офицерским корпусом в армии и тем, что называется “expendables” – одноразовыми солдатами.

<sup>113</sup> Duesck 2017, 14–17 насчитывает 37 из 110.

порядок. Географов, упомянутых хотя бы в 10 источниках, можно пересчитать по пальцам (прим. 46). Среди них по числу положительных отзывов и упоминаний лидирует Эратосфен,<sup>114</sup> но без учёта содержания цитат и с учётом всех анонимных схолий самым цитируемым географом оказывается Эвдокс.<sup>115</sup> Далее следуют Артемидор, Тимосфен и Гекатей.<sup>116</sup> В поздней античности почти так же широко известен Птолемей.<sup>117</sup> Кроме того, почти так же часто упоминается Пифей, однако все крупные географы относятся к нему с недоверием.<sup>118</sup> С другой стороны, авторы, упомянутые только в одном источнике, составляют 33% от общего числа известных нам географов (53 из 162, без учёта источников). Иными словами, если автор упоминается хотя бы в одном источнике, то с вероятностью 67% он окажется упомянут минимум ещё в одном. Именно так, из числа малоизвестных географов – таких, которые писали на специфическую тему, упоминались только в связи с нею и

<sup>114</sup> 155 фрагментов «Географики» и 9 «Об измерении Земли» в 26 источниках; см. Roller 2010.

<sup>115</sup> 101 фрагмент в 31 источнике по изданию Lasserre 1966.

<sup>116</sup> Гекатей – 345 фрагментов (по *FGrH*; Braun 2004, 289; или 332 по Nenci 1954) в 18 источниках, Артемидор – 138 фрагментов в 16 источниках (Stiehle 1856), Тимосфен – 31 фрагмент + 10 тестемоний (*BNJ* 2051) в 13 источниках (или 42 фрагмента у Wagner 1888). Гекатей – вероятный источник географических экскурсов Геродота о Египте, Ливии и Скифии, автор наиболее часто цитируемый Стефаном (304 упоминания – больше, чем у Страбона и Гомера, 295 фрагментов по Nenci 1954), а также включённый в списки значимых географов у Эратосфена, Агафархида (?) и Авиена и даже упомянутый Аммианом Марцеллином (22.8.9) в одном ряду с Эратосфеном и Птолемеем. Артемидора активно используют наибольшее число значимых авторов: Диодор (3.11.1), Страбон, Агафемер, Плиний, Маркиан, Стефан, а также, вероятно, Исидор, кроме того, сохранился уникальный папирус с фрагментом текста именно Артемидора. Тимосфена высоко ценил Эратосфен, а также упоминали даже далёкие от него по времени Плиний, Птолемей, Маркиан и Стефан.

<sup>117</sup> Помимо уже упомянутых авторов, которые прямо называли Птолея среди лучших географов (Маркиан, Иоанн Филопон, Иордан, Кассиодор), его сведения широко использовали Аммиан Марцеллин (*Res gestae* 22.8.10), Равеннат (1.9; 3.4; 4.11), а также его цитировали Стефан Византийский, Козьма Индикоплов (*Topographia christiana* 177, 182), Исидор Севильский (*Etymologiae* 3.26). Наконец, нам известно минимум четыре автора, составивших адаптации «Географии» Птолея для менее притязательного читателя (Протагор, Маркиан, Папп и Анания Ширикаци), чем не может похвастаться более ни один античный географ.

<sup>118</sup> Дикеарх (F 124 Mirhady = Strab. 2.4.1–2 C104–105), Полибий (Strab. 2.4.1–2 C104–105; 4.2.1 C190), Артемидор (Strab. 3.2.11 C148), возможно, Посидоний (*FGrH* 87 F 17b = Strab. 2.4.2 C105), Эратосфен доверял лишь отчасти (F 14 = Strab. 2.4.1).

вскользь – несмотря на всё это, 26 (ещё 16%) упомянуты в двух независимых источниках.<sup>119</sup> Таким образом, особенностью неравномерной цитируемости географов оказывается то, что группа «звёзд» выделяется недостаточно отчётливо, а упомянутые единожды авторы не слишком многочисленны. Такая конфигурация рейтинга цитируемости, с «коротким хвостом» и «низкой головой», говорит, скорее, о том, что вне кругозора источников осталось не так много авторов в сравнении с числом упомянутых ими.<sup>120</sup>

Четыре источника выделяются тем, что упоминают наибольшее число географов или условно приравняемых к ним авторов: Плиний – 65 имён, Страбон – 63, Стефан – 43, схолии к Аполлонию – 36.<sup>121</sup> Вместе они упоминают 103 авторов из 121 (85%), известных до Страбона, и 82% от числа географов, упомянутых в источниках хотя бы один раз (174). Однако друг с другом каждая пара из этих списков демонстрирует больше расхождений, чем совпадений (каковые составляют 25–44% от числа имён в обоих списках; см. рис. 4). Статистический анализ показывает, что, если бы эти списки были случайными выборками из общей совокупности, доступной всем четырём источникам, то число географов в этой совокупности, с наибольшей вероятностью, стремилось бы к 112.<sup>122</sup> Даже с учётом того, что на самом деле эти выборки не были случайными, но каждый источник стремился называть наиболее достойных авторов, а значит, «недостойные» остались недопредставлены, приведённые значения предполагают, что вместе эти источники сообщают нам о большей части географов до времени Страбона, какие были известны в античности.

---

<sup>119</sup> Отчасти такая ситуация объясняется стремлением исследователей приписывать фрагменты одним и тем же авторам: например, они предпочитают обе связанные с Индией ссылки на некоего Дионисия приписать одному автору (*BNJ* 717), нежели предположить, что существовало два Дионисия, писавших об Индии. Важно учесть, что причины такого предпочтения лежат отнюдь не в содержании ссылок, а в, пускай обоснованной, но всё же предвзятости исследователей, следующих принципу экономии мышления. Если же судить непредвзято, в предположении о существовании двух Дионисиев нет ничего *a priori* неправдоподобного.

<sup>120</sup> Похожее наблюдение на материале фрагментов греческих историков делает и Netz 2020, 599–600.

<sup>121</sup> Для корректного сравнения исключены авторы, жившие позже Страбона или неподдающиеся датировке.

<sup>122</sup> Этому сюжету будет посвящена отдельная публикация в соавторстве с А. В. Азовцевым. Похожее сравнение списков авторов, цитируемых Плутархом и Афинаем, предпринимает Netz 2020, 547–560.

«Уникальные» имена (упомянутые только в одном источнике) или уникальные сведения о ком-то из географов приводят большинство значимых источников.<sup>123</sup> Так, Страбон даёт почти все наши сведения о географических работах Гиппарха и Посидония.<sup>124</sup> Плиний – единственный, кто рассказывает о работе Агриппы, и главный источник об Исидоре и Юбе.<sup>125</sup> Птолемей –

---

<sup>123</sup> Плиний – минимум 10 уникальных имён (Диогнет, Филонид, Симонид, Агриппа, Корнелий Бальб, Стаций Себос, Турраний Грацил, Светоний Паулин, Домиций Корбулон, Анний Плокам; к ним можно добавить ещё 5 авторов, писавших предположительно об островах, которых Плиний упоминает всего по одному разу или только в списке источников: Филистид, Каллидем, Клеобул, Калликрат, Каллифан). Птолемей упоминает 9 уникальных имён (Марин, Диодор Самосский, Диоген, Феофил, Диоскор, Септимий Флакк, Юлий Матерн, Май Тициан, Александр), схолии к Аполлонию – 7 (Андрон Теосский, Андрет Тенедосский, Агафон, Кносс, Тимонакт, Мнесимах, Аполлодор *BNJ* 803), Маркиан – 4 (Сосандр, Симмей, Ботфей, Дионисий сын Диогена), Авиен – 3 (Павсимах, Бакор, Эвктемон), Стефан Византийский – 3 (Гермий, Феофил, Главк), Страбон – 3 (Менекрат, Афинодор, «Хорограф»), Суда – 3 (Дионисий Милетский, Харон Лампсакский, Каллимах Младший, хотя их включение в число географов спорно).

<sup>124</sup> Единственный, помимо Страбона, источник подробных сведений о географических интересах Посидония – Клеомед, рассказавший о его теории зон (1.4.90–146) и измерении окружности Земли (7.1–48). Без Страбона и Клеомеда, о Гиппархе и Посидонии осталось бы всего, соответственно, 5 и 3 кратких упоминания, связанных с географией. Птолемей (*Geogr.* 1.4.2) сообщает, что Гиппарх указал широты небольшого числа городов. Агафемер (1.2) приводит мнения Гиппарха и Посидония о форме ойкумены. Цицерон (*Ad Att.* 2.6) отмечает, что Гиппарх критиковал Эратосфена. Помпоний Мела, согласно одному из вариантов восстановления текста, приписывает Гиппарху мнение об острове Тапробана как о начале «другого мира», т.е. неисследованного южного континента (3.7.70). Плиний упоминает Гиппарха и Посидония в списке источников в книге I, приводит мнение Посидония о положении Индии (6.57) и отмечает, что Гиппарх критиковал Эратосфена и указывал иное, нежели тот, значение окружности Земли (2.149). Ахилл Таций (*Isag.* 31) рассказывает о теории зон Посидония. Некоторые сведения, почерпнутые из сочинения Посидония «Об океане», но без ссылки на него, приводит Диодор (5.17, 20, 21 = *BNJ* 87 F 116, 117.38.4). Кроме того, много географических сведений содержала «История» Посидония, которую широко использует тот же Диодор (F 116–119); см. Clarke 1999, 129–192; Dowden 2013.

<sup>125</sup> Исидора упоминают, помимо Плиния, четырежды: Маркиан – в своём списке географов (*BNJ* 781 T 1), Афинея (3, 46, 93e-94b = F 1) ссылается на его труд *Τὸ τῆς Παρθίας Περιήγητικόν*, Лукиан цитирует (*Macrob.* 15, 15 = F 3-4), вероятно, тот же труд, а Гезихий (s.v. *Δουσάρην* = F 5) упоминает вскользь. Также благодаря Маркиану сохра-

единственный, кто рассказывает о Марине и ещё 8 путешественниках (прим. 123). Стефан Византийский – единственный источник фрагментов периегесы Аполлодора Афинского, а также 90% географических фрагментов Гекатея и 70% – Александра Полигистора. Словарь Суда – единственный, хотя и ненадёжный, источник, упоминающий о географических сочинениях в остальном известных авторов: Дионисия Милетского, Харона Лампсакского, Полемона, Сема и Тимагена.

С другой стороны, среди перечисленных авторов, для истории географии по-настоящему значимы только шесть: Гиппарх, Посидоний, Агриппа, Исидор, Юба, Марин. Притом все они, кроме Агриппы и Марина, упоминаются другими источниками, хотя и без подробностей. Работа Агриппы, хотя без упоминания его имени, также известна через анонимные трактаты *Divisio orbis terrarium* и *Demensuratio provinciarum*.<sup>126</sup> Ещё 12 редких имён фигурируют в списках географов (у Агафархида, Псевдо-Скимна, Авиена и Маркиана) наравне со «звёздами», однако об их работах неизвестно почти ничего.<sup>127</sup> Ещё 23 автора упоминается вскользь по одному разу (некоторые по два), однако эти упоминания дают понять, что писали они об отдельных странах или узких вопросах и уже только по этой причине не могли сыграть в истории географии заметную роль, так что их малая известность не удивляет.<sup>128</sup> Показательно, что пять поздних источников – Афиней, Элиан, схолии к Аполлонию,

---

нился итинерарий Исидора «Парфянские стоянки». Главный историко-географический труд Юбы, Λιβυκά, помимо Плиния, цитируют Афиней (3.25 р. 83а-с = F 6), Псевдо-Плутарх (*Parallela minora* 23а, 31bc = F 5), Аммиан Марцеллин (*Res gestae* 22.15.8 = F 38b), Авиен (280 = T 12с) и (вероятно) Элиан (*NA* 9.58 = F 49, 7.44 = F 53b, 7.23 = F 55).

<sup>126</sup> Следуя Плинию (3.17), эту работу можно считать имеющей двойное авторство: Агриппа оставил после себя «записки», на основании которых уже под эгидой императора Августа было создано некое изображение известного мира, представленное всеобщему обозрению у Марсова поля в Риме. Неудивительно, что *Divisio orbis terrarium* ссылается на эту работу как на «Хорографию Августа».

<sup>127</sup> Из них только шестеро упоминаются по одному разу: Павсимах, Бакор, Эвктемон (без учёта сведений об астрономе Эвктемоне), Сосандр, Симмей, Ботфей. Остальные упоминаются двумя и даже тремя источниками, однако, по сути, об их географических работах известно немногим больше: Тимей, Лик, Диофант, Деметрий из Каллатиса, Эвдокс Родосский, Бион из Сол. Разумеется, Тимей, Лик и Деметрий лучше известны как историки, но сейчас это не учитывается.

<sup>128</sup> Харон Лампсакский, Тимагет, Андрон Теосский, Андрет Тенедосский, Агафон, Кносс, Тимонакс, Антигон, Гермий, Феофил, Симмей, Гермоген Смирнский; Фрасилк, Промат, Никагор, Аристон и Асамон писали о причинах разливов Нила, Селевк,

Стефан и Суда – которые, каждый по-своему, стремились упомянуть как можно больше авторов, по числу цитируемых географов сопоставимы со Страбоном и Плинием и даже приводят ряд уникальных имён (см. прим. 123), тем не менее, никаких по-настоящему значимых для географии фигур тоже не называют.

Все эти наблюдения склоняют нас к выводу, что подводная часть айсберга античной географической литературы была на самом деле невелика.<sup>129</sup>

### 10. Краткая история античной географии

Обобщив всё сказанное, к географам условного «первого ряда» можно отнести тех, (1) кого мы сами уверенно выделяем как наиболее значимых (потому что это наши главные источники, или же содержание их работ известно достаточно хорошо), (2) кого источники прямо выделяют как наиболее значимых, включают в историографические списки или чаще других цитируют, и (3) кто писал обо всём известном мире или его большей, либо центральной части (Средиземноморье). С такими ограничениями история античной географии легко сводится к списку из менее чем 25 имён. Рассмотрим пошагово, как складывается этот список и насколько прочны в нём позиции каждого из авторов.

Основу его составят наши главные источники: Страбон, Птолемей, Стефан, Плиний, Равеннат, карта Певтингера (раздел 3). С натяжкой из остальных могут быть выделены ещё три: Геродот – как единственный источник V в. до н.э., который описал, так или иначе, большую часть известного мира, а также Помпоний Мела и Дионисий Периегет – как добротные составленные краткие описания известного мира эпохи расцвета империи. Остальные источники в сравнении с этими – либо слишком сжатые и путанные и/или вторичные, либо, хотя и подробные, но сугубо утилитарные описания отдельных маршрутов, либо описывают только отдельные регионы или конкретные путешествия, либо не были известны в античности.

Далее следуют авторы утраченных сочинений, которых наши источники, так или иначе, выделяют среди остальных: 17 географов, прямо называемые лучшими (раздел 8), до 25 наиболее часто упоминаемых авторов (раздел 9) и

---

Афинодор из Тарса и Аполлодор из Керкиры о приливах, Эвдор и Панетий – об обитаемости экваториальной зоны, Бион из Абдер – об арктической зоне и ветрах.

<sup>129</sup> Схожий вывод на более широком материале делает Netz 2020, 622, “It is true that we know only a sixth of the authors, and that we know almost all of them only for the purposes of a broad-brush study. But this means that we know of almost everyone worth knowing.”

примерно 47 авторов в списках наиболее значимых (раздел 6). Из них всех, по сути, единственный, чье значение для географии признано широко и безоговорочно – это Эратосфен. С ним по известности могут сравниться только Эвдокс, Артемидор, Гекатей и Тимосфен. При выборе наиболее важных фигур из остальных заметно, как мы всё более оказываемся в зависимости от мнения отдельных источников. Благодаря, прежде всего, Страбону, в число главных географов эпохи эллинизма, наряду с Эратосфеном, попадают ещё трое: Гиппарх, Полибий, Посидоний. Благодаря Плинию, к ним добавляются ещё три современника Страбона, им пропущенные: Исидор, Юба и Агриппа. Агафемер и Маркиан позволяют присоединить к ним четвертого – Мениппа. Птолемей вводит в пантеон главных географов своего предтечу – Марина Тирского. Остальные географы III в. до н.э. – II в. н.э. либо ограничивались описанием отдельных регионов или путешествий, либо не имели своего «рекомендателя» – источника, который бы представил их нам, как, например, Страбон Посидония, Плиний Агриппу, а Птолемей Марина, либо же о содержании их работ известно слишком мало.

Из авторов эпохи до Александра упоминания безусловно заслуживают двое: Гекатей – самый знаменитый логограф, автор первого сочинения с описанием и картой известного мира, Эвдокс – автор самого объёмного для своего времени и часто цитируемого труда, к тому же первого, основанного на идее шарообразности Земли и использующего измерения широты и концепцию широтных зон. К ним обычно добавляют Эфора, а из географов раннего эллинизма – Дикеарха и Тимосфена, хотя уже про них не вполне ясно, что такого уж значимого и оригинального они привнесли в развитие географии. Про остальных многочисленных предшественников Эратосфена, как-либо связанных с географией, известно и того меньше.

Итого, мы получаем список из 22 имён, из которых 7 – это авторы сохранившихся сочинений (или с оговорками, включая Полибия, Мениппа и Исидора, от чьих работ дошли лишь отрывки – 10), плюс карта Певтингера. В хронологической последовательности получается следующий ряд:

<i>Автор</i>	<i>Время</i>	<i>Чем известен? Почему попал в список?</i>
1. Гекатей	ок. 500 г. до н.э.	Самый знаменитый логограф. Первое сочинение с описанием и картой всего известного мира. Часто цитируется.
2. Геродот	третья четверть V в. до н.э. до н.э.	Самый знаменитый историк. Единственный источник V в. до н.э. с географическими описаниями, затрагивающими большую часть известного мира.

3.	Эвдокс Книдский	середина IV в. до н.э.	Самый большой труд (7 книг) до Тимо-сфена и первый, учитывающий шарооб-разность Земли. Измерение окружности Земли (?). Первые оценки широты и гео-метрические построения. Концепция ши-ротных зон. Часто цитируется.
4.	Эфор	ок. 340 г. до н.э.	Описание всего известного мира.
5.	Дикеарх	ок. 300 г. до н.э.	Описание всего известного мира. Измере-ние окружности Земли (?), геометриче-ские построения, измерение высоты гор.
6.	Тимосфен	ок. 280– 240 гг. до н.э.	Самый большой труд (10 книг) до Скимна. Описание Средиземноморья. Экспедиция по Красному морю. Роза ветров как спо-соб ориентации. Часто цитируется.
7.	Эратосфен	третья четверть III в. до н.э.	Самый знаменитый географ античности. Ввёл термин «география». Первое описа-ние известного мира в терминах паралле-лей, меридианов, геометрических фигур и расстояний. Измерение окружности Земли. Первый очерк истории географии. Проблема изменения границ моря и суши.
8.	Гиннарх	ок. 135–126 гг. до н.э.	Главный критик Эратосфена с програм-мой большей математизации географии, позже реализованной Птолемеем: с ис-пользованием градусной сетки, измере-ний широт и долгот и тригонометриче-ских вычислений. Таблица широт отдельных пунктов.
9.	Полибий	ок. 126 г. до н.э.	Ввёл термин «хорография» для более практической, чем «география», формы описания отдельных стран. Экспедиция вдоль западного побережья Африки и тео-рия обитаемой зоны на экваторе. Цели-ком дошёл только экскурс о Чёрном море.
10.	Артемидор	ок. 104 г. до н.э.	Один из самых больших географических трудов (11 книг) с описанием всего мира. Широко использует периплы и итинера-рии. Часто цитируется. Сохранился папи-рус с отрывком текста и наброском карты.

11. <b>Ποσειδώνιος</b>	ок. 90–80 (?) г. до н.э.	Изучал влияние Луны на приливы и Солнца на природу и обычаи народов разных широт. Очерк развития идей о широтных зонах. Измерение окружности Земли.
12. <b>Μένειος*</b>	ок. 36–26 г. до н.э.	Подробный перипл Средиземного моря. Сохранился фрагмент описания Чёрного моря.
13. <b>Ίσίδωρος*</b>	конец I в. до н.э.	Описание известного мира, вероятно, обновившее сведения Артемидора. Описание Парфии, от которого сохранился итинерарий.
14. <b>Ίουβας Β</b>	рубеж эр	Ряд работ о географии, истории и природе Африки, Аравии и других стран Азии.
15. <b>Αγρίννης #</b>	ок. 12 г. до н.э. – 14 г. н.э.	Записки, на основании которых создана, по сути, официальная римская карта мира. Описание известного мира в геометрических терминах границ и расстояний. Промежуточное звено между Эратосфеном и Птолемеем.
16. <b>Στράβων</b>	до 23 г. н.э.	Единственный в своём роде, самый большой и обстоятельный из сохранившихся географических трудов. Синтез разных направлений географии: научной, утилитарной (периплы), культурной, исторической. Главный источник по истории географии.
17. <b>Πομπόνιος Μελά*</b>	ок. 43 г.	Римское краткое описание известного мира эпохи расцвета империи. В этом качестве второй по значению источник после Плиния.
18. <b>Πλίνιος</b>	до 77 г.	Самый значительный римский географический труд. Второй по значимости источник по истории географии после Страбона. Второй по числу топонимов источник после Птолемея.
19. <b>Διονυσίος Περίεγος</b>	ок. 125 г.	Греческое краткое описание известного мира эпохи расцвета империи. В этом качестве второй по значению источник после Страбона. Самый известный географический учебник поздней античности.

20. <b>Марин</b> #	первая половина II в.	Предтеча и главный источник Птолемея. Один из ключевых географов математического направления, наряду с Эратосфеном, Гиппархом и Птолемеем.
21. <b>Птолемей</b>	ок. 150 г.	Вершина развития античной географии. Единственный в своём роде труд по математической картографии, в котором весь мир описывается в терминах координат. Самое большое количество географических названий.
22. <b>Карта Певтингера</b> *	в основе III–IV вв.	Единственная в своём роде восходящая к античности «хорографическая» карта с изображением путей всего известного мира.
23. <b>Стефан Византийский</b>	ок. 530 г.	Единственный в своём роде лексикон этнонимов и связанных с ними названий. Самый большой свод цитат географического содержания из утраченных сочинений.
24. <b>Равеннский космограф</b>	ок. 700 г.	Единственное позднеантичное описание известного мира по объёму информации сравнимое со Страбоном, Плинием и Птолемеем.

Таблица 3. Географы и источники, отнесённые условно к «первому ряду».

Жирным шрифтом отмечены авторы, чьи труды до нас дошли, пусть даже только частично (Полибий, Менипп, Исидор). Звёздочка \* указывает источники, дошедшие в единственной рукописи. Зачёркнуты имена авторов, чьё попадание в список обусловлено той или иной случайностью, решёткой # отмечены авторы, известные благодаря единственному источнику (см. ниже).

Очевидно, что некоторые имена могли бы легко выпасть из этого списка, если бы нам не так повезло с источниками, а другие могли быть добавлены, если бы о них было известно больше. Рассмотрим далее эти две возможности.

### II. «Стресс-тест» для списка географов первого ряда

Насколько этот список чувствителен к потерям отдельных источников? Без Страбона наша «краткая история» почти полностью лишается Гиппарха и Посидония (прим. 124). Без Плиния она полностью лишается Агриппы и по-

чти полностью – Исидора и Юбы (прим. 125). Без Птолемея – полностью лишается Марина. Таким образом, из 15 наиболее важных географов, чьи сочинения утрачены (включая Полибия, Мениппа и Исидора), 6 авторов своим попаданием в “short list” обязаны, по сути, исторической случайности.

Так же заметно состав этого списка зависит от мнений отдельных авторитетных географов. Дикеарх вошёл в «краткую историю» только потому, по сути, что его отметил Эратосфен, а помимо этого, о содержании его работы известно исчезающе мало.<sup>130</sup> Эфор выделяется среди других историков нечуждых географии потому, главным образом, что его ценил Страбон.<sup>131</sup> Менипп представляется важной фигурой благодаря Маркиану, сохранившему для нас отрывок его сочинения.<sup>132</sup> Да и Эвдокс и Тимосфен своей репутацией ключевых географов обязаны, во многом, Эратосфену и Страбону.<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup> Дошло всего 11 фрагментов, из них 4 в источниках, зависящих от Эратосфена (F 116, 117, 122 Mirhady = Erat. F 1, 32 Roller = Plin. 1.4–6; Strabo 1.1.1 C1, Agathem. 1.2); анализ см. Keyser 2001. Согласно Агафемеру (1.5 = F 123 Mirhady), у Дикеарха впервые встречается идея «диафрагмы» (воображаемой прямой, идущей от Столпов Геракла до Родоса и далее на восток через всю Азию вдоль хребта Тавр, разделяя ойкумену на северную и южную части), которая становится одним из характерных элементов географии Эратосфена. Помимо Эратосфена, Дикеарха ценили Полибий (F 124 Mirhady = Strabo 2.4.1–3) и Цицерон (*Ad Attic.* 6.2.3 = F 79 Mirhady). Страбон ссылается на него всего несколько раз, когда пересказывает Эратосфена, Полибия и Посидония, и сам, по-видимому, с его трудом знаком не был. Дикеарху часто приписывают описанное Клеомедом (1.5) измерение окружности Земли, однако главный, по сути, аргумент в пользу этого: «кто ещё, если не Дикеарх?»

<sup>131</sup> Ключевые свидетельства Страбона: 8.1.1 C332 – Эфор вместе с Полибием выделены как историки, которые описывали «топографию материков» в отдельных частях своих трудов; 10.3.5 C465 – Эфор упомянут в одном ряду с Полибием и Эвдоксом, как автор лучшего рассказа о переселениях греческих племён и основаниях городов. Без Страбона о значении Эфора для географии свидетельствовали бы только три автора: Псевдо-Скимн ставил его среди своих источников на второе место после Эратосфена (880) и цитировал ещё 5 раз, Плиний (очевидно, следуя Эратосфену) включал в список источников к книгам IV–VI и цитировал 5 раз, Стефан цитировал его весьма часто (60 раз – наравне с Артемидором).

<sup>132</sup> О Маркиане см. González Ponce 2020.

<sup>133</sup> Тимосфена Эратосфен «хвалил более остальных» (F 134 = Strab. 2.1.40) и многое заимствовал у него дословно (*BNJ* 2051 T 6 = Marcian. *Epit. peripl. Menipp.* 3.25–29). Помимо Эратосфена и зависящих от него Страбона и Агафемера, географический труд Эвдокса высоко оценивал один только Плутарх (F 272 Lasserre = Plut. *Non posse suaviter vivi...* 10: упоминает в одном ряду сочинения Геродота, Ксенофонта, Эвдокса,

Из числа источников труд Страбона оставался почти неизвестен до V–VI вв. (до Маркиана и Стефана) и потому может считаться сохранившимся почти случайно. Словарь Стефана появился тоже на самом закате античности, поэтому никакого влияния не оказал, да и не был географическим трудом *stricto sensu*. Сочинение Мела и карта Певтингера дошли до нас в единственных экземплярах. Тот же Мела и Дионисий Периэгет – авторы известных, но вторичных работ, которые не имели бы шанса войти в нашу «краткую историю», если бы более содержательные труды, лежавшие в их основе, не были утрачены, а их известность – скорее, результат и симптом упадка культуры после II в. Равеннская «Космография» состоит из сухих списков названий, которые не позволяют составить об описываемом даже то общее представление, какое дают Мела и Дионисий.

В итоге из 23 авторов, попавших в список, только 9 имеют для этого достаточно прочные основания, а из них всего 3 – источники:<sup>134</sup> Гекатей, Геродот, Эвдокс, Тимосфен, Эратосфен, Полибий, Артемидор, Плиний, Птолемей. Грубо говоря, своим попаданием в нашу «краткую историю» более половины авторов обязаны разнообразным случайностям, а 7 из них (Эфор, Гиппарх, Посидоний, Агриппа, Исидор, Юба, Марин) – всего трём главным источникам (Страбону, Плинию, Птолемею).

Всего от нескольких источников мы критически зависим не только в том, *какие* географы нам известны, но ещё более в том, *какими* они известны. Сравнив, например, образы Эратосфена (равно как и любого другого из значимых географов) по данным Страбона, Плиния и Стефана, мы увидим трёх совершенно разных Эратосфенов, и каждый из них сообщит нам больше о Страбоне, Плинии и Стефане, чем об Эратосфене: Страбон – единственный, кто даёт, хотя фрагментарное и часто путанное, но в целом разностороннее и достоверное представление, Плиний интересуется только расстояниями, Стефан – только названиями. Опираясь лишь на Плиния и Стефана, мы бы не имели шанса представить себе того Эратосфена, какой известен нам из Страбона.

С должной осторожностью эти наблюдения следует иметь в виду, оценивая географов, которым не повезло – о которых мы знаем так же мало, как

---

Аристотеля и Аристоксена, как «отличающиеся силой и изяществом стиля»), а Тимосфена включали в списки значимых географов Псевдо-Скимн (118) и Маркиан (хотя больше ругал его: *Epit. peripl. Menipp.* 3 = *BNJ* 2051 T 6), и даже Птолемей цитировал дважды (1.15.2, 4).

<sup>134</sup> С Полибием было бы 4, однако, как географ, он известен, главным образом, благодаря утраченной XXXIV книге.

знали бы, например, о Страбоне в случае утраты его «Географии», или о тех, которые известны нам, главным образом, благодаря тому же Страбону.

## 12. «Скамья запасных»

Кто из географов в принципе мог бы попасть в первый ряд, но не попал, прежде всего, потому, что ему не так повезло с источниками? Прежде всего – достаточно известные авторы работ широкой тематики и большого объёма. От периода до Эратосфена на такую «скамью запасных» могут быть помещены: Скилак, Филей, Клеон, Эвдокс Родосский (возможно, после Эратосфена). Для периода до Страбона: Мнасей, Полемон, Скимн, Сем, Серапион и Нимфодор (возможно, после Страбона).<sup>135</sup> Также Ктесий, Тимей, Деметрий из Каллатиса и Тимаген, как историки нечуждые географии, могли быть не менее важными фигурами, чем Геродот, Эфор и Полибий. Неожиданным образом в ряду авторов самых объёмных трудов, наравне со Страбоном, Артемидором и Птолемеем, оказываются также малоизвестные Скимн, Мнасей и Тимаген (рис. 3).

	Автор	Время	Чем известен? Почему попал в список?
<i>До Александра</i>			
1.	Скилак Кариандский	конец VI в. до н.э.	Известный путешественник, даже Геродот (4.44) и Аристотель (7.13.1-2.1332 b 12) упоминали его, а Авиен и Маркиан включали в списки значимых географов, ему же приписывали дошедший перипл IV в. до н.э.
2.	Филей Афинский		Периплограф. Авиен и Маркиан включали в списки географов.

<sup>135</sup> С натяжкой к этому ряду можно добавить Кносса (автора «Географии Азии», единственное упоминание: *Schol. Apoll. Rhod.* 4.257/62C) и Алипия Антиохийского (чей труд, видимо, карту, хвалил император Юлиан) – только на том основании, что их работы обозначались термином «география», а почти все остальные авторы «географий» – фигуры, безусловно, первого ряда (Эратосфен, Гиппарх, Артемидор, Менипп, Страбон, Марин, Птолемея) или важнейшие источники (Агафемер); два исключения – Полемон, чью «Всемирную периэгесу» Суда иначе называет географией (*s.v.* Πολέμων), и Протагор, чьё сочинение Фотий называет «Геометрией ойкумены», а Маркиан географией (1.1, 2.2, 2.5), но Суда не самый надёжный источник, а сочинение Протагора представляло собой, по сути, адаптацию труда Птолемея.

3.	Клеон Сицилийский		Периплограф, довольно часто упоминаемый: в списках географов Псевдо-Скимна, Авиена и Маркиана, а также в схолиях к Аполлонию и у Стефана.
4.	Пифей Массальский	325–306 гг. до н.э.	Самый известный мореплаватель античности, один из первых географов математического направления. Путешествие вдоль Атлантического побережья Европы к Британии и далее на север. Измерения широт, наблюдения за приливами.
<i>От Эратосфена до Страбона</i>			
5.	Эвдокс Родосский	конец III в. до н.э.	Историк, периплограф, включён в список географов у Маркиана.
6.	Мнасей Патарский	конец III в. до н.э.	Объёмный труд (6 или 8 книг), охватывающий весь мир и довольно часто цитируемый.
7.	Полемон Перизет	II в. до н.э.	Сочинения об отдельных областях и «О реках». Суда приписывает ему «Всемирную перизетесу» ( <i>Κοσμική περιήγησις</i> ), возможно, объединяя под этим названием отдельные работы.
8.	Скимн Хиосский	II в. до н.э.	Самое большое географическое сочинение античности (не менее 26 книг), о котором сохранилось всего 9 упоминаний у Геродиана, Аполлония Парадоксографа Стефана и в схолиях к Аполлонию.
9.	Сем Делосский	II в. до н.э.	Суда приписывает ему ряд работ об отдельных островах и областях и некие «Периоды».
10.	Серрапион Антиохийский	I в. до н.э.	Географ математического направления, упомянут Цицероном наравне с Эратосфеном и Гиппархом, указан в списке источников Плиния рядом с Гиппархом.
11.	Александр Полигистор	ок. 80–40 гг. до н.э.	Не менее 17 сочинений о разных странах, содержащих гео- и этнографические сведения.
12.	Нимфодор Сиракузский	?	«Перипл Азии» и перизетеса «О достопримечательностях Сицилии».

		Известен Плинию, Афинею, Элиану и Стефану.	
<i>Историки</i>			
11.	Ктесий Книдский	конец V – начало IV вв. до н.э.	Работы или одна и та же работа под названиями «Период», «Перипл» и «Периэгеса» в 3 книгах. Важные географические сведения содержали его известные сочинения «Персика» и «Индика». Часто цитируется.
13.	Тимей из Тавромения	первая треть III в. до н.э.	Авторы объёмных всеобщих историй с географическими экскурсами. Агафархид и Псевдо-Скимн включают обоих в список значимых географов.
14.	Деметрий из Каллатиса	ок. 200–150 гг. до н.э.	Авторы всеобщей истории «О царях». Суда приписывает ему перипл всех морей в 5 книгах.
15.	Тимаген Александрийский	третья четверть I в. до н.э.	

Таблица 4. Географы, занимающие «скамью запасных» к «первому ряду».

Если судить с позиций вульгарной наукометрии (только по числу цитируемых источников), то многих из этих авторов (в частности, Скилака, Филея, Клеона, Тимея, Деметрия) можно считать не менее значимыми, чем Эфор, Дикеарх, Менипп, Исидор или Юба, а Мнасей и Нимфодор окажутся наравне с Гиппархом и Посидонием.

Два обстоятельства характеризуют большинство перечисленных авторов не лучшим образом: (1) их обычно обходят молчанием главные источники (Страбон, Агафемер, Плиний);<sup>136</sup> (2) их сочинения (во всяком случае, Эвдокса Родосского, Мнасея, Скимна и Нимфодора), судя по фрагментам, были ближе к занимательной парадоксографии, нежели к трудам Эратосфена или Страбона. Тут мы имеем дело с типичной «дилеммой Евтифрона»: наши ли главные источники не цитируют этих авторов, потому что те не вызывали доверия? или мы считаем их незаслуживающими доверия, потому что сведения о них дают только те источники, которые не являются географическими и/или намеренно фокусируются на описании диких (Афинея, Элиан, схолии к

<sup>136</sup> Исключения: Страбон упоминает Скилака (12.4.8 С566; 13.1.4 С583; 14.2.20 С658) и Полемона (1.2.2), а Плиний в списке источников в книге I указывает Полемона, Серапиона и Нимфодора, хотя в тексте их не цитирует, а Мнасея цитирует в XXXVII книге.

Аполлонию, отчасти это верно и в отношении Стефана и Суды)?<sup>137</sup> Надо иметь в виду, что, если бы, например, труд Страбона не сохранился до V–VI вв., то всё, что мы бы о нём знали – это 5 упоминаний вскользь: 2 у Афиней (о солёной рыбе и ветчине у иберийцев: 3.92, 14.657–658), 2 у Гарпократиона (s.v. Λευκάς, s.v. Λευχάιον – обе ссылки могут быть глоссами) и у Сократа Схоластика (7.25). В таком случае Страбон ничем бы не отличался для нас от Скимна или Нимфодора.<sup>138</sup>

То, что Страбон и Агафемер не упоминают таких авторов, как Эвдокс Родосский, Мнасей и Скимн, неудивительно. Страбон следовал жёстким критериям оценки предшественников, и Агафемер, судя по тому, что он упоминал почти тех же авторов, что и Страбон, стоял на схожих позициях. Так, Страбон считал незаслуживающими доверия не только Гелланика, Ктесия и Гекатея Абдерского (1.2.35; 7.3.6; 11.6.3; 12.3.21), и так имевших репутацию фантазёров, но и Геродота, Эвдокса Книдского и Пифея (1.4.3, 5; 2.3.5; 2.4.1; 2.5.8; 3.2.11; 4.5.5; 7.3.1; 11.6.5; 12.3.21). Ситуация с Эвдоксом и Пифеем особенно показательна: современные историки ценят их как математических географов, однако в античности Эвдокс, как географ, был известен, главным образом, сведениями парадоксографического характера, которые у него ничем не отличались от того, что рассказывали Ктесий, Мнасей или Скимн, а Пифей был широко известен, но все крупные географы относились к нему с недоверием.

Всё изложенное показывает, что различие между «первым рядом» и «скамейй запасных» не было принципиальным. При иных дошедших источниках мы могли бы не заметить разницы между Страбоном и Скимном, Геродотом

---

<sup>137</sup> Также важно, что для многих из этих авторов не нашлось своего «рекомендателя» – источника, который бы специально отметил их значение. Исключения: Скилак, Филей, Клеон, Пифей, Тимей, Деметрий, Эвдокс Родосский, Серапион. Примечательно, что Элий Теон, ритор I в. н.э., дошедший частично в армянском переводе V–VI вв., в качестве примера «всеобъемлющих историков» (ἱστοριογράφοι περιεχτικοί), которые описывают «ландшафт, города, реки, положение, природу» (“the landscapes, the cities, the rivers, the positions, the terrain”; последние два термина, вероятно, в оригинале – θέσις и φύσις; ср. Ptol. *Geogr.* 1.1), упоминает четырёх авторов: Кимна, Филия, Филостефана и Истра; см. Steinmann 2023. По предположению Штайнмана, неизвестные из иных источников Кимн и Филий – это Скимн и Филей. В свете всего прочего, что нам известно, выбор именно этих четырёх авторов как представителей «историков, дававших географические описания», представляется весьма неожиданным.

<sup>138</sup> Правда, важно отметить, что найдено уже 6 папирусных фрагментов Страбона (предположительно II–III вв.), что для географического труда исключительно много, см. Netz 2020, 16; Hatzilambrou 2022.

и Ктесием, Пифеем и Гекатеем Абдерским или двумя Эвдоксами – Книдским и Родосским.<sup>139</sup> Нетрудно представить, что в таком случае в наш «первый ряд» могли бы попасть не Дикеарх, Гиппарх и Посидоний, а, скажем, Клеон, Серапион и Тимаген. Ещё легче представить, что образованный человек эпохи второй софистики, решив писать о географии, за образец взял бы не Посидония и даже не Эратосфена, чьи труды к тому моменту, возможно, уже были утрачены, но, скорее, Александра Полигистора и Юбу.<sup>140</sup>

### 13. Белые пятна, слепые зоны и недостающие звенья

В истории античной географии лучше всего освещена эпоха до Эратосфена (сразу 5 источников дают списки географов: Эратосфен, Агафархид, Псевдо-Скимн, Авиен, Маркиан). С другой стороны, выделяются два «тёмных века», для которых нам не известно (почти) ни одного крупного географа: от Эратосфена до Гиппарха и от Страбона до Марина с Птолемеем.

Примечательно, как по-разному столетие от Эратосфена до Гиппарха представляют опорные и вспомогательные источники. Единодушие, с которым крупные географы II в. до н.э. (Гиппарх, Полибий, Аполлодор, Артемидор), о которых мы знаем из опорных источников (Страбона, Агафемера, Плиния, Стефана), считают своим главным предшественником Эратосфена, убеждает, что в этом столетии едва ли мог скрываться какой-либо достойный упоминания автор, который остался нам неизвестен.<sup>141</sup> Однако именно к

<sup>139</sup> Сходство между работами Пифея и Гекатея подчёркивает Bilic 2020, Bilic 2021, 53–59. Показательно, что Элиан явно не различает сразу трёх Эвдоксов: Книдского (*BNJ* 210 F 25 = *NA* 10.16), Родосского (*BNJ* 79 F 4 = *NA* 17.19) и Кизикского (*NA* 17.14). Точно так же их могли путать и другие источники.

<sup>140</sup> Показательно, что даже такой эрудит, как Афинея, не упоминает географические работы Эратосфена и Посидония, а значит, он, скорее всего, и не был с ними знаком.

<sup>141</sup> Гиппарх строит свою работу на критике Эратосфена и явно не знает географов новее. Полибий называет труд Эратосфена «новейшим», а предшественников Эратосфена и Дикеарха – «древними» (Strab. 2.4.1–2 C104–105; также 14.2.29 C663). Аполлодор Афинский в своих взглядах на историю географии следует Эратосфену (Strab. 1.2.37 C44; 7.3.6 C298–299), а приписываемая ему географическая поэма, по сути, полностью основана на Эратосфене; см. Atenstädt 1933; Marcotte 2000, 32–34. Псевдо-Скимн (ок. 127–94 гг. до н.э.) прямо называет Эратосфена самым значимым географом, а из более поздних авторов знает только Аполлодора. Артемидор полемизирует с Эратосфеном (Strab. 3.2.11 C148; 3.4.7 C159; и повторяет за ним: Strab. 14.2.29 C663) и Полибием (Strab. 4.1.8 C183; 8.8.5 C389). Наконец, Страбон (особенно 2.5.10

этому периоду относятся Эвдокс Родосский (?), Мнасей, Полемон, Сем и Скимн, но сообщают о них только источники второго ряда: Элиан, Афинея, схолии к Аполлонию, Маркиан, Суда, отчасти Стефан (знает Мнасея и Скимна) и др.

Столетие между Страбоном и Марином/Птолемеем кажется таким же «пустым», но теперь уже и второстепенные источники не заполняют эту пустоту. Однако если учесть, какими источниками мы располагаем, ситуация не выглядит столь однозначной. От Гекатея и до Птолемея все крупные географы строили свои работы на полемике с наиболее значимым(и) из ближайших предшественников.<sup>142</sup> Притом те, кого они полагали таковыми предшественниками, отстояли от них, чаще всего, лет на 50–100.<sup>143</sup> Неудивительно поэтому, что ни Эратосфен, ни Страбон, ни Плиний не упомянули своих непосредственных современников. Однако если упущения Эратосфена позволяют восполнить Агафархид, Псевдо-Скимн, Авиен и Маркиан, упущения Страбона восполняет Плиний, то для самого Плиния аналогичного источника уже не нашлось: Птолемей ограничился рассмотрением одного только Марина, а позднеантичные авторы (Авиен, Маркиан, Стефан) склонны были ссылаться уже не на ближайших предшественников, а на наиболее древних и знаменитых.<sup>144</sup> Вместе с тем, для поздних авторов Птолемей уже заслонил своих предшественников (прим. 117). В итоге, период между

---

С116) и Агафемер (1.2) знают между Эратосфеном и Гиппархом только одного автора, значимого для истории географии – Кратеса.

<sup>142</sup> Об этой цепочке последовательных исправлений предшественников см. Jacob 1986.

<sup>143</sup> 70–80 лет от Геродота до Гекатея, 70–100 лет от Агафархида до тех источников сведений об Эфиопии, на которые он опирается (Burstein 1989, 33), минимум 50–70 лет от Страбона до Посидония, минимум 70 лет от Плиния до Агриппы, Исидора и Юбы, минимум 60 лет от Агафархида до Деметрия из Каллатиса, примерно 100 лет от Гиппарха, Полибия, Аполлодора и Псевдо-Скимна до Эратосфена, не менее 70 лет от Помпония Мелы до Корнелия Непота и т.д. Отчасти исключениями являются Эратосфен, который отстоит от своего ближайшего предшественника Тимосфена «всего» лет на 20–60, и Птолемей, который опирается на труд своего старшего современника Марина (обычно считается, что их разделяют лет 40) и описывает большей частью реалии минимум 50-летней давности.

<sup>144</sup> У Авиена 9 из 15 упомянутых авторов относятся к VI–IV вв. до н.э., у Маркиана – 8 из 21, и ещё 6 – ко времени до Страбона, тогда как ко времени после Страбона – только Птолемей и Протагор (остальных трудно датировать). У Стефана из 54 авторов, которых можно определить как географов и авторов нечуждых географии, 27 относятся к VI–IV вв. до н.э., ещё 18 – ко времени до Страбона. Похожие наблюдения для корпуса историков делает Netz 2020, 657–660.

Страбоном и Птолемеем оказывается для нас в «слепой зоне». Если бы в нём действовал некий крупный географ, у нас почти не было бы шансов узнать о его существовании: источников, сравнимых со Страбоном и Плинием, которые бы специально рассказывали о географах этого периода, не дошло, а второстепенные источники (Афиней, Элиан, отчасти Стефан) не упомянули бы его по той же причине, по какой не упомянули Гиппарха, Серапиона, Посидония и Марина.

Заглянуть внутрь «слепой зоны» возможно через анализ содержания источников. Признаком присутствия в ней скрытых для нас фигур может служить заметный скачок в уровне содержательной сложности между источниками разного времени, который трудно объяснить иначе, чем наличием в наших знаниях о развитии географии пропущенных звеньев. Наши основные источники I–II вв. н.э. (Агафемер, Страбон, Помпоний Мела, Плиний, Дионисий) в этом отношении ничем существенно не превосходят утраченные работы географов III–I вв. до н.э., на которых они и ориентируются (Эратосфен, Артемидор, Посидоний, Исидор и др.), а отчасти даже и авторов эпохи классики, сведения которых они часто используют (Геродот, Эвдокс, Эфор). Скачок наблюдается только в одном случае – если сравнить работы всех перечисленных авторов или, в частности, Страбона, как их наиболее выразительного представителя, с «Географией» Птолемея. Разрыв между ними столь велик, и в методах, и просто в объёме, что ответственность за него трудно возложить на одного лишь Птолемея и его alter ego Марина.<sup>145</sup> Если где-то и могли быть недостающие звенья в наших знаниях о развитии античной географии, то, скорее всего, в интервале между Страбоном и Птолемеем. Неудивительно поэтому, что именно Птолемей приводит имена сразу 9 географов и путешественников, не упомянутых более никем.

#### 14. «Неизвестные неизвестные»

Проведённый выше анализ цитируемости отдельных авторов склоняет к выводу, что традиция античной географической литературы была весьма стабильной и герметичной. Так, вероятность того, что автор, связанный с географией, раз уж он упомянут в одном источнике, окажется упомянут и во втором, составляет около 70%, и 50% – что будет упомянут ещё и в третьем (раздел 9). Стефан Византийский – который упоминает больше авторов, связанных с географией, чем любой другой источник, и тем самым подводит

---

<sup>145</sup> Подробнее о предыстории географии Птолемея с обзором литературы см. Щеглов 2014.

итог всей тысячелетней истории античной географии – чаще всего цитирует, в целом, тех же авторов, что и Эратосфен и Страбон за 500–750 лет до него (разделы 6–7). Другие поздние источники – Авиен, Маркиан и Суда – даже когда упоминают имена или сочинения, неизвестные нам иным путём, черпают их тоже из эпохи классики и эллинизма.

На этом фоне, явная склонность источников эпохи империи (Мелы, Плиния, Дионисия Периегета, Гонория и др.) описывать реалии далёкого прошлого,<sup>146</sup> с одной стороны, а также известность таких географов, как Гекатей, Эвдокс, Артемидор, и значительное число фрагментов их сочинений, с другой, дают основание ожидать, что в источниках удастся выявить влияние этих географов.<sup>147</sup> Иногда эти ожидания оправдываются: так, у Дионисия Периегета отчётливо прослеживается влияние Эратосфена, Посидония и некоторых более ранних авторов.<sup>148</sup> Однако чаще с известными географами в источниках удаётся связать, в лучшем случае, отдельные детали.<sup>149</sup> Это означает, что, если источники и опирались на географов далёкого прошлого, то, скорее, на тех, которые нам мало- или совсем не известны.

Более того, вопреки ожиданиям, есть основания полагать, что пять важнейших источников (Мела, Плиний, Птолемей, Авиен, Равеннат) опирались в значительной мере не на тех авторов, которых они сами цитируют, а на каких-то иных, не поддающихся идентификации. У Мелы выделяются две фазы в развитии его представлений о форме и границах ойкумены, причём на ранней фазе определяющее влияние на него оказал неизвестный источник (Shcheglov 2007). Ссылки Плиния на других географов, за редким исключением, не связаны с остальным текстом, представляя собой, скорее, вкрапления в более или менее однородную ткань основного описания. В этом отношении Плиния можно определить как «обманчивый» источник – такой, который ссылается на одних авторов, но реально использует других (Щеглов 2008). У Птолемея значительная часть материала восходит, с большой вероятностью, не к Марину, которого тот называет своим главным источником, но к неназванным напрямую «хорографам», дававшим более детальные

<sup>146</sup> Например, Скифию все они описывают в значительной мере по источникам близким Геродоту, Индию – по источникам времени Александра и диадохов, и т.п.

<sup>147</sup> На этом ожидании и строится источниковедческий подход, известный как *Quellenforschung*, который стремится полностью разобрать дошедшие тексты на заимствования из утраченных сочинений; см. Щеглов 2008; Most 2016.

<sup>148</sup> Pyushechkina 2010, 76–80; Lightfoot 2014, 28–29.

<sup>149</sup> Например, у Псевдо-Скимна удаётся выявить только отдельные следы влияния Эратосфена, хотя он ставит того на первое место среди своих источников (114), см. Höfer 1933.

сведения об отдельных регионах (Isaksen 2011; Щеглов 2014). Авиен опирается, по общему признанию, на не поддающийся идентификации источник эпохи эллинизма или ранней империи, из которого он заимствует ссылки на, как минимум, 11 авторов, перечисленных им во введении (Roller 2022, 122–123). Некоторые исследователи предполагают, что значительная часть сведений Авиена восходит к ещё более раннему и также неизвестному источнику.<sup>150</sup> Равеннский аноним цитирует источники на удивление часто, однако, по общему мнению исследователей, главным источником ему послужила некая ни разу им не упомянутая карта, схожая с картой Певтингера (Lozovsky 2018). Последняя также имела длительную предысторию, которая, однако, прямо нигде не отражена, а только реконструируется через сопоставление с другими источниками (Rathmann 2020). Этим наблюдениям созвучен тот факт, что значительная доля позднеантичного корпуса «малых географов» – это сочинения, которые остальные источники вообще или почти не упоминают.<sup>151</sup> Всё изложенное склоняет к подозрению, что такое разделение – цитировать известных авторов, но притом молчаливо использовать сведения малоизвестных – было, скорее, общей тенденцией для географов, по крайней мере, эпохи империи. Образно говоря, наш корпус географических источников и круг авторов, известных только по цитатам, в значительной мере – как замок, запирающий большую часть имеющихся у нас знаний, и ключ, который к нему, однако, не подходит.

Таким образом, если подойти к истории античной географии со стороны дошедших источников, то вывод о её стабильности и герметичности, основанный на анализе цитируемости, оказывается подорван. Анализ сведений минимум трёх источников (Мела, Плиний, Птолемей) вновь указывает на наличие в I–II вв. неизвестных нам географических работ.

### Выводы

Насколько же история античной географии, какой она была доступна современникам, могла отличаться от того, какой она известна нам, если ввести поправку на специфику источников?

<sup>150</sup> А. Шульген условно называет его «Массалиотский перипл»: Schulten 1922. Л. Антонелли предполагает, что этим источником был Эфор, у которого Авиен заимствует ссылки на 12 из 14 упомянутых им авторов; см. Antonelli 2010, 195–200 и Antonelli 2013.

<sup>151</sup> Показательные примеры: Псевдо-Скилак, Псевдо-Скимн, Гераклид Критик (?), Дионисий сын Каллифона (?), Агафемер, «Перипл Эритрейского моря», «Стадиасм Великого моря».

(1) Анализ корпуса источников и авторов, известных только по цитированиям, дают существенно разные ответы. По мере того, как фокус смещается с отдельных источников сначала к кратким спискам наиболее значимых, а затем и к наиболее полным спискам упоминаемых географов, оценка, к которой склоняет рассматриваемый материал, меняется диаметрально. С одной стороны, обращение к отдельным источникам (как ключевым – Страбону, Плинию, Птолемею, Стефану, так и не самым важным) демонстрирует нашу критическую зависимость от них, убеждая, что их утрата или появление нового сопоставимого с ними источника могли бы изменить наши представления кардинально. Сравнение кратких списков наиболее значимых имён (списка Эратосфена с Агафархидом, Псевдо-Скимном, Авиеном и Маркианом или списка Страбона с Плинием, Маркианом и Стефаном) показывает, что представления самих античных географов об истории географии различались так же существенно, и что в оценке значения отдельных географов мы критически зависим от мнения нескольких ключевых источников (Страбона, Плиния, Птолемея). Только в оценке самых знаменитых географов (Гекатей, Эратосфен, Артемидор, Птолемей) среди их античных коллег имел место относительный консенсус. Это даёт основания полагать, что появление любого нового источника, сравнимого по информативности с имеющимися, неизбежно бы существенно изменило наши оценки остальных географов. С другой стороны, сопоставление наиболее полных списков географов (упомянутых у Страбона, Плиния, Стефана и в схолиях к Аполлонию), равно как и анализ распределения географов по частоте цитирования в источниках, склоняют к выводу, что нам известны, по меньшей мере, имена большинства географов, пользовавшихся известностью в античности. Это противоречие отчасти снимается тем, что рассмотрение ряда ключевых источников (Мела, Плиний, Птолемей, Авиен, Равеннат, корпус «малых географов») позволяет подозревать, что аналогичное расхождение между цитированием и реальным использованием источников было присуще уже самим географам эпохи империи: цитироваться продолжали наиболее известные авторы, но сведения черпались часто из иных источников, остающихся неназванными.

(2) Важное наблюдение, косвенно характеризующее степень полноты и репрезентативности наших знаний об античных географах, состоит в том, что, при разделении их, по какому бы то ни было критерию, на более значимых и менее значимых, получающиеся группы количественно описываются схожими величинами. Так, географов, описывавших весь мир, известно 66, а описывавших конкретные путешествия – 54, отдельные страны – 44. В списках наиболее значимых географов оказываются 47 имён, а имён, упомянутых

всего единожды, насчитывается 53. Наши наиболее информативные «опорные» источники (Эратосфен, Страбон, Стефан) упоминают каждый чуть менее 50% географов известных нам для соответствующих периодов. Из 24 авторов и источников, которых мы отнесли к фигурам условного «первого ряда», 15 могли бы выпасть, если бы нам меньше повезло с источниками, но «скамья запасных» из тех авторов, которые имели бы шанс занять их места, насчитывает тоже около 15 имён. Точность всех этих оценок условна, реальное значение имеет общее соотношение между ними, которое едва ли может сильно измениться при иных способах подсчёта. Ни по одному из критериев не выявляется такого скрытого резерва, чтобы из него, если бы нам больше повезло с источниками, могло бы появиться заметное число незаслуженно забытых авторов.

(3) Ситуация с тем, какой представляют себе историю географии разные источники (в форме списков значимых географов), неоднозначна. С одной стороны, устойчивого «канона» общепризнанных географов не выявляется. Между имеющимися историографическими списками расхождений больше, чем совпадений. С другой, прослеживается преемственность, связывающая наиболее значимые источники<sup>152</sup> и наиболее известных географов, на которых те ссылаются,<sup>153</sup> тогда как географов, считающихся второстепенными, упоминают обычно только второстепенные источники.

(4) Наши главные источники по истории географии (Агафемер = Эратосфен, Страбон, Плиний) почти не упоминают своих непосредственных современников, и восполнить их упущения удаётся только благодаря более поздним источникам. Такая цепочка неизбежно должна была где-то прерваться вместе с общим упадком античности. Так, если упущения Страбона выявляются благодаря Плинию, то источника, который мог бы выявить упущения Плиния, уже не находится. Между тем, именно за столетие от Страбона до Птолемея в географии происходит качественный скачок, а главные географы этого периода (Мела, Плиний, Птолемей) черпали сведения из неназванных ими источников. Это всё позволяет подозревать, что, если в античности и остались неизвестные нам авторы, внёсшие в развитие географии существенный вклад, то искать их следует в «слепой зоне» между Страбоном и Птолемеем.

---

<sup>152</sup> Агафемер, Страбон, Стефан, отчасти Плиний и Маркиан.

<sup>153</sup> Гекатей, Эвдокс, Тимосфен, Эратосфен, Гиппарх, Полибий, Артемидор, Посидоний, Менипп.

Дополнительные материалы к статье:  
<http://classics.nsu.ru/schole/18/shcheglov-suppl.xlsx>

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е. В. (2018) «Периплы и возникновение теоретической географии в античности», *Философия науки* 2(77), 138–151.
- Боднарский, М. С., сост. (1953) *Античная география: книга для чтения*. Москва.
- Бухарин, М. Д. (2012) «Агафархид Книдский. “Об Эритрейском море”. Вступительная статья, перевод с древнегреческого и комментарии М.Д. Бухарина», *Scripta antiqua. Вопросы древней истории, филологии, искусства и материальной культуры*. Т. 2. Москва, 397–421.
- Бухарин, М. Д. (2015) «Рукописная традиция “Малых греческих географов” (Кодексы А и В)», *Вестник древней истории* 292(1), 37–59.
- Выскубов, С. П. (2016) «Павсаний – периегет или экзегет? Проблемы структуры, названия и жанра его сочинения», *Научные ведомости Белгородского университета. Серия «История. Политология»* 22(243).40, 43–51.
- Грацианская, Л. И. (1988) «География» Страбона: проблема источниковедения», *Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования, 1986 г.* Москва, 6–175.
- Илюшечкина, Е. В. (2005) «Дионисий Александрийский (Периегет). “Описание ойкумены”. Вступит. ст., пер. и комм. Е. В. Илюшечкиной», *Вестник древней истории* 254(4), 214–231.
- Плиний Старший (2023) *Естественная история*. Т. II: *Книги III–IV*. Издание подготовили А.В. Подосинов, Б.А. Старостин, Г.Л. Криволапов, при участии М.В. Шумилина. Москва.
- Подосинов, А. В. (2002) *Восточная Европа в римской картографической традиции. Тексты, перевод, комментарий*. Москва.
- Подосинов, А. В. (2009) «Агафемер. Очерк географии. Вступительная статья, перевод с древнегреческого и комментарий А. В. Подосинова», *Труды кафедры древних языков исторического факультета МГУ*. Т. 2. Москва, 167–181.
- Суриков, И. Е. (2022) «Скилак Кариандский – древнейший представитель античной дескриптивной географии?», *Историческая география*. Т. 6. Москва, 149–180.
- Суриков, И. Е., Габелко, О. Л. (2022) *Античные «путеводители»: между географией, историей и литературой. Древнегреческие географические сочинения III в. до н.э. – VI в. н.э.* Изд. подг. И. Е. Суриков и О. Л. Габелко при участии А. Ю. Виноградова, М. Ф. Высокого, И. А. Миролюбова и А. Ю. Можайского. Москва.
- Щеглов, Д. А. (2008) «Quellenforschung и источники географических книг Плиния», *Мнемон* 7, 429–460.
- Щеглов, Д. А. (2014) «Предыстория географии Птолемея», *Аристей* 10, 82–131.
- Щеглов, Д. А. (2021) «Географические источники Стефана Византийского», *Институт истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова. Годичная научная конференция, 2021*. Москва, 721–725.

- Antonelli, L. (2010) "L'Ora maritima di Avieno e la tradizione dei Geographi Graeci minores," *Hesperia* 26, 195–200.
- Antonelli, L. (2013) "Avienus, Ora maritima (2009)," in H.-J. Gehrke, F. Maier, eds. *Jacoby online. Die Fragmente der Griechischen Historiker Continued, Part V: Geographers*, Leiden: Brill, URL: [http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363\\_jcv\\_a2009](http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_jcv_a2009).
- Arnaud, P. (1990) *La cartographie à Rome*. Thèse d'Études Latines. Paris.
- Atenstädt, F. (1933) "[Apollodoros] ΠΕΡΙ ΓΗΣ. Zur Quellen- und Echtheitsfrage," *Rheinisches Museum für Philologie* 82, 115–144.
- Baumstark, A. (1844) "Geographie," in A. Pauly, ed. *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft in alphabetischer Ordnung*. Vol. 3. Stuttgart, 711–758.
- Bianchetti, S. (2008) *Geografia storica del mondo antico*. Bologna.
- Bianchetti, S., Cataudella, M. R., Gehrke, H.-J. eds. (2015) *Brill's Companion to Ancient Geography: The Inhabited World in Greek and Roman Tradition*. Leiden: Brill, 2015.
- Bilić, T. (2020) "Pytheas and Hecataeus: Visions of the North in the Late Fourth Century B.C.," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 60, 572–591.
- Bilić, T. (2021) *The Land of the Solstices: Myth, Geography and Astronomy in Ancient Greece*. Oxford.
- Billerbeck, M., Neumann-Hartmann, A. (2017) *Stephani Byzantii Ethnica*. Vol. 5: *Phi – Omega, Indices*. Berlin / Boston: De Gruyter.
- Bischoff, H. (1937) "Perieget," in *Paulys-Wissowa Realencyclopädie der Altertumswissenschaft*, vol. XIX.1, 725–742.
- Blakely, S. (2016) "Alexandros Polyhistor (273)," in I. Worthington, ed. *Jacoby online. Brill's New Jacoby*, Leiden: Brill, URL: [http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363\\_bnj\\_a273](http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj_a273).
- Bouiron, M. (2014) *L'Épitomé des Ethniques de Stéphane de Byzance comme source historique: l'exemple de l'Europe occidentale*. *Archéologie et Préhistoire*. Université Nice Sophia Antipolis.
- Bouiron, M. (2022) *Stéphane de Byzance Les Ethniques comme source historique: l'exemple de l'Europe occidentale*. Turnhout: Brepolis.
- Braun, T. (2004) "Hecataeus' Knowledge of the Western Mediterranean," in K. Lomas, ed. *Greek identity in the Eastern Mediterranean. Papers in Honour of Brian Shefton*. Leiden / Boston: Brill, 287–347.
- Burstein, S. M. (1989) *Agatharchides of Cnidus: On the Erythraean Sea*. London.
- Canfora, L. ed. (2001) *Ateneo. I Deipnosofisti. I dotti a banchetto*. Vol. 4. Roma.
- Clarke, K. (1999) *Between Geography and History: Hellenistic Constructions of the Roman World*. Oxford: Clarendon Press.
- Cohen, A. (2001) "Art, Myth, and Travel the Hellenistic World," in S. E. Alcock, J. F. Cherry, J. Elsner, eds. *Pausanias: Travel and Memory in Roman Greece*. New York, 93–126.
- Dan, A. et al (2016) "Common Sense Geography and Ancient Geographical Texts," in G. Graßhoff, M. Meyer, eds. *eTopoi. Journal for Ancient Studies*. Special vol. 6: *Space and Knowledge*. Berlin, 571–597.
- Daunou, P. C. F. (1842) *Cours d'études historiques*. Vol. 2. Paris.
- d'Avezac, M. A. P. (1856) *Grands et petits géographes grecs et latins: esquisse bibliographique des collections qui en ont été publiées, entreprises ou projetées*. Paris.

- Defaux, O. (2017) *The Iberian Peninsula in Ptolemy's Geography. Origins of the Coordinates and Textual History*. Berlin.
- Detlefsen, D. (1904) *Die geographischen Bücher (II, 242–VI Schluss) der Naturalis Historia des C. Plinius Secundus*. Berlin.
- Dicks, D. R. (1960) *The Geographical Fragments of Hipparchus*. London.
- Diederich, S. (2018) "Kartenkompetenz und Kartenbenutzung bei den römischen Eliten – Teil 1," *Orbis Terrarum* 16, 55–136.
- Dilke, O.A.W. (1985) *Greek and Roman Maps*. Ithaca, NY.
- Diller, A. (1952) *The Tradition of the Minor Greek Geographers*. Lancaster / Oxford.
- Diller, A. (1975) *The Textual Tradition of Strabo's Geography. With Appendix: the Manuscripts of Eustathius' Commentary on Dionysius Periegetes*. Amsterdam.
- Dowden, K. (2013) "Poseidonios (87)," in I. Worthington, ed. *Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part II*, Leiden: Brill, URL: [http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363\\_bnj\\_a87](http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj_a87).
- Dueck, D. (2012) *Geography in Classical Antiquity*. New York: CUP.
- Dueck, D. (2017) "Strabo's Choice of Sources as a Clue to the Availability of Texts in his Time," in C. Rico, A. Dan, eds. *The Library of Alexandria: A Cultural Crossroads of the Ancient World*. Jerusalem, 227–243.
- Engels, J. (2007a) "Geography and History," in J. Marincola, ed. *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Vol. 2, Oxford: OUP, 541–552.
- Engels, J. (2007b) "Die Raumauffassung des augusteischen Oikumenereiches in den Geographika Strabons," in M. Rathmann, ed. *Wahrnehmung und Erfassung geographischer Räume in der Antike*, Mainz am Rhein, 123–134.
- Engels, J. (2008) "Universal History and Cultural Geography of the *Oikoumene* in Herodotus' *Historiai* and Strabo's *Geographika*," in J. Pigoñ, ed. *The Children of Herodotus: Greek and Roman Historiography and Related Genres*. Newcastle upon Tyne, 144–161.
- Falaschi, E. (2021) *Περιηγηταί nel mondo antico. Usi e interpretazioni del termine*. Milano.
- Foka, A. et al (2020) "Semantically Geo-annotating an Ancient Greek "Travel Guide" Itineraries, Chronotopes, Networks, and Linked Data," *GeoHumanities'20: Proceedings of the 4th ACM SIGSPATIAL Workshop on Geospatial Humanities*, 1–9.
- Fraser, P. M. (2009) *Greek Ethnic Terminology*. Oxford: OUP.
- Frazer, J. G. (1917) *Studies in Greek Scenery, Legend and History Selected from His Commentary of Pausanias' "Description of Greece."* London.
- Gagné, R. (2021) *Cosmography and the Idea of Hyperborea in Ancient Greece: A Philology of Worlds*. Cambridge: CUP.
- Gerstinger, H. (1948) *Bestand und Überlieferung der Literaturwerke des griechisch-römischen Altertums*. Graz.
- González Ponce, F. J. (2020) "La periplografía griega vista por los griegos: Marciano de Heraclea," in R. Nicolai, A. L. Chávez Reino, eds. *Tra geografía e storiografía*. Sevilla, 39–68.
- Guckelsberger, K., Mittenhuber, F. (2013) "Überlegungen zur Kosmographie des anonymen Geographen von Ravenna," in K. Geus, M. Rathmann, eds. *Vermessung der Oikumene*, Berlin; Boston: De Gruyter, 287–310.
- Hatzilambrou, R. (2022) "A New Papyrus of Strabo's *Geographica* (12.3.1)," *Pylon* 2, 1–4.

- Hewsen, R. H. (1971) "The *Geography* of Pappus of Alexandria: A Translation of the Armenian Fragments and Pappus of Alexandria," *Isis* 62.2, 186–207.
- Höfer, U. (1933) "Die Periegesis des Sog. Skymnos," *Rheinisches Museum für Philologie* 82, 67–95.
- Honigmann, E. (1929) "Stephanos Byzantios," in *Paulys-Wissowa Realencyclopädie der Altertumswissenschaft*, vol. IIIA2, 2369–2399.
- Honigmann, E. (1931) "Strabo 3," in *Paulys-Wissowa Realencyclopädie der Altertumswissenschaft*, vol. IVA, 75–155.
- Hübner, W. ed. (2000) *Geographie und verwandte Wissenschaften*. Stuttgart.
- Ilyushechkina, E. (2010) *Studien zu Dionysios von Alexandria*. Groningen.
- Isaksen, L. (2011) "Lines, Damned Lines and Statistics: Unearthing Structure in Ptolemy's *Geographia*," *e-Perimtron* 6.4, 254–260.
- Jacob, C. (1986) "Cartographie et rectification," in G. Maddoli, ed. *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera*. Vol. 2. Perugia.
- Jacoby, F. (1909) "Über die Entwicklung der griechischen Historiographie und den Plan einer neuen Sammlung der griechischen Historikerfragmente," *Klio* 9, 80–123.
- Keyser, P. T. (2001) "The Geographical Work of Dikaiarchos," in W. W. Fortenbaugh, E. Schütrumpf, eds. *Dicaearchus of Messana: Text, Translation, and Discussion*. New Brunswick, N.J., 353–372.
- Keyser, P. T., Irby-Massie, G. L., eds. (2008) *Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*. London: Routledge.
- Keyser, P. T., Scarborough, J. eds., (2018) *The Oxford Handbook to Science and Medicine in the Classical World*. Oxford / New York: OUP.
- Kidd, I. G. (1988) *Posidonius*. Vol. 2: *The Commentary: (i) Testimonia and Fragments 1–149 & (ii) Fragments 150–293*. Cambridge: CUP.
- Kramer, G. ed. (1852) *Strabonis Geographica. Editio Minor*. Vols 1–2. Berlin.
- Lasserre, F. (1966) *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*. Berlin: de Gruyter.
- Leroy, P. O. (2018) "Agathemeros (2102)," in H.-J. Gehrke, F. Maier, eds. *Die Fragmente der Griechischen Historiker, Part V: Geographers*, Leiden: Brill, URL: [http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363\\_jcv\\_a2102](http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_jcv_a2102).
- Lightfoot, J. L. (2014) *Dionysius Periegetes. Description of the Known World*. Oxford: OUP.
- Lozovsky, N. (2018) "Ravenna Cosmographer (Anonymus Ravennas)," in *Oxford Classical Dictionary*, URL: <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-8009>.
- Marcotte, D. (2000) *Géographes grecs. T. 1: Introduction générale. Ps.-Scymnos: Circuit de la terre*. Paris: Les Belles lettres.
- Mette, H. J. ed. (1952) *Pytheas von Massalia*. Berlin: De Gruyter.
- Merton, R.K. (1968) "The Matthew Effect in Science," *Science* 159 (3810), 56–63.
- Mirhady, D. (2001) "Dicaearchus of Messana: The Sources, Text and Translation," in W. W. Fortenbaugh, E. Schütrumpf, eds. *Dicaearchus of Messana: Text, Translation, and Discussion*. New Brunswick, N.J., 1–142.
- Molina Marín, A. I. (2010) *Geographica: Ciencia del espacio y tradición narrativa de Homero a Cosmas Indicopleustes*. Murcia.

- Momigliano, A. (1990) "The Rise of Antiquarian Research," in Momigliano, A. *Classical Foundations of Modern Historiography*. Berkeley / Los Angeles / London, 54–79.
- Most, G. W. (2016). "The Rise and Fall of Quellenforschung," in A. Blair, A.-S. Goeing, eds. *For the Sake of Learning: Essays in Honor of Anthony Grafton*. Vol. 2. Leiden: Brill, 933–954.
- Müller, C. ed. (1855–1861) *Geographi Graeci minores*. Vols 1–2. Paris.
- Nenci, G. (1954) *Hecatei Milesii Fragmenta*. Firenze.
- Netz, R. (2016) "Mathematics," in G. L. Irby, ed. *A Companion Science, Technology, and Medicine in Ancient Greece and Rome*. Vols 1–2. Oxford / New York: Wiley-Blackwell, 79–96.
- Netz, R. (2017) "The Authority of Mathematical Expertise and the Question of Ancient Writing *More Geometrico*," in J. König, G. Woolf, eds. *Authority and Expertise in Ancient Scientific Culture*. Cambridge: CUP, 374–408.
- Netz, R. (2020) *Scale, Space and Canon in Ancient Literary Culture*. Cambridge: CUP.
- Nicolai, R. (1986) "Il cosiddetto canone dei geografi," *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 17, 9–24.
- Nicolai, R. (2015) "Historiography, Ethnography, Geography," in F. Montanari, S. Matthaios, A. Rengakos, eds. *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*. Vols 1–2. Leiden / Boston: Brill, 1090–1125.
- Pisanus, V. (1488) *Arati Phaenomena*. Venice.
- Radt, S ed. (2002–2011) *Strabons Geographika*. Vols 1–10. Göttingen.
- Rathmann, M. (2020) "New perspectives on the Tabula Peutingeriana II," *Orbis Terrarum* 18, 197–251.
- Riese, A. ed. (1878) *Geographi latini minores*. Heilbronn.
- Roller, D. W. (2010) *Eratosthenes' Geography: Fragments Collected and Translated, with Commentary and Additional Material*. Princeton.
- Roller, D. W. (2015) *Ancient Geography: The Discovery of the World in Classical Greece and Rome*. London.
- Roller, D. W. (2022) *A Guide to the Geography of Pliny the Elder*. Cambridge: CUP.
- Rumsfeld, D. (2002) "DoD News Briefing – Secretary Rumsfeld and Gen. Myers," *United States Department of Defense*. February 12, 2002. Defense.gov News Transcript. URL: <https://web.archive.org/web/20160406235718/http://archive.defense.gov/Transcripts/Transcript.aspx?TranscriptID=2636>.
- Sallmann, K. G. (2003) "Quellenangaben und Namenszitate in der plinianischen Geographie," *Hyperboreus* 11.2, 330–354.
- Schofield, A. F. ed. (1959) *Aelian. On Animals*. Vol. 3: *Books 12-17*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schulten, A. (1922) *Avieni Ora maritima : (Periplus Massiliensis saec. VI. a.C.) adiunctis ceteris testimoniis anno 500 a.C. antiquioribus*. Barselona / Berlin.
- Shcheglov, D. A. (2007) "Ptolemy's Latitude of Thule and the Map Projection in the Pre-Ptolemaic Geography," *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption (AKAN)* 17, 121–151.
- Simon, J. (2014) "Chorography Reconsidered: an Alternative Approach to the Ptolemaic Definition," in K. D. Lilley, ed. *Mapping Medieval Geographies. Geographical Encounters in the Latin West and Beyond, 300–1600*. Cambridge: CUP, 23–44.

- Sørensen, S. L. (2017) “So Says Strabo”. The Reception of Strabo’s Work in Antiquity,” in D. Dueck, ed. *The Routledge Companion to Strabo*. London: Routledge.
- Steinmann, M. (2023) “Phileas of Athens and Skymnos of Chios in Ailios Theon’s *Progymnasmata*,” *Hermes* 151, 115–119.
- Stiehle, R. (1856) “Der Geograph Artemidorus von Ephesos,” *Philologus* 11, 193–244.
- Strasburger, H. (1977) “Umblick im Trümmerfeld der griechischen Geschichtsschreibung,” in *Historiographia antiqua. Commentationes Lovanienses in honorem W. Peremans septuagenarii editae*. Leuven, 3–52.
- Stückelberger, A. (2009) “Masse und Messungen,” in A. Stückelberger, F. Mittenhuber, eds. *Klaudios Ptolemaios: Handbuch der Geographie. Ergänzungsband mit einer Edition des Kanons bedeutender Städte*. Basel: Schwabe, 218–244.
- Talbert, R. J. A. (2017) *Roman Portable Sundials: The Empire in your Hand*. New York: OUP.
- Thomas, R. (2019) *Polis Histories, Collective Memories and the Greek World*. Cambridge.
- Verhasselt, G. (2018) “Dikaiarchos (1400),” in S. Schorn, ed. *Jacoby Online. Die Fragmente der Griechischen Historiker Continued, Part IV*, Leiden: Brill, URL: [http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363\\_jciv\\_a1400](http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_jciv_a1400).
- Wagner, A. (1888) *Die Erdbeschreibung des Timosthenes von Rhodus*. Leipzig.
- Wendel, K. ed. (1935) *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*. Berlin.
- Wietzke, J. (2017) “Strabo’s Expendables: the Function and Aesthetics of Minor Authority,” in D. Dueck, ed. *The Routledge Companion to Strabo*. London: Routledge.

#### References in Russian

- Afonasin, E. V. (2018) «Periply i vozniknovenie teoreticheskoy geografii v antichnosti», *Filosofiya nauki* 2(77), 138–151.
- Bodnarskij, M. S. sost. (1953) *Antichnaya geografija: kniga dlya chteniya*. Moskva.
- Bukharin, M. D. (2012) «Agafarhid Knidskij. “Ob Eritrejskom more”. Vstupitel’naya stat’ya, perevod s drevnegrecheskogo i kommentarii M.D. Buharina», *Scripta antiqua. Voprosy drevnej istorii, filologii, iskusstva i material’noj kul’tury*. T. 2. Moskva, 397–421.
- Bukharin, M. D. (2015) «Rukopisnaya tradiciya “Malyh grecheskih geografov” (Kodeksy A i B)», *Vestnik drevnej istorii* 292(1), 37–59.
- Vyskubov, S. P. (2016) «Pavsanij – perieget ili ekzeget? Problemy struktury, nazvaniya i zhanra ego sochineniya», *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo universiteta. Seriya «Istoriya. Politologiya»* 22(243).40, 43–51.
- Gracianskaya, L. I. (1988) «Geografija» Strabona: problema istochnikovedeniya», *Drevnejšie gosudarstva na territorii SSSR: Materialy i issledovaniya, 1986 g.* Moskva, 6–175.
- Ilyushechkina, E. V. (2005) «Dionisij Aleksandrijskij (Perieget). “Opisanie ojkumeny”. Vstupit. st., per. i komm. E. V. Ilyushechkinoj», *Vestnik drevnej istorii* 254(4), 214–231.
- Plinij Starshij (2023) *Estestvennaya istoriya*. T. II: *Knigi III–IV*. Izdanie podgotovili A.V. Podosinov, B.A. Starostin, G.L. Krivolapov, pri uchastii M.V. Spumilina. Moskva.
- Podosinov, A. V. (2002) *Vostochnaya Evropa v rimskoj kartograficheskoj tradicii. Teksty, perevod, kommentarij*. Moskva.
- Podosinov, A. V. (2009) «Agafemer. Oчерk geografii. Vstupitel’naya stat’ya, perevod s drevnegrecheskogo i kommentarij A. V. Podosinova», *Trudy kafedry drevnih yazykov istoricheskogo fakul’teta MGU*. T. 2. Moskva, 167–181.

- Surikov, I. E. (2022) «Skilak Kariandskij – drevnejšij predstavitel' antichnoj deskriptivnoj geografii?», *Istoricheskaya geografiya*. Т. 6. Moskva, 149–180.
- Surikov, I. E., Gabelko, O. L. (2022) *Antichnye «putevoditeli»: mezhdru geografiej, istoriej i literaturoj. Drevnegrecheskie geograficheskie sochineniya III v. do n.e. – VI v. n.e.* I. E. Surikov i O. L. Gabelko pri uchasťii A. Yu. Vinogradova, M. F. Vysokogo, I. A. Mirolyubova i A. Yu. Mozhajsogo. Moskva.
- Shcheglov, D. A. (2008) «Quellenforschung i istochniki geograficheskikh knig Plinija», *Mnemon* 7, 429–460.
- Shcheglov, D. A. (2014) «Predystoriya geografii Ptolemeya», *Aristej* 10, 82–131.
- Shcheglov, D. A. (2021) «Geograficheskie istochniki Stefana Vizantijskogo», *Institut istorii estestvoznaniya i tekhniki im. S.I. Vavilova. Godichnaya nauchnaya konferenciya*, 2021. Moskva.

РИСУНКИ

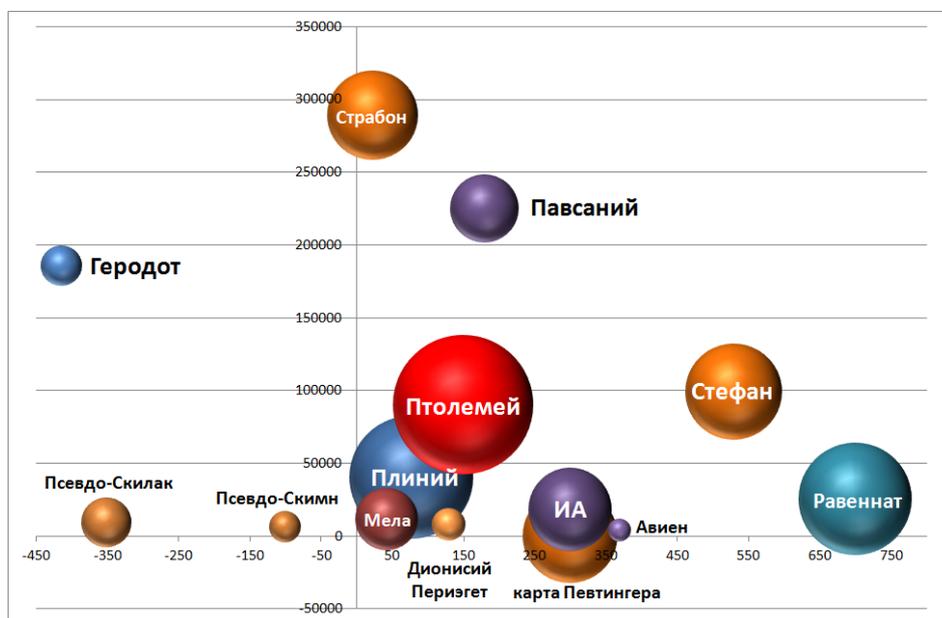


Рис. 1. Информативность основных источников по античной географии. Ось x – шкала времени, ось y – количество слов, размер пузырьков – количество географических названий, ИА – Итинерарий Антонина

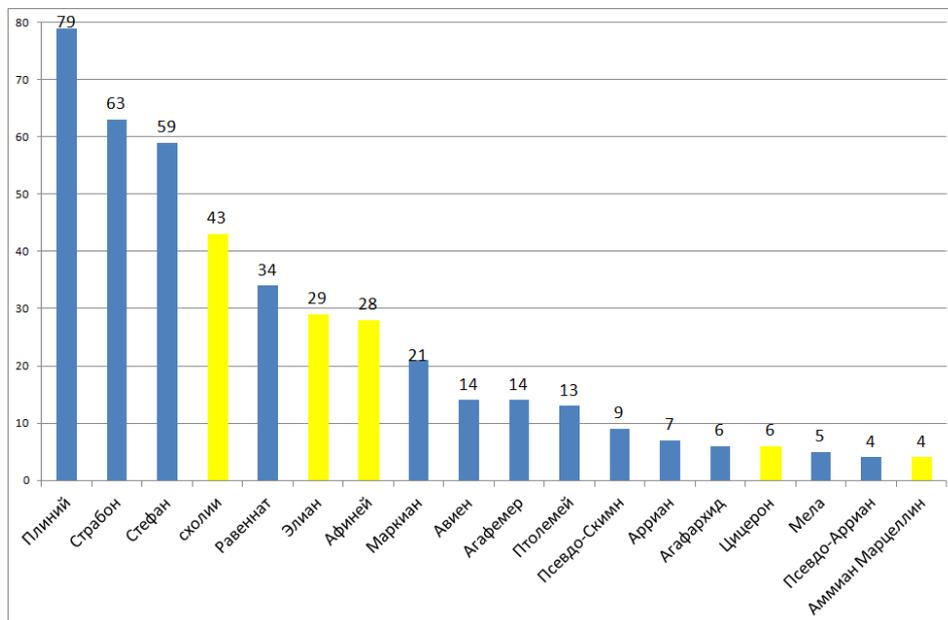


Рис. 2. Количество географов (и иных авторов, писавших о географии), упоминаемых в источниках (жёлтым отмечены негеографические источники).

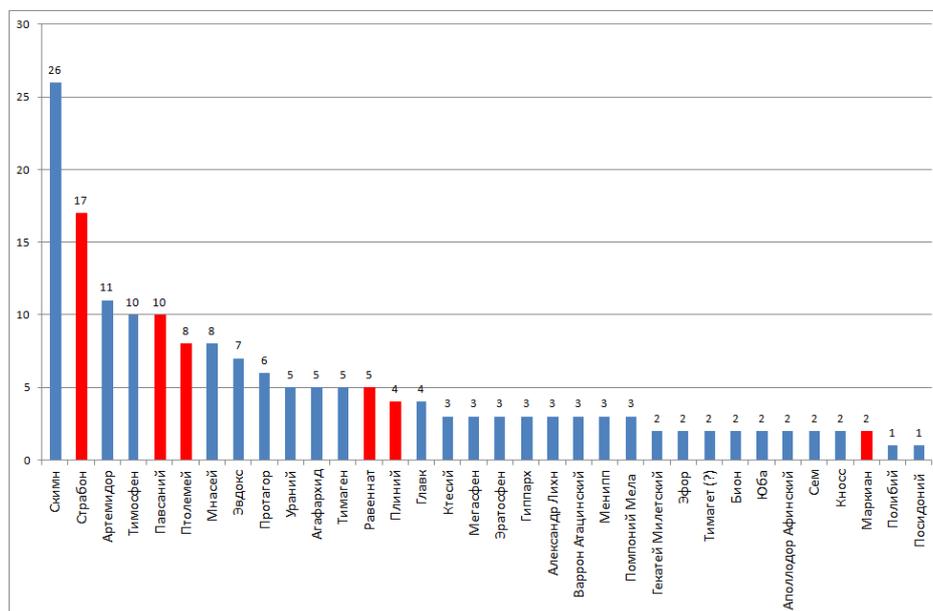


Рис. 3. Количество книг в географических сочинениях античных авторов (красным отмечены дошедшие труды; указанные значения – наибольшие из упомянутых в источниках).

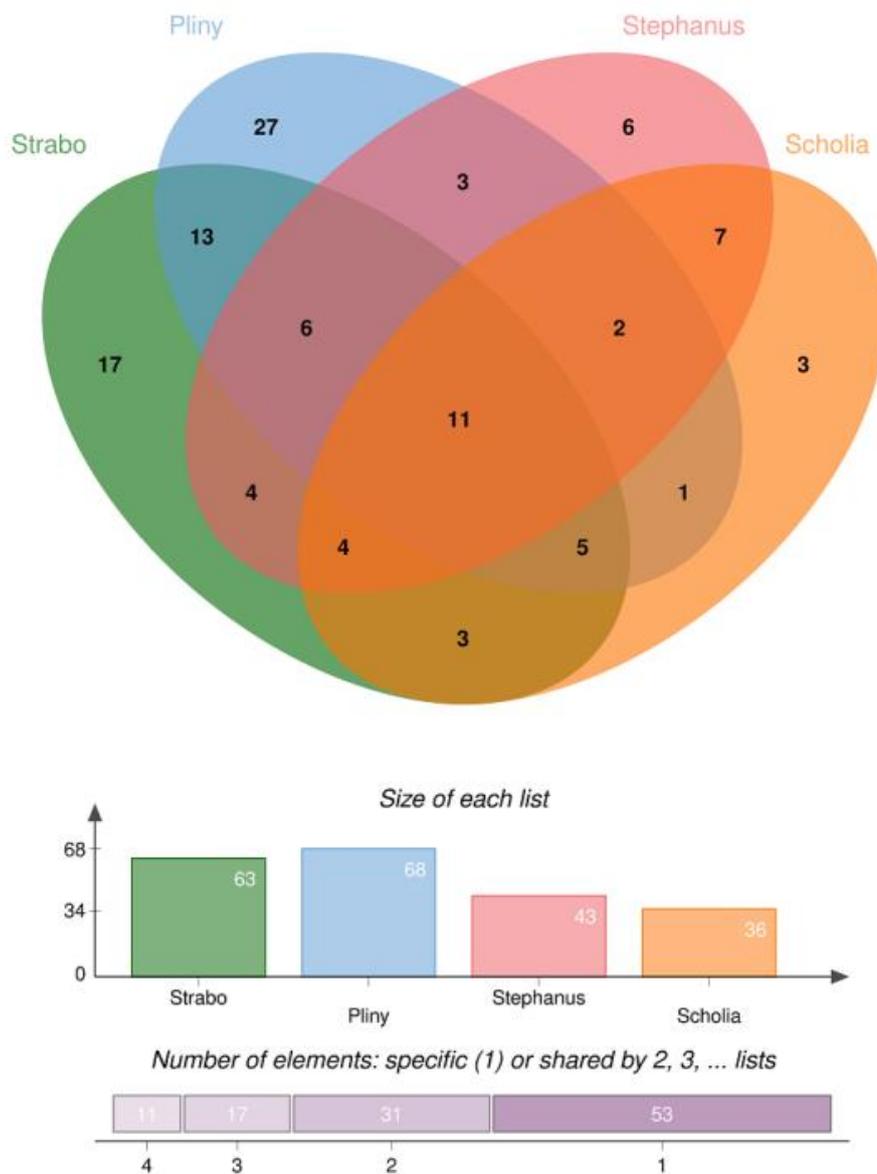


Рис. 4. Пересечения между списками географов (и иных авторов, писавших о географии), упомянутых у Страбона, Плиния, Стефана Византийского и в схолиях к Аполлонию.

РЕКОНСТРУКЦИЯ МАРШРУТА КОНФУЦИАНСКОГО  
МЫСЛИТЕЛЯ КАН ЮВЭЯ ПО ВЕЗУВИАНСКОЙ  
АРХЕОЛОГИЧЕСКОЙ ЗОНЕ

В. Г. Тельминов  
НИУ «Высшая школа экономики»  
telminoff@gmail.com

---

Vyacheslav G. Telminov

National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia)

RECONSTRUCTING THE ITINERARY OF THE CONFUCIANIST KANG YOUWEI IN THE VESUVIAN  
ARCHAEOLOGICAL REGION

ABSTRACT. The article deals with the reconstruction of the most likely touristic itinerary taken by the famous Chinese confucianist thinker Kang Youwei, based on his memoirs “Collection of travel impressions of Kang Youwei “Travel to Italy” (1904)”. Recollections of Kang Youwei are confronted with Vesuvian topographical reality. The author identifies specific buildings and structures that attracted the attention of Kang Youwei. This is the first reconstruction of the route of the famous Chinese philosopher of the early 20th century. The article is accompanied by an interactive map with pinpoints and comments, freely accessible on the Internet.

KEYWORDS: Kang Youwei, Pompeii, Herculaneum, Memorabilia.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 22-78-00133). This article was supported by a grant from the Russian Science Foundation (project no. 22-78-00133)

---

Хотя туризм современного образца развивается с 19-ого века, массовый туризм появился лишь после Второй мировой войны из-за резкого и массового роста благосостояния, появления оплачиваемых отпусков и лоукостеров, а также модели «all-inclusive», росту глобальной безопасности и толерантности.

Однако, элитарный туризм имеет гораздо более длинную традицию. Ведь уже 400 лет назад в туристические поездки начала ездить аристократия, состоятельные буржуа, студенты и ученые. Одно из самых ранних и известных направлений этого туризма в мире – Гран-тур, важнейшая часть которого проходила по Италии.

В Гран-туре молодые люди из благородных семей культурно просвещались через знакомство с архитектурой, скульптурами и живописью античной эпохи и Возрождения. Это было своего рода комплексным «погружением» в культуру герцогств и королевств по маршруту Гран-тура: аристократы изучали обычаи и языки, укрепляли связи в высшем свете на дипломатических приемах и в домах местной знати. Уже тогда путешествие было престижной строчкой в «резюме» аристократа. В Гран-тур ездили Мильтон, Гете, Моцарт, Руссо, Байрон, Вальтер Скотт (Brown 2020, 61–62) и многие другие<sup>1</sup>.

Первый туристический маршрут в Европе, не имевший религиозной направленности, включал в себя недавно открытые Геркуланум и Помпеи. Поэтому Везувианская археологическая зона с полным правом может именоваться одной из древнейших туристических достопримечательностей в мире. Спустя века она по-прежнему привлекает множество туристов со всего мира. Так, до пандемии Италия была второй страной в мире по числу иностранных туристов (95 399 тыс. туристов в 2019<sup>2</sup>), Рим – 15-ый по посещаемости город в мире (10 млн туристов в 2018). Помпеи в 2019 году посетили 3,937,468 туристов<sup>3</sup>. Уже в 2021 году число посещений начало восстанавливаться с перспективой намного превзойти показатели допандемийного уровня.

Гран-тур должен был стать завершающим этапом в образовании и воспитании молодых людей из аристократических семей. Они выбирали для таких поездок посещение особо значимых в культурном отношении европейских столиц и городов, где можно было познакомиться с шедеврами архитектуры, живописи и скульптуры времён античности, средневековья и Возрождения.

Но помимо европейских туристов были туристы и с других континентов. Особенно ценны в этом плане свидетельства тех, кто принадлежал к совершенно другой культуре, максимально далекой от европейской.

Из подобных *memorabilia* помпейских туристов особенно примечательны воспоминания Кан Ювэя – одни из первых воспоминаний о посещении Везувианской археологической зоны из уст того, кто не являлся представителем

---

<sup>1</sup> В 19 веке Помпеи навещает аристократия даже из таких максимально удалённых от Европы стран, как Чили (Brown 2012, 75).

<sup>2</sup> Источник: Tourism Statistics Database, UNWTO (World Tourism Organization). URL: <https://www.unwto.org/tourism-statistics/key-tourism-statistics> (дата обращения: 10.09.2022).

<sup>3</sup> Источник: Number of visitors to the archaeological area of Pompeii, Italy from 2019 to 2021. URL: <https://www.statista.com/statistics/1034399/number-of-visitors-to-pompeii-herculaneum-and-torre-annunziata-italy/> (дата обращения: 10.09.2022).

европейской культуры. Тем более любопытен взгляд на артефакты древнеримской культуры не просто туриста, а мыслителя и основателя собственной философской школы.

Кан Ювэй был наблюдательным и памятьливым экскурсантом. Помпеи он посетил в рамках итальянской части своего турне по Европе в 1904–1905 гг., описав затем свои путевые впечатления в сборнике путевых впечатлений «Путешествие в Италию» (1904). Вместе с другими очерками эти воспоминания вошли в корпус сочинений Кан Ювэя, который был впервые полностью издан в 2007 г., вызвав всплеск интереса к наследию этого китайского мыслителя<sup>4</sup>.

Первый перевод текста Кан Ювэя был опубликован в недавней статье Д. Мартынова (Мартынов 2022a). Однако, автор не сопроводил свой перевод сопоставлением маршрута Кан Ювэя с реальной топографией<sup>5</sup>. Отсутствие попыток идентификации увиденных Кан Ювэем объектов из состава археологических парков Геркуланума и Помпей характерно также и для работы М. Туррицьяни<sup>6</sup>.

В данной статье предпринимается попытка подробного сопоставления литературного текста с везувианской топографической реальностью.

Кан Ювэй начал осматривать Везувианскую археологическую зону с Геркуланума: «Утром четвертого дня (пятой луны)<sup>7</sup> я отправился осматривать скрытый под землей древний город Геркуланум (Хэцяолянянь). В окрестностях Неаполя располагаются известные всем Древние Помпеи (Баньбэй гучэн), но этот город [т.е., Геркуланум] был открыт совсем недавно, весьма невелик, любители древностей редко посещают его» (Мартынов 2022a, 85).

<sup>4</sup> Данная статья основана на русском переводе текста Кан Ювэя Д. Е. Мартынова (Мартынов 2022a). За основу Д. Мартынов взял издание воспоминаний Кана Ювэя 2007 года: Kang Youwei Quanjì [The complete collection of Kang Youwei's writings], by Zhang Ronghua et al. (Eds.). (2007). (Vols. 7 and 8). Beijing: Beijing Zhongguo Renmin Daxue chubanshe.

<sup>5</sup> Впрочем, из другой статьи данного автора становится ясно, что Д. Мартынов сознательно ограничивает свой ракурс, отмечая, что рассматривает «Путешествие в Италию» «как документ, который свидетельствует не об описываемой реальности, а о личности самого Кан Ювэя» (Мартынов 2022b, 41).

<sup>6</sup> «Во время посещения древних Помпей он осмотрел много аристократических усадеб и муниципальных учреждений. Он не записывал в дневник ни сами постройки, ни имена их владельцев, поэтому сложно понять, о каких конкретно объектах он говорит в своем тексте» (перевод мой) (Turiziani 2016, 4).

<sup>7</sup> Четвертый день пятого лунного месяца 30 года правления под девизом Гуансюй соответствует 17 июня 1904 г. (Мартынов 2022a, 85, прим. 4).

На самом деле, Геркуланум был обнаружен раньше Помпей – ещё в 1709 году, когда на землях герцога д'Эльбёфа местный крестьянин рыл колодец и наткнулся на остатки древних сооружений. В следующем году герцог начал раскопки, которые продлились 2 года (Fiorelli 1877, 93).

Первая книга про раскопки в Геркулануме была опубликована в 1748 г.<sup>8</sup> Уже в этой книге город был правильно идентифицирован как Геркуланум (Venuti 1749, 17–18). Помпеи случайно обнаружили ещё в 16 веке, когда Доменико Фонтана прокладывал водопровод от реки Сарно до городка Торре-Аннунциата (Кривченко 1981, 26–27), но идентифицировать случайные находки как поселение смогли только в 1748-1763 гг., когда на одном из погребальных памятников около городской стены была найдена надпись *Res Publica Pompeianorum*. Ошибка Кан Ювэя в том, что Геркуланум «был открыт совсем недавно» могла быть вызвана, по всей видимости, либо языковым барьером (если местный экскурсовод рассказывал на итальянском или английском, а Кан Ювэй воспринимал речь напрямую), либо тем, что в представлении туриста тех времен Помпеи своими размерами затмевали впечатление от Геркуланума.

«Он также пострадал от вулкана, был погребён на глубине 90 чи [30 м.], но в последние годы обнаружен у южных предместий Неаполя и [постепенно] раскапывается. [Вход на раскопки] охраняют два человека<sup>9</sup>. Каждый проходящий платит 1 франк, после чего стражник подает зажженную свечу, с которой предстоит спуститься на несколько сотен ступеней. Ради нужд экскурсантов пробиты три подземных хода, которые глубоко проникают в недра городища» (Мартынов 2022а, 85).

Речь идет о наклонных штольнях, одна из которых и до сих пор используется для доступа туристов к раскопанным кварталам Геркуланума, т.к. город был погребен под многометровым слоем лавы и грязи, сквозь окаменевшие слои которых в 18 веке проббили тоннели.

«В раскопанное святилище ведут девять широких ступеней, оканчивающихся каменным алтарем для приношений. Далее следует палата со стенами, окрашенными красной краской, вход в нее слева и справа оформлен двумя колоннами, капители которых напоминают цветы и древесные грибы. Каменные порталы и полы удивительно хорошо сохранились, отполированы, подобно зеркалу» (Мартынов 2022а, 85).

---

<sup>8</sup> Venuti 1749.

<sup>9</sup> Пункт 1 на карте предполагаемого маршрута Кана Ювэя. Она доступна в интерактивном формате с пояснительными комментариями по адресу: <https://maprhub.net/Romana2023/map#preview> (здесь и далее – Карта).

Экскурсант, скорее всего, начал осмотр Геркуланума с театра. Ведущая туда штольня начинается у перекрёстка современных Via Mare и Corso Resina<sup>10</sup>.

Кан Ювэй осмотрел помещения театра, который первоначально ошибочно определяли как храм. На планах 1906 и 1908 гг. (внизу) отмечены объекты, раскопанные на тот момент подземным способом. Доступ в них осуществлялся через штольни (Venuti 1749, 93), т.к. раскопки карьерного (открытого) типа тогда еще затронули лишь небольшую часть Геркуланума.

Хоть это и гораздо меньше той площади, которая доступна туристам для осмотра сейчас, по иронии дальнейшей судьбы этого археологического парка подземные объекты были признаны небезопасными для посещения, и сейчас там почти не ведется работ, а туристов и подавно не пускают. Так что театр и ближайшие к нему помещения, которые посещали туристы в 19 и 20 веке, в том числе Кан Ювэй, уже много лет недоступны для современных экскурсантов<sup>11</sup>.

«Однако концентрация иньского ци [вариант перевода: «запах серы»] отбила у меня желание продолжать осмотр, поэтому я приобрел кусочек мрамора и выбрался наверх. В 79 году христианской эры произошло извержение вулкана Везувий (Фэйсувэй хошань); выброшенное им пламя изгнало более 30 000 людей и погубило более трех тысяч, а вместе с ними и домашних животных, собак и птиц. Тогдашний римский император Тит (Диду) оказал великие благодеяния и спас беженцев, однако [поселения] оказались погребены так глубоко, что после катастрофы оказалось невозможно раскопать не только дома, но даже дворцы и храмы предков. После многих веков неизвестности в 1748 году по европейскому счету некто рыл колодец и добыл куски [обработанного] известняка и множество других изделий весьма тонкой работы» (Мартынов 2022а, 86).

Колодец рыли в 1709 году, а в 1748 г. при строительстве дворца (и возникшей потребности в мраморе и статуях) королевские инженеры обратили внимание на сообщения 40-летней давности<sup>12</sup>.

«Далее я приехал в Помпеи; в ближайшей гостинице стены расписаны превосходными картинами, почти как в императорском дворце, а входная

<sup>10</sup> Пункт 4 на Карте.

<sup>11</sup> Зона, которую мог в 1904 году посещать Кан Ювэй, обозначена стрелкой на Илл.1 и Илл.2.

<sup>12</sup> Также были найдены следы туннелей, проведённых в поисках сокровищ ещё раньше, в Средние века – но о том, кто и когда их вырыл, точных сведений нет (Fiorelli 1877, 1–2) Недавно была сделана сенсационная находка – при раскопках одного из домов Помпей была найдена монета 17 века (Resio 2023, 16).

магистраль с обеих сторон засажена деревьями. До вулкана отсюда десять вёрст-ли, справа местность замкнута горами, подобно ширме, а слева поля покрыты пышной порослью. На постоялом дворе не только подают обед, но и продают планы древнего городища, но на них мало подробностей. Их делает сам хозяин гостиницы и продает десятками».

Судя по старым планам, это могли быть три отеля: Grand Hotel Suisse и Hotel Diomede (там, где на карте только ресторан, чуть позднее открылся и отель). Все они находятся в непосредственной близости от входа в Помпеи (Илл.3).

В начале 20 века станция железных дорог Италии, от которой вела аллея прямо к отелю и ресторану Diomede и отелю Hotel Suisse, располагалась западнее, чем современная станция FF. SS. Pompeii (в районе пересечения железной дороги Салерно-Неаполь и Via Masseria Curato – Пункт 1П). От станции сохранились нижние части зданий, а также полукруглая форма площади и траектория аллеи, ведущей к отелям и входу в археологический парк (траектория 2П на Карте маршрута).

Небольшой зацепкой может быть тот факт, что в Grand Hotel Suisse печатали открытки с красочным фресками (пример такой открытки на Илл.4). Возможно, интерьеры отеля были стилизованы под античные фрески и в связи с этим открытки одновременно передавали колорит Помпей, и рекламировали интерьеры самого отеля (Илл.5).

На Илл.6 видно «засаженная деревьями входную магистраль», о которой выше вспоминал Кан Ювэй. Здание вдали на этой же фотографии – отель Diomede. На Илл.7 мы видим пример рекламного проспекта этого отеля, где как раз продавались экскурсии в Помпеи.

«Хозяин же водит своих гостей по окрестным холмам... За входной билет с каждого посетителя берут по два франка (Мартынов 2022а, 86).

Интересно, что билеты на «шарабаны» в Цюрихе (открытые повозки – не совсем паланкины, упомянутые Кан Ювэем, но все же транспорт) как раз были по 3 франка. На Илл.8 представлен билет 1900 года на шарабан, найденный мной внутри старого помпейского путеводителя. Это, конечно, просто билет на цюрихский «автобус», оказавшийся случайно заложенный в помпейский путеводитель, но совпадение цены любопытное. Что касается входного билета, то ближайший пример, который удалось найти в фотографическом свидетельстве, был 1917 года и стоил 2,5 лиры (Илл.9).

«Сначала я посетил казарму [гладиаторов], у которой прямоугольный двор, окруженный со всех сторон 14 кирпичными колоннами, откопанными из земли примерно наполовину» (Мартынов 2022а, 86–87).

Это действительно гладиаторская школа и казарма в юго-восточной части города (Regio VIII, Инсула 7, 16, Пункт 5 на Карте, Илл.10) (Fiorelli 1877, 88).

В настоящий момент колонн больше, но это результат реконструкции. Во времена Кана Ювэя здесь можно было наблюдать только 14 колонн, сохранившихся после извержения.

В 1905 году, вероятно, со стороны Квадрипортика тоже можно было зайти в парк (помимо входа через *Porta Marina*), иначе Кан Ювэй бы не начал своё воспоминание о Помпеях с этого здания<sup>13</sup>.

«В [театре] подмостки высоки, а места для зрителей расположены в шесть и пятнадцать рядов в 7 цуней высоты каждый; камни отполированы как зеркало» (Мартынов 2022а, 87).

Затем Кан Ювэй побывал в большом театре (Пункт 6 на Карте маршрута, Илл.11). В нем число ступеней ближе к указанному (в Одеоне, малом помпейской театре для музыкальных представлений, ступеней меньше).

«Когда я далее побывал в Риме, то видел большой театр, и венгерский ученый объяснил мне, что тот был устроен точно таким же образом, поскольку в древности было принято сидеть прямо на камнях, подстлав под себя циновку. Большой театр увенчан белокаменной резной постройкой высотой в 5 сажень-чжанов, ярус сидений 22» (Мартынов 2022а, 87).

Этим фрагментом подтверждается догадка, что речь сразу шла о большом театре Помпей.

«Вместимость его больше чем у нынешних театров, и можно представить, какая тогда была сутолока. Стены театра в толщину достигают несколько футов-чи, входы оформлены как полукруглые арки, прорезанные в стене. Стены кирпичные, покрытые [бетоном] из бутового камня и извести» (Мартынов 2022а, 87).

Такие техники строительства римляне называли *opus caementicium* и *opus latericium*, в Помпеях действительно много домов, построенных с использованием кирпича и бетона, т.к. это придавало строениям особую устойчивость, а после землетрясения 62 г. н.э. (прекурсора извержения Везувия в 79 г. н.э.) многие здания были перестроены в сейсмостойчивой технологии<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> *Quadriportico dei Teatri* – изначально пристройка для прогулок между театральными представлениями. Здание было возведено в первом веке до нашей эры. Однако землетрясение 62 года сильно повредило здание и оно было перестроено под Гладиаторские Казармы.

<sup>14</sup> На юго-востоке Помпей разрушения были особенно сильны – об этом говорит надпись, упоминающая о необходимости перестроить храм Исиды после того, как он полностью обрушился во время землетрясения (*aedem Isidis terrae motu conlapsam / a fundamento p(ecunia) s(ua) restituit* - CIL X 846 = ILS 6367). См. (Cooley 2014, 32).

«Дороги в беспорядке завалены камнями и обломками, очень неопрятны, напоминая горную деревню. Обочины слева и справа окружены канавками для отвода сточных вод» (Мартынов 2022а, 87).

В Помпеях сточные воды текли прямо по улицам, не как в Риме, потому и появились знаменитые «зебры» – камни для перехода через проезжую часть (Илл.12), по которой текли нечистоты. Об этих камнях Кан Ювэй напишет чуть ниже.

«Улицы в ширину не достигают и чжана (3,33 м.), примерно такой же высоты стены домов. Нечто подобное я видел в областях и уездах Чу и Гуй [Хунань и Гуйчжоу]. На всех перекрестках установлены три камня в несколько цуней высоты, чтобы люди могли переходить поток воды» (Мартынов 2022а, 87).

Здесь Кан Ювэй, вероятно, вспоминает свою первую встречу с характерными камнями для перехода улицы на перекрёстке Via Stabiana и Via del Tempio d'Iside на границе VIII и I regio (Пункт 7 Карты). Здесь расположены сразу 3 «пешеходные зебры» древнеримского образца, и поэтому они особенно бросаются в глаза. Именно через этот зрелищный перекрёсток пролегает наиболее прямой и удобный путь до храма Исиды, который должен был избрать проводник Кана Ювэя, выведя экскурсанта из Большого театра через длинный коридор на широкую Стабианскую улицу и обойдя театральный квартал справа.

«Вдоль дорог бесчисленное количество лавок и трактиров. На повороте улиц издалека видны беломраморные прилавки, за которыми подогревали са[лернское] вино; ныне оно ещё производится и считается первым из всех [сортов]» (Мартынов 2022а, 87).

Здесь может показаться, что Кан Ювэй имеет в виду вино из города Салерно в 30 километрах к юго-востоку от Помпей. Но смена звука «ф» на «с» маскирует знаменитое фалернское вино, которое в Италии ценилось выше всех остальных сортов<sup>15</sup>. В Помпеях действительно много трактиров (термополий или каупон), их обнаружили несколько десятков на сравнительно небольшом городе.

Что касается «бесчисленного количества лавок и трактиров», то Кан Ювэй, возможно, наблюдал издалека за скоплением каупон на следующем перекрёстке двух главных улиц Помпей – Via dell'Abbondanza и Via Stabiana (Пункт 8 – здесь друг напротив друга расположены безымянная каупона (трактир) и таверна Юния Прокула. Кроме того, в ходе дальнейшей прогулки он мог видеть и другие трактиры, и потом в своём рассказе свел эти впечатления воедино.

---

<sup>15</sup> Ср. Мартынов 2022а, 87, прим.7.

«Я видел и фонтанчик, очень чистый и хорошо устроенный, предназначенный для омовения рук и полоскания рта; гости едят ложками, [а не палочками], платят за это один цян [1/10 часть серебряного лян]. Далее я миновал величественный храм, к платформе которого ведут семь каменных ступеней» (Мартынов 2022а, 87).

Это храм Исиды, примыкающий к театру. Ступеней там действительно 7 (Кан Ювэй всегда точнейшим образом считал такие архитектурные детали, видимо, из-за особой значимости чисел для даосизма со времен «Книги Перемен»). Этот храм – одно из зданий Помпей, сохранившихся в наилучшем виде, потому что неслучаен живой интерес Кан Ювэя именно к нему. В 1770 г. этот же храм потряс 13-летнего мальчика по фамилии Моцарт и в дальнейшем вдохновил сценографию первого представления оперы «Волшебной флейты» в Вене в 1791 г.<sup>16</sup> В опере действие как раз разворачивается в Древнем Египте, на берегу Нила, в окружении пальмовых рощ, пирамид и храмов, посвящённых культу Исиды и Осириса.

«Слева и справа по шесть колонн, входов тоже шесть, края крыши увенчаны трезубцами» (Мартынов 2022а, 87).

На Илл.13 представлено фото храма Исиды, сделанная в 1870 г. Кан Ювэй вряд ли мог ошибиться в числе колонн внешнего портика (их значительно больше 6 – Илл.14), и поэтому под 6 колоннами, скорее всего, имел в виду колонны пронаоса. Если добавить к колоннам пилястры, то их действительно станет 6.

«Задняя сторона храма окружена каменной стеной в шесть чи высотой, там помещается алтарь предложения божеству высотой в пять чи, очень похожий на устраиваемые в деревнях Северного Китая. Алтарь каменный, и на нем может поместиться целый бык; со всех сторон он украшен вырезанными в камне фигурами» (Мартынов 2022а, 87).

Большой алтарь расположен не у задней, а у передней стены храма – странно, что Кан Ювэй пишет иначе. Он действительно большой, а стенки украшены рельефами (Илл. 15).

«По ступеням можно пройти в небольшую целлу, считающуюся местом пребывания [божества]» (Мартынов 2022а, 87).

На Илл.16 представлена целла, вид сбоку.

---

<sup>16</sup> Э.Кули связывает необычайную популярность храма Исиды с тем, что находка египетского храма на территории Италии возбуждала любопытство, а также с тем, что здесь было найдено множество специфичных предметов, в том числе человеческие останки (скорее всего, жреца) (Cooley 2014, 120). Также здесь было найдено большое количество карбонизированных остатков фруктов, использованных в жертвоприношениях (Cooley 2014, 173).

«Есть путь, ведущий в подземелье, где тоже устроено обиталище божества; мне рассказали, что это божество – египетское» (Мартынов 2022а, 87).

Здесь гид Кана Ювэя, скорее всего, имел в виду *purgatorium*<sup>17</sup> – ограду вокруг колодца, в котором для ритуалов брали воду (Илл.17), причем утверждали, что она мистическим образом происходит из самой реки Нил. Потому что других помещений, напоминающих подземелье, здесь нет.

Также, возможно, здесь имеется в виду яма для вотивов, посвящаемых Исиде – она расположена позади храма (Илл.18).

«Маленькая целла оштукатурена, расписана цветами и растениями, птицами и рыбами, и образами небожителей. Слева и справа здесь установлены скульптуры мужчины и женщины с руками, сложенными крест-накрест» (Мартынов 2022а, 87).

Сложно сказать, что это были за статуи. Если посмотреть на статуи, хранящиеся в Неаполитанском музее, то там нет подходящих под описание вариантов. Например, статуя Исиды в музее другого иконографического типа (Илл.19). Три другие статуи, которые были найдены в храме Исиды, также не подходят под описание Кана Ювэя (Fiorelli 1877, 121).

На открытке 1840-1860-х гг. с довольно точным изображением храма Исиды статуй нет (Илл.20). На открытке 1880 года статуй тоже нет (Илл.21).

Едва ли тут может иметься в виду статуэтка ушебти (служителя в загробной жизни), найденная в вотивной яме, которая слишком миниатюрная, чтобы быть установленной не в витрине, а в помещении (Илл.22).

«Это копии, а оригиналы помещены в музей» (Мартынов 2022а, 87).

Так что, скорее всего, Кан Ювэй действительно прав, говоря, что это копии. Также возможно, что сюда были принесены статуи с других участков раскопок на временное хранение или для декора. Либо были впоследствии утрачены.

Это действительно частая практика в Везувианской зоне, когда *in situ* оставляют только копии, в то время как оригиналы выставляют в Национальном археологическом музее (Неаполь).

«Сбоку помещен образ бога богатства, подобно тому, как на Великой китайской равнине рисуют изображения монет красного и зеленого цвета [цветов Ян и Инь]» (Мартынов 2022а, 87).

Сложно сказать, что это было. На самом деле для привлечения богатства римляне изображали либо *cornucopia* (рог изобилия), либо божества с ярко выраженной фертильностью (например, Приапа, взвешивающего свое боже-

---

<sup>17</sup> См. также Fiorelli 1877, 121.

ственное достоинство, положив на вторую чашу весов мешок золота – причем золото проигрывает весовую борьбу). Возможно, Кан Ювэй имеет в виду рельеф с пьедестала храма, где эроты держат трофеи – доспехи и щиты. Щиты действительно напоминают монеты (Илл.23 и 24).

Также внимание автора, возможно, привлекли рельефные изображения бронзовых (или мраморных) дисков, которые украшали промежутки между колоннами перистиля (на Илл.25 рельефное изображение такого диска). Также эти диски могли иметь апотропическое значение, охраняя хозяев от злых духов и сглаза, которые могли проникнуть через сад. В Китае тоже есть традиционное представление о порче, которая может проникнуть в дом через окна и двери.

«Также имеется круглый сосуд около двух чи в диаметре, внизу которого просверлены отверстия» (Мартынов 2022а, 87).

Возможно, здесь имеется в виду ритуальный сосуд, найденный на территории храма (Илл.26).

«Позади театра местность холмистая. На самой вершине холма расположено здание императорского храма с несколькими десятками колонн. К нему ведут девять ступеней, как делается в буддийских и даосских храмах Срединной равнины» (Мартынов 2022а, 87).

Здесь Кан Ювэй, скорее всего, имеет в виду Треугольный форум позади Большого Театра, на котором сохранились руины древних построек, в том числе дорического храма.

В качестве маловероятной гипотезы можно предположить, что здесь Кан Ювэй имеет в виду храм Эскулапа (или Юпитера Мейлихийского), расположенный по соседству с храмом Исиды. Именно здесь есть 9 ступеней (Илл.27).

Но это далеко не императорский храм (на Форуме есть храм гения Веспасиана, но там нет ступеней). И здесь нет нескольких десятков колонн (всего несколько, и то только капители). В храме Юпитера, единственного на форуме, где есть ступени, ступеней больше 9 (Илл.28).

«Сбоку расположена квадратная каменная плита, окруженная невысокой оградой, выход за которую совершенно подобен нашим буддийским храмам на Срединной равнине».

Буддийские храмы возводились на высоком стилобате, а на Треугольном форуме мы как раз имеем дело с подобным возвышением.

«[Мраморный] портал [помпейского] храма чрезвычайно бел, а портик держится на шести колоннах» (Мартынов 2022а, 87–88).

Непонятно, какой портал мог иметь в виду Кан Ювэй, а под описание 6-колонного портика подходит храм Юпитера на форуме (Laurence 2006, 12).

Колонны там из туфа, покрытые штукатуркой под мрамор (Илл. 29). На Илл.30 представлено фото храма с 6-колонным портиком времен Кан Ювэя.

«Беломраморный бассейн очень глубок, украшен трехфутовым цветком на дне и имеет четыре чи (чи = 30 см) в ширину» (Мартынов 2022а, 88).

Под это описание подходит только один бассейн – беломраморный бассейн в женской половине Стабианских терм (VII.1.8, *Caldarium* 9, Илл. 31). Стабианские термы были раскопаны к 1859 г., поэтому Кан Ювэй мог их посещать. Их особая сохранность (из-за сводчатых потолков, которые лучше выдерживают давление) должна была привлекать экскурсантов, и Кан Ювэй тоже не прошёл мимо.

Проводив Кана Ювэя до Стабианских терм, мы вернёмся к его маршруту в следующей статье – одному из первых китайских посетителей Помпей предстоит увидеть ещё много удивительных построек в этом огромном музее под открытым небом.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Кривченко, В. И. (1981) *Помпеи. Геркуланум. Стабии*. Москва: Искусство.
- Мартынов, Д. (2022а) «Неоконфуцианский философ на руинах Помпей. Эпизод Путешествия в Италию (1904 г.) Кан Ювэя и начало познания европейской античности в Китае», *Актуальные вопросы изучения истории, международных отношений и культур стран Востока: Материалы V Междунар. науч. конф. 7–8 окт. 2022 г.* Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т., 82–95.
- Мартынов, Д. (2022b) «Кан Ювэй об истоках цивилизации Запада», *Россия и мир: Научный диалог*, вып. 1, 36–52.
- Brown, I. (2020) *Frolics in the Face of Europe: Sir Walter Scott, Continental Travel and the Tradition of the Grand Tour*. Fonthill.
- Cooley, A. and Cooley, M. G. L. (2014) *Pompeii and Herculaneum: a sourcebook. Second edition*. London; New York, NY: Routledge/Taylor & Francis Group.
- Fiorelli, G. (1860) *Pompeianarum Antiquitatum Historia*. Naples.
- Fiorelli, G. (1877) *Guida di Pompei*. Roma: Tipografia Elzeviriana.
- Laurence, R. (2006) *Roman Pompeii: Space and Society*. New York: Routledge.
- Osanna, M. and Toniolo, L. (2022) *Il mondo nascosto di Pompei: il carro della sposa, la stanza degli schiavi e le ultime scoperte*. Prima edizione. Milan: Rizzoli.
- Recio, M. R. (2023) *Pompeii in the Visual and Performing Arts*. Bloomsbury.
- Sweet, R. (2012) *Cities and the Grand Tour: The British in Italy, c.1690–1820*. Cambridge University Press.
- Trümper, M. [u.a.] (2019) „Stabian Baths in Pompeii. New Research on the Development of Ancient Bathing Culture”, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Römische Abteilung*, 125, 103-159.

Turriziani, M. (2016) "The connection between art and patriotic feeling in Kang Youwei's Yidali youji", *International Communication of Chinese Culture*, 1.3, 161-174.

Venuti, N. M. (1749) *Descrizione Delle Prime Scoperte Dell'Antica Città d'Ercolano Ritrovata vicino a Portici, Villa della Maestà Del Re Delle Due Sicilie*. Venezia: Baseggio.

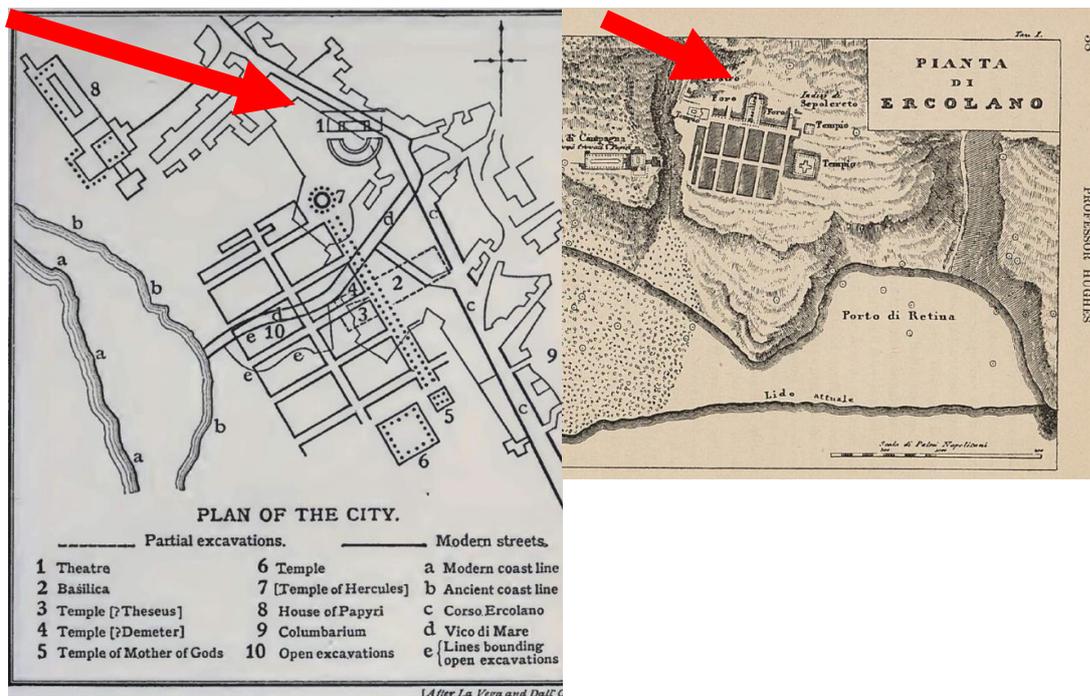
*References in Russian*

Krivchenko, V. I. (1981) *Pompei. Gerkulanum. Stabii*. Moskva: Iskusstvo.

Martynov, D. (2022a) «Neokonfucianskij filosof na ruinaх Pompej. Epizod Puteshestviya v Italiyu (1904 g.) Kan Yuveya i nachalo poznaniya evropejskoj antichnosti v Kitae», *Aktual'nye voprosy izucheniya istorii, mezhdunarodnyh otnoshenij i kul'tur stran Vostoka: Materialy V Mezhdunar. nauch. konf. 7–8 okt. 2022 g.* Novosibirsk: Novosib. gos. un-t., 82–95.

Martynov, D. (2022b) «Kan Yuvej ob istokah civilizacii Zapada», *Rossiya i mir: Nauchnyj dialog*, вып. 1, 36–52.

ИЛЛЮСТРАЦИИ

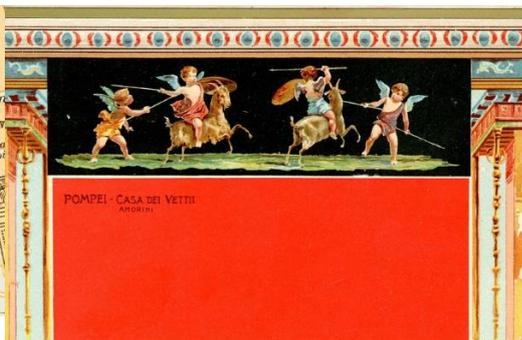


Илл.1. Источник: Plan of the Herculaneum "after La Vega and Dall'Osso" by Ethel Ross Barker in *Buried Herculaneum* 1908, plan 2.

Илл.2. Источник: Plan of Herculaneum in 1906 by Thomas Hughes after di Jorio.



Илл.3. Источник: Old map of Pompeii (Pompeii) in Italy by Wagner & Debes, Leipzig, 1898.



Илл.4. Источник: Открытки из отеля Suisse Pompeii.



Илл.5. Источник: Grand Hotel Suisse, Pompeii, c.19th century. Hotel near entrance. Photo courtesy of Rick Bauer.



Илл.6. Источник: Pre-1889 photo by Roberto Rive (or Giorgio Sommer?), L' Entrata di Pompei, no. 494.



Илл.7. Источник: Diomedé Hotel, Pompeii. Advertisement dated c.1900's. Photo courtesy of Rick Bauer.



Илл.8. Источник: Char-a-banc ticket c.1900 found inside an old Pompeii guide-book. Photo courtesy of Rick Bauer.



Илл.9. Источник: Pompeii, 1917 ticket. Photo courtesy of Rick Bauer.



Илл.10. Источник: La Palestra Grande dall'alto. Photo courtesy of Tinus.



Илл.11. Фото выполнено автором.



Илл.12. Фото выполнено автором.



Илл.13. Источник: Temple of Isis in Pompeii.



Илл.14. Источник: Der Isis-Tempel um 1870 (Giacomo Brogi).



Илл.15. Источник: Temple of Isis in Pompeii.



Илл.16. Источник: Temple of Isis in Pompeii.



Илл.17. Источник: Temple of Isis in Pompeii.



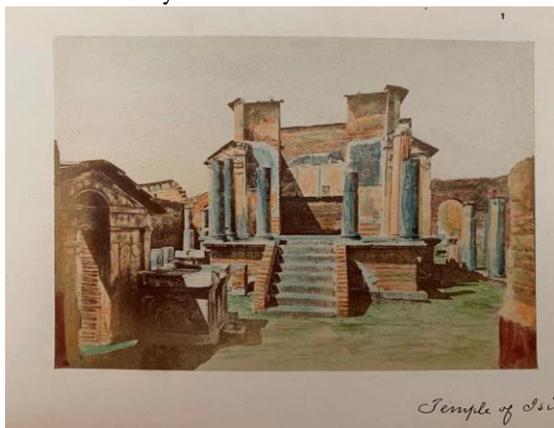
Илл.18. Источник: Temple of Isis in Pompeii.



Илл.19. Источник: Statue of Isis. Photo courtesy of Berthold Werner.



Илл.20. Источник: Temple of Isis in Pompeii.



Илл.21. Источник: Temple of Isis in Pompeii.



Илл.22. Источник: VIII.7.28 Pompeii. Egyptian funerary statuette found in a pit in the court of the temple.



Илл.23. Источник: decorazione di sima frontale.



Илл.24. Источник: VIII.7.28 Pompeii. Temple pediment façade.



Илл.25. Источник: VIII.7.28 Pompeii. August 2021. Niche at south end of east side of Temple.  
Foto Annette Haug, ERC Grant 681269 DÉCOR.



Илл.26. Источник: La Cista in piombo decorata.



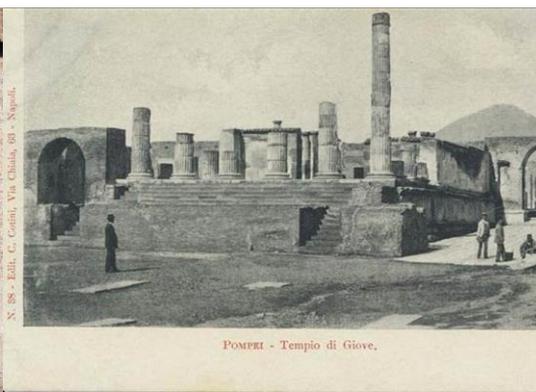
Илл.27. Источник: VIII.7.25 Pompeii. August 2021. Looking west from entrance doorway.  
Photo courtesy of Robert Hanson.



Илл.28. Источник: VII.8.1 Pompeii. Temple of Jupiter. June 2019. Photo courtesy of Buzz Ferebee.



Илл.29. Источник: VII.8.1 Pompeii. July 2017. Detail of column. Foto Anne Kleineberg, ERC Grant 681269 DÉCOR.



Илл.30. Источник: VII.8.1 Pompeii. Late 19th century photograph. Looking north-west towards Temple from the east side of the Forum. Photo courtesy of Rick Bauer.



Илл.31. Источник: VII.1.8 Pompeii. July 2021. Caldarium 9, looking towards marble pool at east end. Foto Annette Haug, ERC Grant 681269 DÉCOR.

ОБ УМЕ И ПЫЛЕ В ПЛАТОНОВОМ «ПИРЕ»:  
ФОРМУЛА ЛЮБВИ НАСТАВНИЦЫ  
СОКРАТА В СТИХОТВОРЕНИИ  
АЛЕКСАНДРА КУШНЕРА<sup>1</sup>

А. А. Синицын

Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского  
aa.sinizin@mail.ru

---

ALEXANDER A. SINITSYN

The Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities (St Petersburg, Russia)

ON THE WITS AND ARDOUR IN PLATO'S *SYMPOSIUM*:

SOCRATES' EDUCATOR'S FORMULA OF LOVE IN ALEXANDER KUSHNER'S POEM

ABSTRACT. The article examines a poem written by a contemporary Petersburg poet, Alexander Semyonovich Kushner "And what a foreign lady said..." The poet mentions the Athenian thinker Socrates and a foreign lady, never giving her name. It is clear that he speaks about the priestess Diotima of Mantinea (an ancient city in Arcadia), with whom Socrates, a character in Plato's dialogue *Symposium* (Plato, *Symp.* 201d–212b) conversed. Why should the story of love told by the Mantinean priestess have failed to inspire the Russian poet when he read it for the second time ("this time")? Why did Kushner think that *Symposium* is "less about ardour, / Than a long invocation of wits"? It is the most erotic not only in Plato's works but also in the whole classical philosophy. Diotima praises Eros's might and valour, she calls him a great genius, a mediator between the immortal and the mortal. Socrates' educator in "the philosophy of love" says that love is an ascent from the contemplation of the physical beauty to the contemplation of the beauty proper (Plato, *Symp.* 210a–212a). What the priestess in the ancient Greek philosopher's dialogue tells about love, virtue, aspiration to engender the beautiful and the immortal, Kushner "applies" to the experience of earthborn sentiment. In his "antiquity-oriented" poem he does not agree with the "formula of love" proposed by Diotima (Socrates = Plato). The poet seems to regard "the Diotima formula" as abstract, divorced from reality, which is more

---

<sup>1</sup> Доклад на эту тему был прочитан на заседании историко-культурологического семинара «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем – XVIII», который состоялся 24 мая 2024 г. в Русской христианской гуманитарной академии имени Ф. М. Достоевского в рамках «XXIV Свято-Троицких ежегодных международных академических чтений». Благодарю А. В. Успенскую, И. Н. Мочалову, Р. Н. Дёмина, А. Я. Кожурину и других участников семинара за вопросы и дискуссию по литературно-философской теме доклада. За помощь литературой признателен другу и коллеге Е. В. Смыкову (Саратов, СГУ).

multifaceted and complicated than any theory. In this “non-platonic” work, Kushner estranges himself from Plato’s *Symposium* and says that love cannot comply with any “formula”.

KEYWORDS: Russian poet, A. S. Kushner, ancient thinkers, philosophy, Socrates, *The Symposium*, Diotima, death, love, Eros, irony, reception, poem analysis.

В данном очерке я выскажу замечания к одному «антиковедческому» стихотворению современного классика, петербургского поэта Александра Семеновича Кушнера «А то, что говорила чужестранка...». В нем автор ссылается на диалог Платона «Пир» и критикует теорию ἐρωτικῆς, изложенную в нем афинским философом. Неожиданная кушнеровская рецепция платоновской философии любви вызывает интерес и побуждает к дискуссии.

Впервые стихотворение «А то, что говорила чужестранка...» было опубликовано в поэтическом цикле «На вашей стороне» в первом номере журнала «Знамя» за 2006 год. Приведу это платоновско-сократическое (или, пожалуй, антиплатоновское и антисократическое) сочинение А. С. Кушнера полностью:

А то, что говорила чужестранка  
Сократу о любви, на этот раз  
Меня не вдохновило — лишь осанка  
Ее была отрадою для глаз.

5 Нам дорого, что скажет чужеземка,  
Свою бы мы не приняли всерьез,  
Подумали б сто раз мы перед тем, как  
Прийти в азарт от рук ее и кос.

И что она о страсти говорила  
10 И благом называла, — почему?  
Я «Пир» перечитал. В нем меньше пыла,  
Чем длинной апелляции к уму.

Впотьмах я налетел на спинку стула,  
Об угол я ударился стола,  
15 Хотя бы раз рукой слезу смахнула!  
Обманутой ни разу не была?

Не видела, как, взгляд уставив в точку,  
Стальное дуло держат у виска,  
Как к сердцу клен несет свою примочку,

20 Осиротев, мрачнеют облака?

Нет формулы. И мел крошить не надо.  
 Что можно взять и вынести хоть раз  
 В любви за скобку? Нежность, мрачность взгляда  
 На этот мир, смятенье? — Только нас!

В стихотворении упоминаются афинский философ Сократ и женщина, которая является его наставницей в любви, вернее, в философском истолковании этой категории. Поэт говорит о «чужеземке», «чужестранке», не называя ее по имени, но понятно, что это не *какая-то* безымянная женщина, обучающая Сократа «любовологии». Здесь подразумевается мантинейка Диотима — жрица, о которой Платон рассказывает в «Пире» (201d–212b)<sup>2</sup>.

После диалога с хозяином симпозиума Агафоном, герой Сократ говорит собравшимся в доме афинского трагедиографа:

Я попытаюсь передать вам речь об Эроте, которую услышал некогда от одной мантинейки, Диотимы, женщины очень сведущей и в этом и во многом другом и добившейся однажды для афинян во время жертвоприношения перед чумой десятилетней отсрочки этой болезни, — а Диотима-то и просветила меня в том, что касается любви, — так вот, я попытаюсь передать ее речь, насколько это в моих силах, своими словами... (Plato. *Symp.* 201d)<sup>3</sup>

В русском переводе С. К. Апта, в котором А. С. Кушнер читал «Пир» Платона (это я поясню ниже), слово «чужеземка» в отношении Диотимы дважды встречается в рассказе Сократа: «...выяснить это так же, как некогда *та чужеземка* (ἡ ξένη)...» (Plato. *Symp.* 201e)<sup>4</sup>; Сократ обращается к Диотиме: «Пусть так, *чужеземка* (ὡ ξένη), ты говорила прекрасно...» (204c)<sup>5</sup>. Есть и еще один случай с Диотимой-ξένη, но в переводе С. К. Апта слово «чужеземка» здесь упущено: «О, любезный Сократ! — сказала *чужеземка-мантинейка*

<sup>2</sup> О Диотиме Мантинейской: Kranz 1926; Neumann 1965; Wipperfurth 1965; Levin 1975; Saxonhouse 1984; Waithe 1987; Nye 1989; 1990; Halperin 1990; Frede 1993; Nye 1994; Irigaray 1994; Sier 1997; Rowe 1999; Nails 2002: 137–138; Evans 2006; Brisson 2006; De Luise 2012; Ferrari 2012; Wersinger 2012; 2013; Keime 2014; Nye 2015; Männlein-Robert 2016, 201–203; Nails 2016, 307–309; Keime 2016; Нейлз 2019: 154–155; Гончарко 2021; Rabassó 2021; Галанин 2022, 32–38; Addey 2022; Layne 2024; Addey 2024; Miller 2024, 570–572, 578; Ortega, Layne 2024.

<sup>3</sup> Пер. С. К. Апта по изд.: Платон 1993b, 11 (в статье даются ссылки на это издание).

<sup>4</sup> Платон 1993b, 11.

<sup>5</sup> Платон 1993b, 14.

(ἡ Μαντινικὴ ξένη)...» (211d). Из аптовского перевода «Пира» А. С. Кушнер и позаимствовал «чужеземку». Древнегреческое слово ξένη означает «чужачка», «чужеземка», «иноземка», т. е. женщина, живущая в другом городе, в отличие от гражданки полиса<sup>6</sup>. Это слово также имеет значение «чужестранка», «иностранка», т. е. жительница иной страны, но называть «чужестранкой» эллинку из другого полиса все-таки не корректно, поскольку древняя Эллада не была единым государством. У Платона в рассказе Сократа слово ξένη в отношении Диотимы означает то, что она *не афинянка*. Как неоднократно говорит герой «Пира» Сократ, Диотима происходила из Мантинеи — полиса, который находился в Аркадии (области в центральной части Пелопоннеса), примерно на расстоянии двухдневного пути от Афин. Высказывались предположения о том, что Диотима могла быть странствующей жрицей, которая переходила из полиса в полис и предлагала свои услуги разным греческим городам, включая Афины<sup>7</sup>.

В рассказе о Диотиме Сократ несколько раз указывает на то, что неоднократно с ней встречался и многому у нее научился. Обращаясь к мантинейке, он говорит: «Если бы я мог (пояснить то, о чем спрашивает Диотима. — А. С.), <...> я не восхищался бы твоей мудростью и не ходил к тебе, чтобы всё это узнать» (Plato. *Symp.* 206b). А в другом месте философ признается: «Но ведь я же, как я только что сказал, потому и хожу к тебе, Диотима, что мне нужен учитель (διδασκάλων δέομαι)» (207c)<sup>8</sup>. Мудрая мантинейка обучает своего ученика познанию ἐρωτικά, используя типичную сократовскую технику беседы: вопросы и ответы, вызывающие апорию<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> См. в «Платоновском лексиконе» Фридриха Аста: Astius 1836, 403, s. v. ξένος et ξένη — *peregrinus, externus*; здесь «ἡ ξένη — Diotima».

<sup>7</sup> Layne 2024, 276: “a traveling priestess wandering from city to city”. Даниэлла Лейн отождествляет Диотиму с Фенаретой, матерью Сократа, которая была повитухой, “in Athens she is still a widowed foreigner and one who works outside the home as a priestly traveling midwife, a kind of matchmaker and druggist <...> Phaenarete/Diotima, the wandering sophist priestess, inspires/initiates Socrates into the tradition of the philosophical hunt, teaching him the art of giving birth to the beautiful in the beautiful” (Layne 2024, 280).

<sup>8</sup> Платон 1993b, 116, 118.

<sup>9</sup> О «теологии» и «Eros-Theorie» Диотимы Мантинейской, композиции этого рассказа Сократа в «Пире» Платона см. в монографии Курта Сира «Речь Диотимы: Исследования платоновского *Симпозию*»: Sier 1997 (в книге даны подробные комментарии к *Symp.* 201d1–212c3).

В стихотворении «А то, что говорила чужестранка...» А. С. Кушнер называет платоновский «Пир» (стрк. 11), упоминает об основной теме этого диалога, однако имя наставницы Сократа не указывает. При этом поэт обращает внимание на *внешность* женщины. Но у Платона говорится только о *внутренних* качествах человека, о его сознательно-духовной эротической эволюции, о пути-в-любви и порождении.

Вот каким путем нужно идти в любви — самому или под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх — от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это — прекрасное. И в созерцании прекрасного самого по себе, дорогой Сократ, — продолжала мантинеянка, — только и может жить человек, его увидевший (Plato. *Symp.* 211c–d)<sup>10</sup>.

Передавая свой разговор с Диотимой, Сократ рассуждает о стремлении к духовному постижению красоты в любви, о пути к созерцанию *αὐτὸ τὸ καλόν* («само по себе прекрасное»). В «Пире» Платона речь не идет о форме (взгляде, волосах, осанке, одеянии), напротив, мантинеянка, которой внемлет философ, поучает: «Прекрасное это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела...» (211a), и тот восторг, что испытывает узревший *αὐτὸ τὸ (θεῖον) καλόν*, несравним ни с какими оче-видными (созерцаемыми физическим зрением) красотами, «ни со златотканой одеждой, ни с красивыми мальчиками и юношами» (211d).

Однако А. С. Кушнер акцентирует внимание на том, что «*лишь* осанка / Ее (пестуны Сократа. — А. С.) была отрадою для глаз». Неужели только внешность героини платоновского диалога привлекает внимание? Осанка наставницы была отрадой для глаз Сократа? — Вовсе нет! Здесь имеется ввиду лирический герой (=автор стихотворения), воображающий облик иноземки, и, конечно, умозрящий читатель, оптику которого автор настраивает таким способом. Платона, как и его героя Сократа, не интересуют внешние данные Диотимы, поэтому у древнегреческого философа ничего об этом не сказано. А вот русский поэт, оттолкнувшись от античного текста о сущности *ἐρωτικά* и пути к постижению оной сущности, сосредотачивается именно на виде, наружности, т. е. *εἶδος*. Возможно, читая этот платоновский диалог, А. С. Кушнер представлял героиню из одноименного телефильма Марко Феррери

<sup>10</sup> Платон 1993b, 121–122.

(*Le Banquet*, Италия–Франция, 1989), где роль мудрой наставницы Сократа исполнила прославленная греческая актриса театра и кино Ирен Папас (Ирини Папа, 1929–2022). Ее выразительные глаза, брови, ресницы, губы, волосы, осанка, одяние и прочие внешние детали образа — все это, действительно, является «отрадою для глаз» зрителя кинокартины М. Феррери. И, глядя на прекрасный облик Диотимы-Папас, можно «прийти в азарт от рук ее и кос» (как пишет о женщине А. С. Кушнер, стрк. 8). Впрочем, эта отсылка к фильму по мотивам древнегреческого «Пира» — лишь мои домыслы, попытка объяснить «визуальное» восприятие поэтом очаровательной (*sic!*) иноземки из платоновского диалога. Откуда А. С. Кушнер их взял для образа наставницы Сократа — остается лишь гадать, но, как становится ясно далее, вполне объяснимо, зачем он здесь концентрирует внимание на внешних данных.

Это еще одно философическое стихотворение А. С. Кушнера<sup>11</sup>, в котором не просто делается отсылка к платоновским сочинениям, но поэт вступает в спор с древнегреческим философом, возражает первоакадемику. Он признается, что *перечитал* «Пир» (стрк. 11), и что «на этот раз» перечитанное его «не вдохновило» (стркк. 2–3). Значит, при предыдущем прочтении (или прочтениях?) «Пира» содержание этого диалога вызывало в поэте иные чувства, и прежде он был согласен с эротической теорией Диотимы (Сократа=Платона)? А теперь лишь внешность жрицы восхитила Кушнера как читателя Платона (*sic!*).

Главный мотив первой части стихотворения можно выразить евангельской фразой: нет пророка в своем отечестве (Мф. 4:24). Начиная с указания на то, что Сократ внемлет «чужестранке», поэт поясняет: «Свою бы (предсказательницу. — А. С.) мы не приняли всерьез» (стрк. 6). Для чего эта «оговорка» об иноземной пророчице в целую строфу, что является отступлением от темы «Пира»? Поэт считает, что *мы* прислушиваемся только к мнению чужаков, а те же самые слова из уст отечественных пророков вызывают у нас недоверие, отторжение или просто улыбку (*своих* всерьез не воспринимаем). Так что привлекают *нас* не сами высказанные идеи, но фигура того, кто их произносит. И далее А. С. Кушнер поясняет, что потому-то и нравится рассказчица, что она иноземка: даже не внешний вид мантинейки, а осознание того, что она — «дама заграничная», приводит в восторг, понимание этого,

---

<sup>11</sup> За последние три десятилетия написано немало работ о философской лирике А. С. Кушнера, см. Пэн 1992; Weschmann 1997; Арьев 2000, 85–186; Алешка 2002; Кудрявцева 2004; Пьяных 2005; Калининков 2010 (о Кушнере и И. Канте); Суханова, Цыпилёва 2014; Поддубко 2014; 2015; Ячник 2015; Иванова 2016; 2017; Фетисова 2017 (о «шестидесятнике»-стойке Кушнере); Кулагин 2017; 2020; Смирнова, Прокофьева 2023.

как пишет поэт, вводит «в азарт», возбуждает. О Диотиме Сократ говорит как о «женщине очень сведущей» в искусстве ἐρωτικῆς и во многом другом, однако наш поэт ее теорию не воспринимает.

Центральной является третья строфа стихотворения (стркк. 9–12), где речь идет о страсти и благе, пыле и уме в диалоге «Пир»:

И что она о страсти говорила  
И благом называла, — почему?  
Я «Пир» перечитал. В нем меньше пыла,  
Чем длинной апелляции к уму.

В русском переводе слова «благо» и plur. «блага» (τὸ ἀγαθόν, τὰ ἀγαθά) встречаются десятки раз в речах персонажей «Пира». И свыше 10 раз слово «благо» Платон употребляет в описании диалога Сократа с Диотимой, особенно в начале их разговора, когда собеседники договариваются о предмете обсуждения. Наставница спрашивает своего воспитанника: «Ну, а если заменить слово “прекрасное” словом “благо” (ἀντὶ τοῦ καλοῦ τῷ ἀγαθῷ) и спросить тебя: “Скажи, Сократ, чего хочет тот, кто любит благо (τῶν ἀγαθῶν)?” (Plato. *Συμπ.* 204e), и далее Диотима соглашается со своим собеседником: «Правильно, счастливые счастливы потому, что обладают благом (ἀγαθῶν)» (205a)<sup>12</sup> (в оригинальном тексте в обоих случаях слово “благо” указано во множественном числе). Сопряжение любви, красоты и блага — одна из главных тем «Пира»<sup>13</sup>. Многократно в речах персонажей диалога встречаются слова «страсть», «вожделение» (ἐπιθυμία, ἡδονή). Но всё то, «что она (Диотима. — А. С.) о страсти говорила» (стрк. 9), связано не с похотью, а с желанием деторождения<sup>14</sup>.

В чем, по-твоему, Сократ, причина этой любви и этого вождения (τούτου τοῦ ἔρωτος καὶ τῆς ἐπιθυμίας)? Не замечал ли ты, в сколь необыкновенном состоянии бывают все животные, и наземные и пернатые, когда они охвачены страстью деторождения? Они пребывают в любовной горячке сначала во время спаривания, а потом — когда кормят детенышей, ради которых они готовы... сносить все, что угодно (Plato. *Συμπ.* 207a–b)<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Платон 1993b: 115.

<sup>13</sup> Например, герой «Пира» Федр в своем хвалебном слове называет Эроты «первосточником величайших благ для нас» (μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἰτίος ἐστίν, 178c).

<sup>14</sup> См. Laune 2024, 279–280.

<sup>15</sup> Платон 1993b, 117.

Диотима учит тому, что любовь — это «стремление родить и произвести на свет в прекрасном» (206e), она есть «стремление к бессмертию» (207a). Говоря о любви как добродетели, наставница Сократа говорит о людях, которые беременны духовно:

кто смолоду вынашивает эти качества, храня чистоту и с наступлением возмужалости, но испытывает *страстное желание родить*, тот, я думаю, тоже ищет везде прекрасное, в котором он мог бы разрешиться от бремени, ибо в безобразном он ни за что не родит (209b)<sup>16</sup>.

Теперь по поводу *пыла*, который поэт не почувствовал в «Пире».

Но прежде надо сказать о русском переводе этого диалога. Слово «пыл» встречается в стихотворении А. С. Кушнера (стрк. 7) в значении душевных страстей, поскольку противопоставляется «уму» — рассудочному, теоретическому и... холодному (антоним словам «горячий, пылкий»). Совершенно ясно, что поэт читал диалоги Платона в четырехтомном издании, вышедшем в серии «Философское наследие»<sup>17</sup>. В том же втором томе собрания сочинений Платона (1993), где помещен диалог «Пир», диалог «Парменид» завершает этот небольшой том (в сравнении с тремя остальными томами этого издания). Как и «Пир», это «пересказанный» диалог Платона: некий Кефал рассказывает своим друзьям о беседе, произошедшей когда-то давно. У А. С. Кушнера есть стихотворение «Парменид», написанное по мотивам одноименного платоновского диалога. Впервые оно было опубликовано в поэтическом цикле «На вашей стороне» в том же номере журнала «Знамя», что и стихотворение «по мотивам» диалога «Пир». В кушнеровском «Пармениде» задействованы те же персонажи, что и в диалоге Платона: пожилой Парменид и юноша по имени Аристотель, беседующие друг с другом (Plato. *Parm.* 137e–166c). Парменид — знаменитый философ, приехавший в Афины из Элеи вместе с философом Зеноном, а юный Аристотель влюблен в философию и диалектику (по-видимому, тот самый человек, который станет государственным деятелем в Афинах в последней трети V в. до н. э.). В «Пармениде» Платона присутствует и Сократ, тогда еще совсем молодой человек. Он беседует с Зеноном Элейским (Plato. *Parm.* 126c, 127c–136e). Но русский поэт не упоминает его в своем сочинении, сосредоточившись на теме разговора Парменида и Аристотеля о едином-беспредельном. Стихотворение А. С. Кушнера «Парменид» также написано в диалогической форме — маленькая философическая драма по мотивам Платона. Именно по мотивам, так как в этом

<sup>16</sup> Платон 1993b, 119.

<sup>17</sup> Платон 1968–1972 (Т. 1–3[ч. 1–2]) или переиздание в 4-х томах: Платон 1990–1994.

кушнеровском стихотворении встречаются не только отсылки к «Пармениду», но и прямые цитаты из первоисточника. Вот, например, начало стихотворения:

*Парменид:* Если нет у него ни конца, ни начала,  
значит, то, что зовётся единым, и впрямь беспредельно.  
*Аристотель:* Воистину так, и не скажешь, что мало.  
*Парменид:* И не прямо, не кругло, — едино и цельно,  
не имеет частей.  
*Аристотель:* Какие уж части?  
*Парменид:* И не может нигде находиться, ни в нас, ни снаружи.  
*Аристотель:* Скажи, почему?  
*Парменид:* В нашей власти  
только то, что конечно. А то, что снаружи — тем хуже:  
непреренно бы вписано было в окружность особым  
способом.  
*Аристотель:* Конечно. Теперь понимаю.

Этот фрагмент стихотворения-диалога повторяет (почти) полностью перевод Н. Н. Томасова платоновского «Парменида» 137d–e<sup>18</sup>. В переложённом в стихотворный размер пассаже (как и в целом в этом диалоге) — всё сплошь «апелляция к уму». «Парменид» считается образчиком платоновской диалектики и логики. В конце стихотворения А. С. Кушнер как бы прерывает пересказ «заумной» беседы Парменида с Аристотелем и восклицает:

И так далее... Господи, как надоели мне оба!  
Представляю, как я бы томился, присутствуя с краю  
разговора, в тени.

Поэт сожалеет о том, что «взял почитать диалоги (Платона. — А. С.) на дачу». Этим чтением он испортил свой отдых! В стихотворении «Парменид» А. С. Кушнер указывает имена редакторов этого платоновского четырехтомника: «Ах, напрасно я взял почитать диалоги на дачу. / Тахо-Годи пускай их читает, и Асмус, и Лосев». Эта ирония поэта является авторской «ссылкой» на конкретное издание, которое он перечитывал у себя на даче. Здесь А. С. Кушнер пишет, что не смог дочитать диалог Платона, что «завяз» и признается: «Диалоги / Кто-нибудь дочитал до конца? Лишь в плену, поневоле».

---

<sup>18</sup> Ср. фрагмент русского перевода диалога: Платон 1993а, 360–361.

А в последней строке своего «Парменида» поэт говорит, что освобождает себя из «плена»: «Не дочитаю. Ведь сердце свободно!»

Автором русского перевода «Пира» во втором томе Платона является С. К. Апт. И слово «пыл» в русском «Пире» встречается единственный раз в речи Диотимы, когда она говорит о любви и благе, обращаясь к Сократу: «Ну, а если любовь — это всегда любовь к благу, то скажи мне, каким образом должны поступать те, кто к нему стремится, чтобы их *пыл* и *рвение* можно было назвать любовью (*ἢ σπουδή καὶ ἢ σύντασις* ἔρωσ ἀν καλοῖτο)? Что они должны делать, ты можешь сказать?» (206b)<sup>19</sup>. Древнегреческое слово *σπουδή*, которое имеет значения «усердие, старание, стремление, рвение»<sup>20</sup>, русский переводчик «Пира» передает здесь (в поучении Диотимы) словом «пыл». А. С. Кушнер включает слово «пыл» в свое философское «антиплатоновское» стихотворение на тему прочитанного и не взволновавшего его «Пира».

А. С. Кушнер считает, что в «Пире» Платона «меньше пыла, / Чем длинной апелляции к уму». Но, пожалуй, именно в «Пире» больше всего «пыла», нежели в других платоновских диалогах. «Апелляция к уму» противопоставляется поэтом чувственности и страсти. В этом диалоге присутствуют сразу два поэта-драматурга, причем представители разных видов драматической поэзии: трагедии — это Агафон, в доме которого происходит симпозиум, и комедии — поэт Аристофан, в уста которого Платон здесь влагает знаменитый рассказ об андрогидах (Plato, *Symp.* 189c–193e). Платон показывает комедиографа верным служителем музы Талии, который не боится показаться смешным, ведя философские беседы за одним столом с Сократом. На замечание Эриксимаха не острословить и не зубоскалить, Аристофан отвечает со смехом, вполне по-сократовски: «не того боюсь я, что скажу что-нибудь смешное, — это было бы мне на руку и вполне в духе моей Музы, — а того, что стану посмешищем» (189b)<sup>21</sup>. Аристофановская притча о двух половинах человека — один из самых известных платоновских мифов<sup>22</sup>. Герой «Пира», служитель Талии, рассказывает, что «каждый из нас — это половинка человека, рассеченного на две камбалоподобные части, и поэтому каждый ищет

<sup>19</sup> Платон 1993b, 116.

<sup>20</sup> Ср. Astius 1838, 269–270, s. v. *σπουδή*.

<sup>21</sup> Платон 1993b, 97.

<sup>22</sup> Наряду с мифом об Атлантиде, изложенном в диалогах «Тимей» и «Критий», мифами о пещере и загробных воздаяниях в «Государстве», мифами в «Федоне», «Политике» и других диалогах. Платон как мыслитель и художник был непревзойденным неомифологом из всех античных философов.

всегда соответствующую ему половину» (191d)<sup>23</sup>, и подводит итог: «любовью называется жажда целостности и стремление к ней» (193a)<sup>24</sup>.

Эрот и теперь приносит величайшую пользу, направляя нас к тому, кто близок нам и сродни, он сулит нам, если только мы будем чтить богов, прекрасное будущее, ибо тогда сделает нас счастливыми и блаженными, исцелив и вернув нас к нашей изначальной природе (193d)<sup>25</sup>.

Платоновский «Пир» — это драма с прологом и эпилогом. Повествование ведется от имени одного из последователей Сократа, Аполлодора Фалерского. Рассказчик передает живую застольную беседу, которая произошла много лет назад. Взаимодополняющие λόγοι περὶ Ἔρωτος симпозиастов включают несколько мифов. Пылкая речь Аристофана во славу Эрота, как и речи Федра, Эриксимаха, Агафона, Сократа, показывают, что в «Пире» не только представлен разговор о страсти, но присутствует и сама *страсть разговора*. Собеседники увлеченно и увлекательно рассуждают о красоте и благе, о величии и совершенствах гения любви Эрота, о философии-как-любви<sup>26</sup>. Первые речи-тосты во славу Эрота и Афродиты подготавливают Сократовы суждения. Как рассказывает Сократ (в пересказе Аполлодора своему приятелю Главкону), Диотима излагает миф о союзе Пороса с Пенией и рождении Эрота (Plato, *Сутр.* 203b–e), который δαίμων μέγας (великое божество) и «по самой своей природе любит красивое» (203c), поскольку «находится посредине между мудростью и невежеством» (204a). Диотима говорит о продуктивной потенции любви, связывая эротику с ποιήσις — с творчеством, которое является «переходом из небытия в бытие», а люди, которые заняты созданием произведений искусства и ремесла, называются «творцами» (ποιηταί) (см. 205b–c). И в этом заключается та «поэтика правды» Сократа, о которой он заявляет перед тем, как произнести похвальное слово богу любви (199b)<sup>27</sup>.

Мифопоэтические истолкования аттическим комедиографом Аристофаном и мантинейской жрицей Диотимой сущности Эрота и эротики — образны, яркие, красивы и глубоки. Любовь — это стремление человека к утраченной им цельности; это путь к постижению прекрасного и путь к

<sup>23</sup> Платон 1993b, 100.

<sup>24</sup> Платон 1993b, 101.

<sup>25</sup> Платон 1993b, 102.

<sup>26</sup> См. Schindler 2007.

<sup>27</sup> Обращаясь к Федру, философ говорит о своей речи, что в ней «будет высказана правда об Эроте» (περὶ Ἔρωτος τὰ ληθῆ λεγόμενα). Ср.: Männlein-Robert 2016, 202 (здесь о «Poetik der Wahrheit» в платоновском «Пире»).

бессмертию. Еще раз отмечу: «Пир» — самый страстный и пылкий диалог Платона<sup>28</sup>.

О Сократе в платоновском «Пире» и признании в разочарованности от повторного чтения диалога говорится в первой части стихотворения А. С. Кушнера «А то, что говорила чужестранка...» — она составляет первые три строфы. На этом заканчиваются отсылки к платоновскому «Пиру». Три следующие строфы — о разоблачении «формулы Диотимы». Почему же поэт разочаровался в «Пире» и не оценил речь мудрой иноземки о страсти и благе? Потому что данная речь, как и весь диалог в целом, показались ему бесстрастными, пространными и заумными: «В нем (платоновском “Пире”. — А. С.) *меньше пыла, / Чем длинной апелляции к уму*» (стркк. 11–12). Он считает, что «формула любви», предложенная Диотимой, — чересчур теоретична, утопична, идеальна, а поэтому оторвана от жизни. Ибо в реальной жизни всё иначе. И три последних строфы стихотворения — опровержение платоновско-сократовского понимания *έρωτική*. Здесь нивелируется метафизическая направленность речи Диотимы.

После первых трех строф, где автор делится своими впечатлениями от нового прочтения «заумно-длинного» платоновского диалога, следует своеобразная «перипетия». Четвертая строфа стихотворения начинается с описания бытового случая: лирический герой (=автор) налетел впотьмах на спинку стула и ударился об угол стола. Происходит смена интонации в стихотворении. Здесь я замечу о таком элементе лирики А. С. Кушнера, как ирония, которая является специфическим приемом его авторского стиля<sup>29</sup> (свойственная и манере беседы Сократа). Исследователи лирики А. С. Кушнера уже не

---

<sup>28</sup> Кстати, «пылкость» диалога Сократа и мантинейской жрицы эффектно передана в «Пире» М. Феррери, который я уже упоминал. В фильме их разговор происходит в пещере (!) и занимает чуть больше 11 минут, а в целом рассказ Сократа об этой беседе составляет 12 с половиной минут фильмического времени (*Le Banquet*, 00:46:18–00:58:48). Это кульминационная сцена «Пира» Феррери. В основном сцена в пещере — это страстный монолог Диотимы, и камера показывает лицо актрисы или показывает отдельно ее выразительные глаза и брови, рот. Крупные планы лиц персонажей сопровождают всплывающие кадры: извержения вулканов, потоки лавы, пылающие огни, появляются молодые пары, беременная женщина, к которой прикасается Сократ, кадры записи ультразвукового исследования плода, движущегося в утробе матери, и прочие образы, которые накладываются на речь мудрой наставницы Сократа. Все это усиливает впечатление от монолога Диотимы об Эроте-философе и о восхождении человека через любовь к познанию истиной красоты.

<sup>29</sup> Об игре и иронии в поэзии А. С. Кушнера см., например: Вытушняк 2011.

раз отмечали, что мир его поэзии наполнен вещами, что автор часто акцентирует внимание на, казалось бы, совершенно бытовых мелочах<sup>30</sup>, которые задействованы в его произведениях и играют свои роли. Этим столкновением в темное время со стулом и столом в своей комнате поэт как бы пытается свести «с небес на землю» темы λόγοι περὶ Ἔρως, которые составляют «Пир» Платона. Он не только «приземляет», но и осовременивает проблему: появляется «стальное дуло [пистолета]... у виска» (стрк. 18). Автор стихотворения обращается к платоновской чужеземке, речь которой была лишь «длинной апелляцией к уму» и поэтому его не вдохновила. Эту женщину поэт представляет слишком суровой, холодной, бесстрастной («Хотя бы раз рукой слезу смахнула!»), а ее теорию — сугубо абстрактной игрой ума. По мнению А. С. Кушнера, платоновское толкование любви — слишком уж философично, и тому, кто был обманут в любви и страдал, все эти рассуждения не способны помочь. Поэт приводит пример с попыткой самоубийства, надо полагать, из-за случившейся измены (намек на это есть в конце предыдущей строфы: «Обманутой ни разу не была?», стрк. 16).

Подобно тому, как поэт пытается освободиться из «плена» платоновского «Парменида», он отстраняется от теории любви, изложенной Диотимой (Сократом=Платоном), поскольку она не действительна. В последней, шестой, строфе А. С. Кушнер констатирует, что вообще нет и не может быть никакой формулы любви («Нет формулы. И мел крошить не надо»). Самоубийство, — как один из выходов неразделенной любви, тем паче измены, — о котором здесь говорит поэт, это не только убийство себя, но, с платоновской позиции, является покушением на всё то, что может породить человек — бесконечное число миров. У Платона говорится о бессмертии, о продолжении жизни — физическом и духовном (в творчестве), а А. С. Кушнер использует пример физической смерти. «Формула Диотимы» относится не к страстям человеческим, а говорит о познании и вечной жизни, о философии как любви к прекрасному, в чем Эрот выступает посредником.

Платоновский «Пир» стал для А. С. Кушнера поводом для того, чтобы высказать свое мнение о «формуле любви», вернее, о невозможности вывести такую формулу. И при всякой попытке составить такую формулу, необходимым условием является выведение «за скобки» нас самих. Стихотворение современного философствующего поэта «А то, что говорила чужестранка...» стало опытом художественного прочтения-истолкования одного из самых

---

<sup>30</sup> См. Алешка 2002. О категориях «вещности» и «вечности» в лирической системе А. С. Кушнера см. в работе: Иванова 2016 (со ссылками на предшествующую литературу).

эротичных диалогов античной классики. Признание автора, перечитавшего «Пир» в том, что разговор «чужестранки» с Сократом его не вдохновил — это, скажем так, лирический обман. Поскольку, надо понимать, что как раз новое прочтение диалога Платона вызвало в поэте возражение, что и вдохновило его на написание этого стихотворения «по мотивам» платоновского «Пира».

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Алешка, Т. В. (2002) «Вещный мир поэзии А. Кушнера», *Научные труды кафедры русской литературы Белорусского государственного университета* 1, 3–9.
- Арьев, А. Ю. (2000) *Царская ветка*. СПб.
- Вытушняк, А. Н. (2011) «Игра как проявление акмеистической иронии в лирике А. С. Кушнера», *Мир русского слова* 1, 84–88.
- Галанин, Р. Б. (2022) «Теология Сократа: бог Эрот», *Платоновские исследования* 17/2, 28–50.
- Гончарко, О. Ю. (2021) «Диотима Мантинейская: к вопросу об историческом существовании и философском наследии», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 22/2, 74–82.
- Иванова, В. И. (2016) ««Вечность» и «вещность» в сборнике А. Кушнера «Ночной дозор»,» *Уральский филологический вестник* 5, 149–155.
- Иванова, В. И. (2017) «Мотив материализации души в ранней лирике Александра Кушнера», *Уральский филологический вестник* 5, 44–50.
- Калинников, Л. А. (2010) «Вопросы поэта А. С. Кушнера к философу И. Канту о проблемах потусторонних», *Кантовский сборник* 3, 33–51.
- Кудрявцева, И. А. (2004) *Поэт и процесс творчества в художественном сознании А. Кушнера. Дис. ... канд. филолог. наук*. Череповец.
- Кулагин, А. В. (2017) *Кушнер и русские классики*. Коломна.
- Кулагин, А. В. (2020) *Поэтический Петербург Александра Кушнера. Изд. 2-е, испр. и доп.* Коломна.
- Нейлз, Д. (2019) *Люди Платона. Просопография Платона и других сократиков* / пер. с англ. А. В. Белоусова и др.; под общ. ред. А. И. Золотухиной; науч. ред. О. В. Алиева. М.
- Платон (1968–1972) *Собрание сочинений в 4 т.* М.
- Платон (1990–1994) *Собрание сочинений в 4 т.* М.
- Платон (1993a) «Парменид», Пер. Н. Н. Томасова, in А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус, А. А. Тахо-Годи (ред.) *Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2.* М., 346–412.
- Платон (1993b) «Пир», Пер. С. К. Апта, in А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус, А. А. Тахо-Годи (ред.) *Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2.* М., 81–134.
- Поддубко, Ю. В. (2014) «Категория вечности в поэтическом сознании А. Кушнера», *Русская филология* 3, 63–68.

- Поддубко, Ю. В. (2015) *Мотивно-образная система лирики А. Кушнера: Дис. ... канд. филолог. наук.* Харьков.
- Пьяных, М. Ф. (2005) "Кушнер Александр Сергеевич," *Русская литература XX века. Прозаики, поэты, драматурги. Библиографический словарь в 3 томах.* М., Т. 2, 389–392.
- Пэн, Д. Б. (1992) *Мир в поэзии А. Кушнера.* Ростов-на-Дону.
- Смирнова, П. О., Прокофьева, И. О. (2023) "Предметный мир в поэзии Александра Кушнера," *Молодой ученый* 49, 491–493. URL: <https://moluch.ru/archive/496/108659> (дата обращения: 15.05.2024).
- Суханова, С. Ю., Цыпилёва, П. А. (2014) "Функции античного претекста в лирике А. Кушера," *Вестник Томского государственного университета. Филология* 2, 126–141.
- Фетисова, Е. Э. (2017) "Философия и романтическая эстетика «шестидесятников»: стоицизм А. Кушнера," *Философия и культура* 2, 151–161. URL: <file:///D:/Downloads/filosofiya-i-romanticheskaya-estetika-shestidesyatnikov-stoitsizm-a-kushnera.pdf> (дата обращения: 17.05.2024).
- Ячник, Л. Н. (2015) *Интертекстуальность и русская поэтическая традиция в творчестве Александра Кушнера: Дисс. ... канд. филолог. наук.* Киев.
- Addey, C. (2022) "Diotima, Sosipatra and Hypatia: Methodological Reflections on the Study of Female Philosophers in the Platonic Tradition," in J. Schultz, J. Wilberding (eds.) *Women and the Female in Neoplatonism.* Leiden, 9–40.
- Addey, C. (2024) "The Reception of Diotima in Later Platonism: Clea, Sosipatra and Asclepigeneia," in S. Brill, C. McKeen (eds.) *The Routledge Handbook of Women and Ancient Greek Philosophy.* New York, 461–481.
- Astius, F. (1836) *Lexicon Platonicum, sive vocum Platoniarum.* Vol. II. Lipsiae.
- Astius, F. (1838) *Lexicon Platonicum, sive vocum Platoniarum. Index.* Vol. III. Lipsiae.
- Brisson, L. (2006) "Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's *Symposium*: Paiderastia and Philosophia," in J. Lesher et al. (eds.) *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception.* Washington, 229–251.
- De Luise, F. (2012) "Il sapere di Diotima e la coscienza di Socrate. Note sul ritratto del filosofo da giovane," in A. Borges de Araújo Jr e G. Cornelli (a cura di) *Il Simposio di Platone: un banchetto di interpretazioni.* Napoli, 115–138.
- Evans, N. (2006) "Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's *Symposium*," *Hypatia* 21/2, 1–27.
- Ferreri, F. (2012) "Eros, paideia e filosofia: Sócrates antre Diotima e Alcibiades," *Arcai: Revista de Estudos Sobre as Origens Do Pensamento Ocidental* 9, 65–71.
- Frede, D. (1993) "Out of the Cave: What Socrates Learned from Diotima," in R. M. Rosen, J. Farrell (eds.) *Nomodeiktēs: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald.* Ann Arbor, 397–422.
- Halperin, D. M. (1990) "Why Is Diotima a Woman? Platonic Erōs and the Figuration of Gender," in D. M. Halperin, J. J. Winkler, F. I. Zeitlin (eds.) *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World.* Princeton, 257–308.

- Irigaray, L. (1994) "Sorcerer Love: A Reading of Plato's *Symposium*, Diotima's Speech," in N. Tuana (ed.) *Feminist Interpretations of Plato*, University Park, 181–195.
- Keime, C. (2014) "La fonction de Diotime dans le *Banquet* de Platon (201d1–212c3): le dialogue et son double," *Études Platoniciennes* 11. URL: <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/535> (дата обращения: 14.05.2024).
- Keime, C. (2016) "The Role of Diotima in the *Symposium*: The Dialogue and Its Double," in G. Cornelli (ed.) *Plato's Style and Characters: Between Literature and Philosophy*. Berlin; Boston, 379–400.
- Kranz, W. (1926) "Diotima von Mantinea," *Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie* 61/4, 437–447.
- Layne, D. A. (2024) "Divine Names and the Mystery of Diotima," in S. Brill, C. McKeen (eds.) *The Routledge Handbook of Women and Ancient Greek Philosophy*. New York, 267–283.
- Levin, S. B. (1975) "Diotima's Visit and Service to Athens," *Grazer Beiträge* 4, 223–240.
- Männlein-Robert, I. (2016) "Die Poetik des Philosophen: Sokrates und die Rede des Agathon," in M. Tulli, M. Erler (eds.) *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. St. Augustin, 198–203.
- Miller, P. A. (2024) "Sarah Kofman: Socratic Lover," in S. Brill, C. McKeen (eds.) *The Routledge Handbook of Women and Ancient Greek Philosophy*. New York, 569–582.
- Nails, D. (2002) *The People of Plato: A Prosopography of Plato and other Socratics*. Indianapolis.
- Nails, D. (2016) "Five Platonic Characters," in G. Cornelli (ed.) *Plato's Styles and Characters: Between Literature and Philosophy*. Berlin; Boston, 297–315.
- Neumann, H. (1965) "Diotima's Concept of Love," *American Journal of Philology* 86/1, 33–59.
- Nye, A. (1989) "The hidden host: Irigaray and Diotima at Plato's *Symposium*," *Hypatia* 3/3, 41–61.
- Nye, A. (1990) "The subject of love: Diotima and her critics," *The Journal of Value Inquiry* 24, 135–153.
- Nye, A. (1994) "The Hidden Host: Irigaray and Diotima at Plato's *Symposium*," in N. Tuana (ed.), *Feminist Interpretations of Plato*, University Park, 197–216.
- Nye, A. (2015) *Socrates and Diotima: Sexuality, Religion, and the Nature of Divinity*, New York.
- Ortega, M., Layne, D. A. (2024) "Eros, the Elusive? A Dialogue on Plato's Symposium, Diotima and Women in Ancient Philosophy," in S. Brill, C. McKeen (eds.) *The Routledge Handbook of Women and Ancient Greek Philosophy*. New York, 599–609.
- Rabassó, G. (2021) "Erotics as a Branch of Philosophy: The Legacy of Diotima of Mantinea," *Ethics, Politics & Society: A Journal in Moral and Political Philosophy* 4, 87–99.
- Rowe, C. J. (1999) "Socrates and Diotima: Eros, Immortality, and Creativity," in J. J. Cleary, G. M. Gurtler (eds.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Leiden; Boston; Köln, 239–259.
- Saxonhouse, A. (1984) "Eros and the Female in Greek Political Thought: An Interpretation of Plato's *Symposium*," *Political Theory* 12/1, 5–27.

- Schindler, D. C. (2007) "Plato and the Problem of Love: On the Nature of Eros in the Symposium," *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 40/3, 199–220.
- Sier, K. (1997) *Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposium*. Stuttgart; Leipzig.
- Waithe, M. E. (1987) "Diotima of Mantinea," in M. E. Waithe (ed.) *A History of Women Philosophers. Vol. 1: Ancient Women Philosophers, 600 B. C–500 A. D.* Dordrecht; Boston; Lancaster, 83–116.
- Wersinger, A.-G. (2012) "La voix d'une 'savant': Diotime de Mantinée dans le *Banquet* de Platon (201d–212b)," *Cahiers "Mondes anciens"* 3. URL: <http://journals.openedition.org/mondesanciens/816>.
- Wersinger, A.-G. (2013) "Diotima and *kuësis* in the Light of the Myths of the God's Annexation of Pregnancy," *Proceedings of the X Symposium Platonicum: "The Symposium"*, *Pisa, 15–20 July 2013*, 134–140.
- Weschmann, L. M. (1997) *Die Funktionen des Bildes und die Entwicklung des Bildsystems im Werk des russischen modernistischen Dichters A. S. Kušner*. Münster.
- Wippem, J. (1965) "Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des *Symposiums*," in H. Flashar, K. Gaiser (hrsg.) *Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewalt*. Pfullingen, 123–129.

*References in Russian:*

- Aleshka, T. V. (2002) "Veshchnyy mir poezii A. Kushnera," *Nauchnye trudy kafedry russkoy literatury Belorusskogo gosudarstvennogo universiteta* 1, 3–9.
- Ar'ev, A. Yu (2000) *Tsarskaya vetka*. St Petersburg.
- Vytushnyak, A. N. (2011) "Igra kak proyavlenie akmeisticheskoy ironii v lirike A. S. Kushnera," *Mir russkogo slova* 1, 84–88.
- Galanin, R. B. (2022) "Teologiya Sokrata: bog Erot," *Platonovskie issledovaniya* 17. 2, 28–50.
- Goncharko, O. Yu. (2021) "Diotima Mantineyskaya: k voprosu ob istoricheskom sushchestvovanii i filosofskom nasledii," *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* 22/2, 74–82.
- Ivanova, V. I. (2016) "«Vechnost'» i «veshchnost'» v sbornike A. Kushnera «Nochnoy dozor»," *Ural'skiy filologicheskiy vestnik* 5, 149–155.
- Ivanova, V. I. (2017) "Motiv materializatsii dushi v ranney lirike Alexandra Kushnera," *Ural'skiy filologicheskiy vestnik* 5, 44–50.
- Kalinnikov, L. A. (2010) "Voprosy poeta A. S. Kushnera k filosofu I. Kantu o problemakh potustoronnikh," *Kantovskiy sbornik* 3, 33–51.
- Kudryavtseva, I. A. (2004) *Poet i protses tvorchestva v khudozhestvennom soznanii A. Kushnera. Diss. ... kand. filolog. nauk*. Cherepovets.
- Kulagin, A. V. (2017) *Kushner i russkie klassiki*. Kolomna.
- Kulagin, A. V. (2020) *Poeticheskiy Peterburg Alexandra Kushnera. Izd. 2, ispr. i dop.* Kolomna.
- Neylz, D. (2019) *Lyudi Platona. Prosopografiya Platona i drugikh sokratikov*. Perv. s angl. A. V. Belousova i dr.; pod obshch. red. A. I. Zolotukhinoy. Moscow.
- Platon (1968–1972) *Sobranie sochineniy v 4 t.* Moscow.
- Platon (1990–1994) *Sobranie sochineniy v 4 t.* Moscow.
- Platon (1993a) "Parmenid," perv. N. N. Tomasov, in A. F. Losev, V. F. Asmus, A. A. Takho-Godi (red.) *Platon. Sobranie sochineniy v 4 t. T. 2.* Moscow, 346–412.
- Platon (1993b) "Pir," perv. S. K. Apt, in *Platon. Sobranie sochineniy v 4 t. T. 2.* Moscow, 81–134.

- Poddubko, Yu. V. (2014) "Kategoriya vechnosti v poeticheskom soznanii A. Kushnera," *Russkaya filologiya* 3, 63–68.
- Poddubko, Yu. V. (2015) *Motivno-obraznaya sistema liriki A. Kushnera: Diss. ... kand. filolog. nauk.* Kharkov.
- Pyanykh, M. F. (2005) "Kushner Alexander Sergeevich," *Russkaya literatura XX veka. Prozaiki, poety, dramaturgi. Biobibliograficheskiy slovar' v 3 tomakh.* Moscow, T. 2, 389–392.
- Pen, D. B. (1992) *Mir v poezii A. Kushnera.* Rostov-na-Donu.
- Smirnova, P. O., Prokofiev, I. O. (2023) "Predmetnyy mir v poezii Alexandra Kushnera," *Molodoy uchenyy* 49, 491–493. URL: <https://moluch.ru/archive/496/108659> (дата обращения: 15.05.2024).
- Sukhanova, S. Yu., Tsypleva, P. A. (2014) "Funktsii antichnogo preteksta v lirike A. Kushnera," *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya* 2, 126–141.
- Fetisova, E. E. (2017) "Filosofiya i romanticheskaya estetika «shestidesyatnikov»: stoitsizm A. Kushnera," *Filosofiya i kul'tura* 2, 151–161. URL: <file:///D:/Downloads/filosofiya-i-romanticheskaya-estetika-shestidesyatnikov-stoitsizm-a-kushnera.pdf>
- Yachnik, L. N. (2015) *Intertextual'nost' i russkaya poeticheskaya traditsiya v tvorchestve Alexandra Kushnera: Diss. ... kand. filolog. nauk.* Kiev.

**АКСИОЛОГИЯ ГЛАДКОГО И КОРЯВОГО:  
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ВИЗУАЛЬНОЙ  
ФИЛОСОФЕМЫ ИЗ «ФЕДОНА»**

Н. Д. ЛЕЧИЧ

Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики» (Москва), nlecic@hse.ru

---

NIKOLA D. LEĆIĆ

HSE University (Moscow, Russia)

THE AXIOLOGY OF THE SMOOTH AND THE RUGGED:

INTERPRETATION OF THE VISUAL PHILOSOPHEME FROM THE “PHAEDO”

**ABSTRACT.** The article is devoted to the identification and description of a speculative innovation that was clearly formed in Plato, which we designate as “the axiology of the smooth and the rugged.” According to this speculative innovation, smoothness is seen as a sign of perfection — as understood by Plato and the philosophers who influenced him — and the opposite characteristics of smoothness, such as ruggedness or roughness, as the absence of this perfection. The “axiology of the smooth and the rugged” is first explicitly stated in the passage about the “true Earth” from the “Phaedo”, as a part of Socrates’ visualization of the afterworld awaiting philosophizing souls after death (Pl. Phaed. 110a–e). The fantastic landscape from the “Phaedo” contains descriptions of smooth, transparent and beautifully colored stones and mountains, as well as a description of the Earth as a “sphere of twelve pentagons” (dodecahedron), equally beautifully coloured. The article undertakes an analysis of all of the listed visual signs of perfection, with an emphasis on their connection with smoothness. Despite the fact that highlighting the special status of smoothness is Plato’s innovation, we present it as part of a more ancient speculative field, which include (i) the special status of the “perfectly rounded Sphere” in Parmenides, (ii) Heraclitean ontologization of precious materials (gold) and (iii) early Pythagorean ideas related to the special status of the dodecahedron. A distinction is made between this field and the ideas of Empedocles and Democritus that do not belong to it. All visual elements of the “true Earth” are presented as visual philosophy and their interpretation as “metaphors” is criticized. At the end, an outline is made of possible applications of the “axiology of smooth and rugged” in the interpretation of various phenomena in the history of philosophy and visual culture. Although there are countless interpretations of the “Phaedo”, analyzes of the visual component of the myth of the afterlife are very rare, and among

them there is not a single one that draws attention to the importance of smoothness. Accordingly, our analysis is being done for the first time.

KEYWORDS: “Phaedo”, “real/true Earth”, axiology, smooth, transparent, color, sphere, dodecahedron, soul, Parmenides, Heraclitus, Early Pythagoreans.

В диалоге Платона «Федон» ожидающий смертной казни Сократ после разбора четырех доказательств бессмертия души излагает впечатляющую визуализацию загробного мира, которая помогает слушателям понять, с чем душе после смерти предстоит встретиться.

В первой части визуализации (Pl. Phaed. 107c–108d) Сократ говорит о том, что душа, которая была «страстно привязана к телу» — в отличие от тех, которые провели «жизнь в чистоте (καθαρῶς) и воздержанности», — пугает другие души; они бегут от нее, потому что она для них «нечиста (ἀκάθαρτον), замарана несправедливым убийством или иным каким-либо из деяний, которые совершают подобные ей [...]» (Маркиш 1993, 68–70).

Во второй части визуализации (Pl. Phaed. 110a–111a) Сократ объясняет, что Земля намного шире и богаче по содержанию, чем принято думать. Мы «теснимся вокруг нашего моря, словно муравьи или лягушки вокруг болота»,

но сама Земля покоится чистая в чистом небе со звездами — большинство рассуждающих об этом обычно называют это небо эфиром. Осадки с него стекают постоянно во впадины [нашей. — Н.Л.] Земли в виде тумана, воды и воздуха (Pl. Phaed. 109b; Маркиш 1993, 70).

Из-за этого, продолжает Сократ, мы думаем, что живем на поверхности Земли, но заблуждаемся, словно заблуждались бы обитатели дна моря, думая, что их жилище — поверхность мира (Pl. Phaed. 109c–d). Если бы они смогли заглянуть над поверхностью моря, они бы увидели, «насколько чище и прекраснее (καθαρώτερος καὶ καλλίων)» все здесь у нас, чем у них. На самом деле и мы живем «в одной из земных впадин (κοίλος)». Далее следует детальное сравнение «нашей Земли» и «истинной Земли»<sup>1</sup>, т.е. той части Земли, которая над нашей «впадиной» (Маркиш 1993, 71–72):

<sup>1</sup> «Истинная Земля» — часть «истинных» элементов фантастических ландшафтов верхней части мира из «Федона»: истинное небо, истинный свет и истинная Земля (γνώσαι ἄν ὅτι ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀληθῶς οὐρανὸς καὶ τὸ ἀληθινὸν φῶς καὶ ἡ ὡς ἀληθῶς γῆ): Pl. Phaed. 109e–110a; Маркиш 1993, 71. Древнегреческий текст произведений Платона дается по Burnet 1903.

[...] наша Земля, и ее камни, и все наши местности размыты (διεφθαρμένα) и изъедены (καταβεβρωμένα), точно морские утесы, разъеденные солью (ὡσπερ τὰ ἐν τῇ θαλάττῃ ὑπὸ τῆς ἄλμης). Ничто достойное внимания в море не родится (καὶ οὔτε φύεται ἄξιον λόγου οὐδὲν ἐν τῇ θαλάττῃ), ничто, можно сказать, не достигает совершенства (οὔτε τέλειον ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν ἐστί), а где и есть земля — там лишь расстрескавшиеся скалы (σῆραγγες), песок (ἄμμος), нескончаемый ил (πηλός) и грязь (βόρβωρος) — одним словом, там нет решительно ничего, что можно было бы сравнить с красотами (κάλλα) наших мест (καὶ πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν κάλλη κρίνεσθαι οὐδ' ὀπωστιοῦν ἄξια) (Pl. Phaed. 110a–b).

[...] Земля, если взглянуть на нее сверху, похожа на мяч, сшитый из двенадцати кусков кожи и пестро расписанный разными цветами (ὡσπερ αἱ δωδεκάσκυτοι σφαῖραι, ποικίλη). Краски, которыми пользуются наши живописцы (γραφῆς), могут служить образчиками (δείγματα) этих цветов, но там вся Земля играет такими красками, и даже куда более яркими (λαμπροτέρων) и чистыми (καθαρωτέρων). В одном месте она пурпурная и дивно (θαυμαστήν) прекрасная, в другом золотистая, в третьем белая — белее снега и алебаstra; и остальные цвета, из которых она складывается, такие же, только там их больше числом и они прекраснее всего, что мы видим здесь. И даже самые ее впадины, хоть и наполненные водою и воздухом, окрашены по-своему и ярко блещут пестротой красок, так что лик ее представляется единым, целостным и вместе нескончаемо разнообразным (Pl. Phaed. 110b–d).

Вот какова она, и, подобные ей самой, вырастают на ней деревья и цветы, созревают плоды, и горы (ὄρη) сложены по ее подобию (ὡσαύτως)<sup>2</sup>, и камни (λίθους)

---

<sup>2</sup> Здесь речь не идет о подобии в смысле «лишь подобия» или несовершенной копии; горы и камни просто «такие же».

— они гладкие<sup>3</sup>, прозрачные<sup>4</sup> и красивого цвета (ἔχειν ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον τὴν τε λειότητα καὶ τὴν διαφάνειαν καὶ τὰ χρώματα καλλίω). Их обломки — это те самые камешки (λιθίδια), которые так ценим (τὰ ἀγαπώμενα μύρια) мы здесь: наши сердолики, и яшмы, и смарагды, и все прочие подобного рода. А там любой камень такой или еще лучше. Причинойю этому то, что тамошние камни чисты (καθαροί), неизъедены (οὐ κατεδηδεσμένοι) и неиспорчены (διεφθαρμένοι) — в отличие от наших, которые разъедает гниль и соль (σηπεδόνος καὶ ἄλμης) из осадков, стекающих в наши впадины: они приносят уродства и болезни (αἴσχη τε καὶ νόσους παρέχει) камням и почве, животным и растениям. Всеми этими красотами изукрашена (κεκοσμήσθαι) та Земля, а еще — золотом, и серебром, и прочими дорогими металлами (καὶ τοῖς ἄλλοις αὖ τοῖς τοιοῦτοις)<sup>5</sup>. Они лежат на виду, разбросанные повсюду в изобилии, и счастливы те, кому открыто это зрелище (Pl. Phaed. подша).

Нас не интересует, в какой степени этот рассказ соответствует действительности, правда ли Сократ высказал эти слова или нет, основывается ли

---

<sup>3</sup> Платон использует существительное λειότης (гладкость) и прилагательное λείος (гладкий) только в нескольких местах. В контексте описания поверхности предмета они встречаются у него только еще один раз, в «Тимее», в рамках объяснения появления отражений: они рождаются «на глади зеркал и других блестящих предметов [...] как только огонь, исходящий от лица, сольется возле гладкого и блестящего предмета с огнем зрения» (Pl. Tim. 46a–c; Аверинцев 1994, 448). Прилагательное λείος находим и в следующих контекстах: (1) в «Кратиле» говорится о том, что у Пана есть гладкая часть: у него «двойная природа: гладкая верхняя часть и косматая, козлоподобная нижняя» (Pl. Crat. 408b–c; Васильева 1990, 643); (2) тоже в «Кратиле»: «при произнесении ламбды язык очень сильно скользит, опускаясь вниз, то, пользуясь уподоблением, он [законодатель. — Н.Л.] так дал имена “гладкому” (λείος), “скользящему”, (ὀλισθηρός), “лоснящемуся” (λιπαρός) [...]» (Pl. Crat. 427b–c; Васильева 1990, 664–665); (3) в «Теэтете» (Pl. Theaet. 144b), в контексте описания «плавности» исследования. Однако, только в «Федоне» λειότης осознанно используется абстрактно, в качестве общего признака ряда вещей, что в рамках нашего исследования, как мы увидим, сущностно важно. Поэтому можно сказать, что использование λειότης в «Федоне» обладает эксклюзивностью.

<sup>4</sup> Аналогично, Платон и здесь использует существительное διαφάνεια (прозрачность).

<sup>5</sup> Слова «дорогими металлами» добавлены переводчиком. У Платона стоит просто «и прочими такими же»; «дороговизна» — только одно из свойств, которое можно выделить в данном контексте.

миф на традиции<sup>6</sup>, идет ли речь об одной или о двух Землях<sup>7</sup> и какой статус этого мифа в общей платоновской мифографии. То, на что мы сосредоточимся — это визуальные элементы описанного фантастического ландшафта, а также поиск причин, по которым Платон прибегает *именно к таким* визуальным образам. Необычность и богатство деталей федоновского мифа сочетается с особым местом, который он занимает в мире Платона: это дословно

---

<sup>6</sup> Происхождение мифа не уточняется: «рассказывают же об этом так»; ср. анализ и обзор исследовательской литературы: Most 2012, 17. Встречается и попытка редуцировать «истинную Землю» до статуса эпигонского повтора образа «Острова блаженных» из «Одиссеи» и «Трудов и дней»; ср. ссылки в Nightingale 2018, 336. Все переводы цитат из иноязычных исследований на русский наши.

<sup>7</sup> В литературе, слишком обширной, чтобы ее перечисление было целесообразным, а также во всех текстах, которые процитированы в нашем исследовании, принято видеть мир «Федона» как трехступенчатую структуру, нижней частью которой является дно моря, средней — «наша Земля», в которой живем мы и собеседники Сократа, а верхней — «истинная Земля», которая ждет любящие мудрость души. Эти уровни характеризуются, соответственно, водой, воздухом и эфиром, распределенными по очевидной ценностной шкале. Хороший пересказ находим у переводчицы «Федона» Моник Дизо: путь вверх — это способ «поднять голову» и стать мудрее; люди трех уровней Земли становятся по очереди людьми-рыбами, людьми-лягушками и людьми-птицами (Dixsaut 1991, 40–41). Нижняя и верхняя часть мира, таким образом, соответствуют состояниям человеческой души: внизу «души подвергаются невообразимому физическому давлению и искажениям», в отличие от тех, которые достаточно «очистились философией, чтобы вообще избежать физического воплощения»; проще говоря, «в Тартаре нет философии» (Pender 2012, 227). Эфирность высшей части соответствует хорошей видимости истины (Nightingale 2018, 337, 338π10), но правильность видения частично сохраняется на всех уровнях (ср. Brill 2009, 18; Rowe 1993, 275–276). Однако есть и авторитетное мнение, согласно которому Платон пишет не об одной, а о двух Землях (Kingsley 1995, 106–107): Кингсли аргументирует, что «наша» и «истинная Земля» — разные миры, и юкстапозиция этих Земель создала путаницу, без которой миф из «Федона» раскрылся бы перед нами в своей полноте и богатстве; мнение поддержано другими исследователями: Most 2012, 209–210 п. 19; Афонасин 2023, 1075 п. 5. Мы склоняемся к версии об одной Земле, потому что в «Федоне» ясно сказано: «и даже самые ее впадины... окрашены по-своему и ярко блещут пестротой красок, так что лик ее представляется единым, целостным и вместе нескончаемо разнообразным» (Pl. Phaed. под; Маркиш 1993, 72). Такой вид получается, «если взглянуть на нее [Землю] сверху», и тогда Земля похожа на додекаэдр. То есть, если смотреть сверху, со стороны красивой части Земли, тогда даже и впадины смотрятся красивее. Это обстоятельство играет важную роль в нашей интерпретации выбора додекаэдра (см. ниже). Также нужно отметить и спор о природе «сферичности» Земли: см. Rosenmeyer 1959 и предшествующую дискуссию.

последнее учение Сократа, изложенное после важнейшей темы бессмертия души и до исполнения смертного приговора<sup>8</sup>.

Выделим и свяжем важнейшие составляющие описанных ландшафтов:

(а) «Наша Земля», место, в котором живем мы и слушатели Сократа, — впадина, выше которой (физически и ценностно<sup>9</sup>) находится «истинная Земля». Ниже «нашей Земли», аналогично, располагаются морские утесы.

(б) Земля как целостность, охваченная взглядом сверху, — т.е. со стороны своей лучшей части, — описывается как *додекаэдр* со сторонами, имеющими красивые и яркие цвета-образцы; додекаэдр именуется *мячом*, т.е. *сферой*, и в некотором смысле считается равноценным ей. Из-за этого сверху даже впадины смотрятся красивее<sup>10</sup>.

(в) Деревья, цветы, плоды, горы и камни «истинной Земли» подобны (*ὡσαύτως*) ее общему виду.

(г) В случае камней это подобие проявляется как их *гладкость*. Если идти вниз, поверхности камней и вся местность становятся все более и более неровными, испорченными — *шершавыми* или *корявыми*; путь вверх сопровождается увеличением *гладкости*.

<sup>8</sup> Встречается идея о том, что именно апория четвертого доказательства бессмертия души плавно перетекает в последующий миф: он «обеспечивает критическую призму, через которую Сократ и его собеседники могут изложить свой собственный подход к вопросу души» (Brill 2009, 23). Помимо этого, доказательства бессмертия души и «мифологическую часть» диалога связывает непрерывная сотериологическая тема чистоты и очищения (Gertz 2011, 18). Сотериологическая функция топографии «истинной Земли» подчеркивается и в новой статье Е.В. Афонасина (Афонасин 2023, 1078): разные элементы федоновских ландшафтов нужны Сократу «для обеспечения естественного процесса перевоплощения душ».

<sup>9</sup> Ценностное преимущество верха над низом в трудах Платона слишком очевидно, чтобы требовало какого-либо специального изложения. В его трудах нет ни одного места, в котором бы то, что *внизу*, было визуальным эквивалентом или пропонентом чего-либо ценного или желанного в эпистемологическом или онтологическом смысле. Редкое место, в котором обращается внимание на специфику философских аспектов верха и низа в «Федоне», находим у Г. Моста: он утверждает, что верхнее положение «истинной Земли» «разрушает традиционное различие, лингвистическое и географическое, между небом и землей» (Most 2012, 209). Это интересная позиция, однако ее оценка никоим образом не могла бы повлиять на основную линию нашего исследования, поэтому мы здесь анализировать ее не будем.

<sup>10</sup> Ср. Nightingale 2018, 340: «Таким образом, с точки зрения человека, стоящего на этом пляже, впадины на дне воздушного океана кажутся “сверкающими (glitter)” за счет взаимодействия с другими цветами, которые находятся внутри и вокруг “океана воздуха”».

(д) Аналогичным образом меняется *яркость* цветов камней, — в смысле, очерченном в пункте (б), — а также их *прозрачность* или ее отсутствие (хотя последнее не утверждается эксплицитно).

(е) Причиной качеств камней, описанных в пунктах (б) и (д), являются их *чистота*, неизъеденность и неиспорченность.

(ж) Гладкие и красиво-цветные камни «истинной Земли» — источник рождения драгоценных камней «нашей Земли», которые «у нас» считаются такими из-за своей дороговизны, редкости и труднодоступности (в тексте Платона нет уточнений).

(з) Уточняя сказанное в пункте (в), додекаэдр Земли в некотором смысле напоминает камни и горы «истинной Земли».

В исследовательской литературе пункт (а) получил бесчисленное количество анализов, включающих (как мы уже сказали в сносках 6–8) отдельные дискуссии о форме Земли, ее возможной двойственности и связи с другими «эсхатологическими» мифами Платона. Касательно пункта (б) мы находим определенное количество рассуждений, но только в контексте общих рассуждений на тему первого пункта; при этом в литературе практически отсутствует анализ причины, по которой Платон выбрал именно додекаэдр и именно в контексте остальной части мифа.

Детали описания ландшафтов «истинной Земли» — пункты (в)–(е) — получили еще меньше внимания, и как правило были оставлены без анализа вопроса *почему красота выглядит именно так*<sup>11</sup>. Это касается и пункта (д) — он также был практически оставлен без внимания, за редким исключением

---

<sup>11</sup> Другими словами, практически все анализы мифа из «Федона» подразумевают, что специфика ландшафтов удачно выполняет определенную функцию; в показательном примере утверждение о том, что «камни и другие прекрасные вещи лучше отражают свет блага» (White 1989, 50, 245, 247) делается без критического вопроса о том, почему такую функцию хорошо выполняют *именно* гладкие и пестрые камни. В данной статье мы обратим внимание на исследования, в которых этот критический вопрос задан хоть в минимальном или косвенном виде, и в которых бы элементы федоновских ландшафтов не принимались как очевидные и ясные сами по себе. К сожалению, даже в больших новых анализах «Федона» (например, Kingsley 1995, 79–111) нет ни одного слова о визуальной специфике ландшафтов «истинной Земли». Иногда эта специфика принимается просто как удобный и подходящий способ «выразить невыразимое» (Pender 2000, 1; cf. *ibid.*, 153), но опять без критического анализа самого ландшафта. Так поступают и практически все работы сборника Collobert et. al. 2012. Напоследок, встречается и некритическое использование ссылок на традицию и анахронизмы (например, «истинная Земля» — это «земной Рай»; см. Dorter 1982, 142).

детального и проницательного анализа в недавней работе Андреи Найтингейл (Nightingale 2018), к которой мы обратимся ниже. Что касается пункта (г), про гладкость, анализ полностью отсутствует; как мы увидим ниже, подобная задача не предпринималась никем; даже те, кто обращают внимание на цвет камней «истинной Земли», игнорируют соседнее слово — «гладкость». Именно этот пункт является центральным предметом данного исследования. Тем из остальных пунктов мы коснемся только в рамках нашего основного намерения. Именно по этой причине мы не будем брать во внимание практически необозримую интерпретационную литературу по «Федону», потому что она целиком игнорирует интересующее нас место.

Начнем с пункта (д), так как «красивый цвет» — свойство, идущее вместе с гладкостью. В море интерпретаций, в которых красота цвета принимается как сама собой разумеющаяся, выделяется интерпретация Найтингейл, согласно которой Платон подчеркивает красоту *пестроты* (*variegation*, *ποικιλία*); процесс создания пестрого объекта «заключается в объединении разнородных элементов»; Платон настолько сконцентрирован на теме цвета, что даже не упоминает людей и богов, населяющих «истинную Землю» (Nightingale 2018, 331, 339). Найтингейл трактует *яркость* (*λαμπρός*) — *brilliance*, «блистательность» — как один из цветов, а *чистоту* цветов «истинной Земли», в согласии с традицией, излагает как отсутствие перемешанности (чтобы получить остальные цвета их, наоборот, смешивают: *ibid.*, 339, 340). Возможность камней и гор «истинной Земли» «излучать» красоту дает их прозрачность<sup>12</sup> (*ibid.*: 341). Найтингейл делает вывод о том, что Платон «эксплицитно не связывает видение экстравагантных красот “истинной Земли” с созерцанием Идей» и что «истинная Земля» — не пример платоновской метафизики или космологии, но эсхатологии (*ibid.*: 342). Именно как эсхатологический, миф излагает необычный эстетический идеал *ποικιλία*, который сам по себе не вписывается в стандартное платоновское видение прекрасного<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> В отличие от русского слова «прозрачность», которое подчеркивает возможность зрения/видения сквозь, греческое слово *διαφάνεια* ставит акцент на то, что через прозрачный объект может проходить свет.

<sup>13</sup> Ср. согласующееся с этим мнение: «Согласно такому прочтению, “истинная Земля” — это триумф метафизики, постулирующей истинным только то, что не является ни видимым, ни земным. Но есть элементы мифа, которые заставляют воздержаться от такого прочтения» (Brill 2009, 21–22). Если допустить такое прочтение, продолжает Брилл, возникает опасность предположения, что «Федон» в некотором смысле «примиряет» идеи и землю. Схожи с этим и прочтения, в которых как стран-

С последним утверждением мы не согласны: в изложенной интерпретации автор делает спорный вывод о ценностном статусе эстетики «истинной Земли», потому что полностью игнорирует другое свойство прекрасных камней — гладкость.

Обратимся к пункту (г). Существительное *λειότης* (гладкость) Платон практически нигде больше не использует. У философов до Платона и оно, и прилагательное *λείος* (гладкий) отсутствуют в каком-либо значимом контексте. Однако, сама визуальная концепция имеет серьезную философскую предысторию; качество гор и камней, которыми изукрашена «истинная Земля» — ровность, отсутствие выбоин, царапин, шершавости, корявости и т.п. — является частью истории визуализаций, предшествующей Платону. Эта история значима, потому что подобные визуализации встречаются в очень важных контекстах.

Рассмотрим сначала самую очевидную и важную ее часть, принадлежащую Пармениду. Именно у него впервые в онтологическом контексте встречаем визуализацию, подчеркивающую качество, подобное гладкости:

Но поскольку есть крайняя граница (*πεῖραρ*), оно [бытие] закончено  
(*τετελεσμένον*)  
со всех сторон, похожее на глыбу совершенно-круглого Шара  
(*εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ*),  
везде [=«в каждой точке»] равносильное (*ἰσοπαλῆς*) от центра, ибо нет нужды,  
чтобы вот тут его было больше или меньше, чем вот там  
(28 В 8:42–45 DK; Лебедев 1989, 291).

Подобной гладкому здесь выступает своеобразная *сфера*. Парменид ясно говорит, что бытие «похоже» (*ἐναλίγκιον*) на сферу, но не на любую, а на хорошо-закругленную (*εὐκύκλος*), такую, на которой нет неровностей, на которой все одинаково («равносильно») от центра.

Визуализация хорошо-закругленной сферы, возможно, не изобретение Парменида, но Ксенофана<sup>14</sup>. Тем не менее, у слова *εὐκύκλος* до Парменида не

---

ность трактуется тот факт, что в мифе «Федона» «чистота и красота являются качествами тел» и «не подразумевают полную абстракцию от телесного» (Stern 1993, 167). К этим аргументам и соображениям мы критически вернемся по ходу нашего исследования.

<sup>14</sup> В своем издании фрагментов Ксенофана Дж. Лешер пишет, что традиция, построенная «на предположении, что концепция бога Ксенофана параллельна парменидовской концепции “Бытия” как сферического [...], почти наверняка основана на ошибке», потому что «Парменид не говорит, что «Бытие», или «то, что есть [what-

было философского использования, а только бытовое, в контексте хорошо обработанных круглых вещей, таких как, например, щит. Платон принимает и слово, и парменидовскую визуализацию, и практически повторяет ее в «Тимее»:

Идею божественного рода бог в большей части образовал из огня, дабы она являла взору высшую блистательность (*λαμπρότατον*) и красоту, сотворил ее безупречно округлой (*εὔκυκλον ἐποίησεν*), уподобляя Вселенной, и отвел ей место при высшем разумении, велел следовать за этим последним; притом он распределил этот род кругом по всему небу, все его изукрасив и тем создав истинный космос (Pl. Tim. 39e–40a; Аверинцев 1994, 442).

«Божественный род» — это самые высшие существа, которые населяют тимеевский космос; примечательно, Платон дает их описание в контексте, похожем на федоновский, в котором нижнюю часть иерархии составляют «водный» и «пеший и сухопутный» роды. Кроме того, что «безупречно круглый» (в переводе Аверинцева), небесный вид *прекрасен*, он обладает и качеством *максимальной блистательности* или *яркости* (суперлатив *λαμπρότατος* — то же самое слово, которым описаны камни «истинной Земли» в вышеприведенном пассаже из «Федона»).

Поэтому наше предположение о том, что сама визуальность парменидовской сферы напоминает именно *гладкость*, о которой говорит Платон, — оправдано. Совершенно-круглая (в переводе Лебедева) сфера как раз будет идеально *гладкой*, на ней не будет ни одной *аномалии*<sup>15</sup>. Таким образом, Пар-

---

is]», есть сферическое». Связь со сферой Лешер видит в *аналогии*: «то, что есть, коротко говоря, есть полностью [fully] во всех смыслах, и никогда “не есть [not be]” ни в коем смысле», точно так же, как совершенно круглый шар «сохраняет круглую [circular] форму при взгляде под любым углом» (Leshner 1992, 102). Оставив в стороне сомнительный характер такой аналогии, обратим внимание на то, что Лешер упускает из виду факт, что хорошо-закругленная сфера — форма, которая максимально *не похожа* ни на что из физического мира. Лешер считает, что на эту оригинальную идею «автор (или, возможно, автор более ранней реконструкции, за которой он мог следовать) добавляет сферичность» (ibid., 192). На наш взгляд, ксенофановскую идею из фрагмента 23 DK надо трактовать именно в смысле поиска формы, которая не похожа ни на что, что люди могут себе представить: «[Есть] один [только] бог, меж богов и людей величайший, // Не похожий на смертных ни обликом, ни сознанием [νόημα]» (Лебедев 1989, 172).

<sup>15</sup> Слово *ἀνώμαλος*, которое использует Демокрит в качестве оппозиции гладкому, заимствуем впрямь из его фрагмента, о котором речь пойдет ниже.

менид (и, возможно, Ксенофан) хорошо вписываются в искомую нами мыслительную территорию: совершенно-круглое — признак того, что в онтологическом смысле выше; более того, *совершенная круглость* даже не признак, а необходимое последствие наличия *крайней границы* у бытия. Поэтому границу (πεῖραρ) бытия можно *представить только* как совершенную сферу, так как из всех возможных визуализаций эта — самая близкая мыслительному и, тем самым, чем-то *лучше* всех других визуальных образов. Таким образом, слово νοεῖν находится в близости визуально гладкого и у Платона, и у Парменида, и даже у Ксенофана.

В отличие от родственных ей визуализаций из «Федона», сфера Парменида получила довольно большое исследовательское внимание, из-за чего у нас есть с чем сравнить наш вывод. Основной вопрос — как стоит понимать отношение визуального образа сферы и того, что ни в коем случае не может быть увиденным — бытия. Самое простое объяснение, которое мы уже увидели (у Лешера, сноска 14: «Парменид не говорит, что “Бытие” [...] *есть* сферическое [курсив наш. — Н.Л.]»), соотносится с позицией о том, что сфера — метафора, в смысле *лишь* метафора, *не более чем* метафора<sup>16</sup>. Однако если мы обозначим сферу *лишь* как метафору, мы легко можем подумать, что она выбрана произвольно. Это сомнительный вывод: все указывает на то, что, совсем наоборот, выбор именно такого образа должен иметь серьезную причину. Поэтому здесь нужно подробнее остановиться.

Если в море исследовательской литературы о Пармениде обратить внимание именно на таким образом поставленный вопрос, тогда разнообразие попыток объяснить, почему Парменид в качестве визуального эквивалента бытия выбрал именно сферу, а не какую-то другую форму, будет немногочисленным. На наш взгляд, самая заслуживающая внимания позиция принадлежит А. Мурелатосу. Он напоминает, что σφαῖρος для современников Парменида — просто мяч, слово еще не имеет философскую историю; из-за этого *сравнение* (в английском: *simile*) слишком слабое слово<sup>17</sup>. Мурелатос делает правильный вывод: «Границы (the bounds) и оковы (shackles), поставленные Ананке около того, что есть (what-is) — это те же самые узы, которые очерчивают (delineate) или ограничивают (circumscribe) сферу». Из-за этого сфера не только *лишь* метафора, а тип мышления, который Мурелатос

<sup>16</sup> Фразу и интонацию заимствуем у Рожанский 1989, 26: «сравнение бытия с шаром — это *не более*, чем метафора [курсив наш. — Н.Л.]; такой же статус имеют и «оковы Мойры».

<sup>17</sup> Mourelatos 2008, 124. Ср. перечень анализов по *ibid.*, 124 п. 25.

называет *спекулятивная метафора* (*speculative metaphor*): это метафора, которая не просто создает сравнение, а которая вступает во взаимодействие (*interaction*) со своим объектом; она расширяет кругозор и играет роль в открытии, словно *модель* у физиков (Mourelatos 2008, 37–38). Таким образом, можно сказать, что *спекулятивность* уменьшает произвольность образа<sup>18</sup>.

На наш взгляд, сферу Парменида и гладкие камни Платона отнюдь нельзя считать метафорами, даже спекулятивными. Несмотря на то, что они в соответствующих текстах могут быть «поставлены вместо» чего-то онтологически высокого, они обладают *уникальностью*; как мы уже сказали, ничто иное не может быть визуальным «эквивалентом» бытия («того, что есть»). Поэтому такие образы имеют особенный статус в видимом мире, они *обитают на его границах с умозрительным*. Подобное использование, соответственно, мы бы назвали визуальной философией, а конкретные случаи — визуальными философемами.

Что дает образу сферы (и, как мы будем стремиться доказать, гладких камней «истинной Земли») такую уникальность в визуальном мире? И в одном, и в другом случае образ особенным способом относится и к визуальному, и к умопостигаемому. В поиске ответа обратимся к визуальным образам, которые Платон *именно так* и описывает, — геометрическим рисункам. Платон представляет геометрию как деятельность, которая дословно находится на границе видимого и умопостигаемого миров. «Геометрия *заставляет* созерцать бытие (οὐσίαν ἀναγκάζει θεάσασθαι)» (Pl. Resp. 7.526e; Егунов 1994, 310) несмотря на то, что геометры рисуют видимые глазу рисунки<sup>19</sup>; это не мешает геометрии быть познанием «вечного бытия (τοῦ γὰρ αἰεὶ ὄντος ἢ γεωμετρικῆ γνώσις ἐστίν)» (Pl. Resp. 7.527a–b; Егунов 1994, 310). Другими словами, геомет-

---

<sup>18</sup> На наш взгляд, в сторону «спекулятивности» образа шла и мысль Ф. Корнфорда, когда он связывал сферичность бытия и отсутствие пустоты; для него сфера — это не аналогия, а прямое указание на то, *какой именно* формы бытие должно быть: в сфере протяженность нигде не прерывается, поскольку это единственная фигура с неразрывной поверхностью (Cornford 1939, 41, 44). Несмотря на сомнительный характер этой линии мышления, намерения Корнфорда важные, и идея заслуживает упоминания.

<sup>19</sup> Платон предлагает и более жизненное описание необычной практики геометров: они действуют «[...] как-то очень забавно и принужденно. Словно они заняты практическим делом и имеют в виду интересы этого дела, они употребляют выражения «построим» четырехугольник, «проведем» линию, «произведем наложение» и так далее: все это так и сыплется из их уст. А между тем все это наука, которой занимаются ради познания» (Pl. Resp. 7.527a; Егунов 1994, 310).

рические рисунки имеют совершенно иной характер по отношению к рисункам художников, которые, наоборот, подражают видимым вещам и поворачивают взор в сторону, противоположную «вечному бытию». Геометр смотрит рисунки, но рассматривает умопостигаемое; ключевое слово здесь — «заставляет»: умосозерцание геометрических сущностей происходит не усилиями геометра *вопреки* чувственности случайного образа, а геометрические рисунки обладают некоей силой, благодаря которой сами направляют взор в нужную сторону. Обычные предметы или рисунки художников такой силой, очевидно, не обладают. И, что нас особо интересует, никто бы не сказал, что геометрические рисунки — метафора своих умозрительных эквивалентов.

Посмотрим поподробнее, что это за сила — возможно, внутренняя структура феномена геометрии прольет новый свет на интересующий нас образ гладкого и хорошо-закругленного.

Согласно Платону, геометрия относится к «изучению всего плоскостного (τὴν μὲν γὰρ πῶς τοῦ ἐπίπεδου πραγμάτων γεωμετρίαν εἴθεις)» (Pl. Resp. 7.528d; Егунов 1994, 312). Очень важно помнить, что слово ἐπίπεδος («плоскостное») первым в контексте геометрической активности использовал именно Платон; у него ἐπίπεδος обозначает что-то «несоразмерное зрению» и, соответственно, умопостигаемое<sup>20</sup>. Другими словами, базовая область геометрического мышления — абстрактная, отделенная от чувственного восприятия поверхность.

---

<sup>20</sup> Обсуждая «предельное», «крайнее» (πέρας καὶ ἔσχατον), Сократ в «Меноне» «плоское» (ἐπίπεδον) связывает с «геометрией» (Pl. Meno 76a) и делает следующие выводы: «Скажи мне: существует ли нечто такое, что ты называешь «концом»? Я имею в виду что-то предельное, крайнее (πέρας καὶ ἔσχατον) — ведь это одно и то же. [...] Существует ли нечто, что ты называешь плоским (ἐπίπεδον), и другое, что ты именуешь объемным (στερεόν), как это принято в геометрии? [...] Ну вот, из этого ты теперь уже можешь понять, что я называю очертаниями (σχῆμα). О каждом из очертаний, я говорю: то, чем ограничивается тело, и есть его очертания. Или вкратце я сказал бы так: очертание — это граница тела (στερεοῦ πέρας σχῆμα εἶναι). [...] Цвет — это истечение от очертаний [...], соразмерное зрению и воспринимаемое им (ἔστιν γὰρ χρῶα ἀπορροή σχημάτων ὅψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός)» (Pl. Meno 75e–76a; Ошеров 1990, 581–582). Понятие ἐπίπεδον в данном значении — изобретение Платона: Burkert 1972, 68n97; Heath 1956, I, 169. Подтверждение описанного вектора переселения «плоскостного» в область умопостигаемого находим у Евклида. У него ἐπιφάνεια абстрагирована от πέρας, что ясно видно из определения, в котором ἐπιφάνεια сама обладает границей: «Концы же поверхности — линии (ἐπιφανείας δὲ πέρατα γραμμαί)». Евклид дальше вводит гибридное понятие «плоской поверхности» (ἐπίπεδος ἐπιφάνεια): «Плоская поверхность есть та, которая равно расположена по отношению

Порядок описания такой поверхности из «Менона», в котором было важно отделить ее от цвета (как признака того, что можно схватить простым зрением), сильно напоминает высокую близость умопостигаемому, которая гладким и *прозрачным* камням выделена в «Федоне». Поэтому можно сделать вывод о том, что гладкость и прозрачность камней (пункт (д)) соответствует общей «эфирности» «истинной Земли»: только гладкий и прозрачный камень (или любой другой предмет), *и никакой иначе*, обратит взор счастливых обитателей этого мира в нужную сторону. Каким образом тогда подобные камни могут быть «красивого цвета», еще и «яркого», который в своем многообразии дает характерную пестроту «истинной Земле» и космическому додекаэдру? Потому что такие цвета «чистые» именно в смысле неперемешанности с другими цветами; другие, смешанные цвета не могут покрасить прозрачные камни; чистые цвета-«образчики» могут. Таким образом, мы подтверждаем первую часть изложения Найтингейл и встраиваем пункты (б) и (д) в общую картину интересующего нас мыслительного феномена.

Мыслительная связь гладкости, прозрачности и геометрии, к которой мы пришли, подтверждается косвенно еще одной интересной позицией, которая относится к исследуемой нами территории, но в отрицательном смысле. Она принадлежит противнику всего абстрактного и умопостигаемого в платоновском смысле слова — Демокриту: он *de facto* доказывает, что гладкого нет, сопоставляя важные для геометрии понятия ἐπιφάνεια и ἐπίπεδος. Как писал Плутарх (126 Лурье; частично = DK 55 В 155 [Plut. De commun. not. 39, p. 1079DE]), Демокрит,

как остроумный естествоиспытатель, выдвинул следующий трудный вопрос: если конус будет (многократно) рассекается плоскостью параллельно основанию (παρὰ τὴν βᾶσιν ἐπιπέδῳ), то как следует представить себе поверхности (ἐπιφανείας) сечения: будут ли они равными (ἴσος) или неравными (ἄνισος)? Если они не равны между собой, то конус окажется не гладким (ἀνώμαλος), так как его

---

к прямым на ней» (Euc. I def. 6, 7; Мордухай-Болтовский 1950, 11). В отличие от Платона и Евклида, ранние пифагорейцы использовали «грубое» слово χροιά, и в их мировоззрении нет места слову ἐπιφάνεια для обозначения этого же концепта, о чем свидетельствует Аристотель: «Ибо цвет (χρῶμα) либо находится в границах (πέρας), либо сам границей является: поэтому-то пифагорейцы и называли наружность (ἐπιφάνεια) цветом (χροιά)» (Arist. De sensu 439a32–33 = DK 58 В 42; перевод по Альмова 2004, 108–109). Лебедев 1989, 486: «Цвет — либо на краю [тела], либо сам есть край (πέρας). Поэтому пифагорейцы называли поверхность χροιά». Из этого видно, что отделение концепции «плоскостного» от физической поверхности тел произошло у Платона.

поверхность получит множество ступенеобразных (βαθμοειδής) выбоин (ἀποχάραξις) и неровностей (τραχύτης). Если же они равны между собой, то и сами сечения будут равны между собой и окажется, что конус приобретает характерные свойства цилиндра, так как он будет состоять из равных, а не неравных кружков, а это — полный абсурд (Лурье, 1970: 53, 240).

Особенности ἀνώμαλος и τραχύτης — уточнения того, что значит ἄνισος, и они *de facto* оппозины от λείος.

В рамках данной статьи не будем анализировать смысл рассуждения Демокрита внутри его собственной философии. Однако из перспективы предпринятого исследования можно сказать, что Демокрит отвергает существование поверхности как чего-то абстрактного (в вышеописанном смысле «несоразмерного зрению» из «Менона»). Абстрактное, которое требует геометрия, мыслится у него как что-то гладкое (противоположное ἀνώμαλος). В этом смысле рассуждение Демокрита косвенно подтверждает наше утверждение о том, что у Платона противопоставленность «соразмерного зрению» цвета и поверхности, которая *eo ipso* мыслится нематериальной, гарантирует то, что мы в приведенных пассажах из «Государства» имеем дело с абстрактным понятием.

В отличие от Демокрита, у Платона качества, противоположные гладкому, встречаются в виде визуальной философии только в отрицательном контексте. В «Горгии» (Pl. Gorg. 524b–c), говоря в очередной раз о судьбе души после смерти, Сократ интерпретирует смерть как разделение души и тела, каждое из которых сохраняет свойства, присущие ему при жизни. Если тело было большим — таким останется и после смерти; если оно «было мечено следами ударов — рубцами от бича или от ран, их можно увидеть и на трупе». Аналогично этому, на душе тоже можно увидеть все «следы, которые человек положил на душу каждым из своих занятий». Уродливая душа описывается так:

[...] нет здорового места в этой душе, [...] вся она иссечена бичом (διαμεμαστιγωμένην) и покрыта рубцами от ложных клятв и несправедливых поступков, рубцами, которые всякий раз отпечатывало на ней поведение этого человека. [...] вся искривлена ложью и бахвальством, и нет в ней ничего прямого (εὐθύς), потому что она никогда не знала истины. [...] своеволие, роскошь, высокомерие и невоздержность в поступках наполнили душу беспорядком и безобразием (ἀσυμμετρίας καὶ αἰσχροτήτος) (Pl. Gorg. 524e–525a; Маркиш 1990, 571–572).

Аналогия усиливается тем, что рубцы трактуются как справедливое последствие бичевания («если был негодем и его драли плетью»: Pl. Gorg. 524c).

Если резюмировать полученные нами до сих пор результаты сопоставления гладких камней, парменидовской сферы и геометрии, можно сделать вывод о том, что (i) хорошо-закругленная сфера и геометрические рисунки — формы, *словно парящие* на самой границе чувственного и умозрительного миров; (ii) возможность *быть гладким* сводится к *возможности геометрии как таковой*<sup>21</sup>: ведь только геометрические сущности по-настоящему не имеют неровностей.

Теперь нужно обратить внимание на *ценностный* аспект камней «истинной Земли». Чем же *дороже* быть гладким, чем шершавым или корявым? Платон дает намек: камни истинной Земли являются источником рождения драгоценных камней и металлов, которые мы ценим в «нашей Земле» (Pl. Phaed. 110d–e). Мы их ценим, потому что они дорогие (слово Платона), редкие, их сложно найти; это чисто практико-экономический критерий.

Однако Платон не первый, кто визуально связал то, что онтологически высокое, с такими материалами. За пределами «Федона» сердолики, яшмы, смарагды и серебро не завоевали важное место в истории философских визуализаций, но *золото* мы в важном онтологическом контексте встречаем у Гераклита. Речь идет о двух фрагментах, в которых Логос (или Природа) и Огонь сравниваются именно с золотом.

Природа, которая «любит прятаться (κρύπτεσθαι φιλεῖ)» (8 Marc. = 123 DK), ведет себя как золото: «Ищущие золото [...] много земли перекапывают, а находят — мало (χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὕρισκουσιν ὀλίγον)» (10 Marc. = 22 DK = 26 Leb.; Лебедев 1989, 193); «Под залог огня все вещи [...] и огонь [под залог] всех вещей, словно как [под залог] золота — имущество и [под залог] имущества — золото (πυρός τε ἀνταμείβεται πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσόν)» (54 Marc. = 90 DK = 42 Leb.; Лебедев 1989, 222).

Гераклит использует образ золота *лишь* как метафору или здесь тоже имеем пример спекулятивной метафоры или визуальной философии? Дороговизна ясно связывает драгоценности «истинной Земли» и золото гераклитовских фрагментов. В сравнениях Гераклита мы не находим ничего, кроме технико-экономических моментов: он не ссылается на красоту золота, блистательность, желтый цвет и т.п. Из-за этого, пожалуй, неудивительно, что

<sup>21</sup> Напомним еще раз, что Демокрит отрицает именно эту, таким образом конципированную возможность.

все ведущие интерпретаторы Гераклита в образе золота видят только его экономическую сторону<sup>22</sup>.

Однако, у нас уже есть инструмент, с помощью которого мы можем оценить особый статус визуального образа: нужно задаться вопросом, «заставляет» ли образ перейти к умозрительному или нет. В этом смысле драгоценное подтверждение, что гераклитовское золото (хоть частично) обладает такой силой, находим у Марины Вольф: она золото Гераклита видит в одном мыслительном поле со сферичностью бытия у Парменида<sup>23</sup>. Несмотря на то, что золото считается «аллегорией», у Вольф оно предстает образом «философского золотоискательства», той самой активности, которую она именуется «философским поиском» (διζησις), т.е. намеренной направленностью к истине. В этом смысле, διζησις соответствует поиску геометров, которых их рисунки «заставили» смотреть в направлении умозрительного.

---

<sup>22</sup> Несмотря на очевидное нахождение Гераклита в области мысли, породившей Платона, и несмотря даже на пересечение гераклитовских и платоновских визуализаций, все комментаторы просто называют золото метафорой и подчеркивают только ее экономический аспект. Кан видит золото как награду для «философских золотоискателей», тех, кто хочет стать мудрецом (Kahn 2004, 105). Маркович также не видит ничего особенного в образе золота — оно просто «редкое» и «общий эквивалент» (cf. Marcovich 1967, 38, 294). Есть только небольшие вариации. Например, Гатри подчеркивает «паритет стоимости» (Guthrie 1962, 461). Лебедев называет сплетение гераклитовских философов «эпистемологической притчей» (Лебедев 2014, 295) и различает «иконический» и «референциальный» уровни (ibid., 326). Он пишет, что в этой притче «золото — истина (или «природа»), золотоискатели — философы, земля — пустая порода, которая должна быть удалена в процессе познания. Греческая пословица гласит «ценное — редко», το σπάνιον τίμιον. [...] Крупица золота стоит неизмеримо больше земляных гор, при этом ее не видно, она сокрыта. [...] Во фр. 42 [= 90 DK. — Н.Л.] золото также выступает метафорой «огня» — божественной субстанции, из которой происходит весь мир» (ibid., 295). Лебедев критикует интерпретаторов за аналогии *только* с куплей-продажей, но его сравнения все же остаются только в экономической сфере; он предлагает аналогию с *ссудой под залог*, потому что она «намного интереснее и богаче содержанием, чем купля-продажа, не только потому, что это сделка реверсивная [...], но и потому, что она содержит очень важный дополнительный элемент: предустановленный срок возврата» (ibid., 325).

<sup>23</sup> Ср. связывание поиска золота с парменидовским поиском: Вольф 2012, 104, 106 сн. 1; «Гераклит может быть назван создателем нового философского метода “исследования”, διζησις, хотя предпосылки его возникновения и использования можно обнаружить уже у Ксенофана, а название этому методу дал Парменид. [...] Трудность осуществления этого поиска позволяет Гераклиту привести аллегория добычи золота, а нам — назвать его “философским золотоискательством”» (ibid., 115).

Таким образом, можем сделать вывод о том, что пункты (г) и (ж) (труднодоступность и гладкость) не случайно связаны в «Федоне»: их объединяет связь с общей мыслительной территорией (и скорее всего происхождение в ней), в которой мы встретили Гераклита и Парменида.

Осталось объяснить пункт (б): почему Платон использует додекаэдр, почему додекаэдр Земли и гладкие камни похожи друг на друга, и почему именно додекаэдр из всех правильных полиэдров играет роль сферы, а не, например, икосаэдр, хотя он, кажется, не менее «похож» на нее?

Юкстапозиция додекаэдра и сферы у Платона недвусмысленно унаследована от ранних пифагорейцев, и связана она с историей и *принципом* открытия всех пяти правильных полиэдров. История правильных полиэдров практически постоянно ссылается на схолию к Евклиду неизвестного авторства, которая гласит:

В этой, т.е. 13-й книге, описываются так называемые 5 платоновских фигур, которые, однако, Платону не принадлежат. Три из упомянутых фигур — куб, пирамида и додекаэдр — принадлежат пифагорейцам, а октаэдр и икосаэдр — Тетету. По имени Платона они были названы потому, что он упоминает о них в «Тимее»<sup>24</sup>.

Это утверждение кажется странным, потому что один из трех «ранних» полиэдров (додекаэдр) намного более сложный, чем один из «поздних» (октаэдр). Поздняя традиция (Ямвлих, Климент Александрийский, Папп) говорит о том, что Гиппас пострадал из-за разглашения пифагорейских тайн, и, по одной из версий<sup>25</sup>, секрет заключался как раз в умении вписать додекаэдр в сферу. Ямвлих, возможно путая геометрию Гиппаса и платоновские фантазии, пишет, что Гиппас погиб потому, что «построил (γράφασθαι) впервые сферу из двенадцати пятиугольников (σφαῖρα τὴν ἐκ τῶν δώδεκα πενταγώνων)»<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> 44 A 15a Лебедев = схолии к Евклиду XIII.1 (Euc. V, 654); ср. Жмудь 2012: 228 сн. 87. Лебедев это свидетельство, отсутствующее у Дильса, помещает в главу 44, т.е. к Филолаю, потому что оно естественно дополняет DK 44 A 15, которое, в свою очередь, говорит о Пифагоре, а не о Филолае.

<sup>25</sup> См. перечень версий этой истории в Жмудь 2012, 238.

<sup>26</sup> Iambl. VP 88 = DK 18 4. Возможно, текст Ямвлиха говорит не о том, что Гиппас знал настоящую конструкцию; не исключено, что Ямвлих просто хотел сказать, что Гиппас показал, что додекаэдр *может* вписаться в сферу, что они *подходят* друг другу; ср. Herz-Fischler 1998, 66, 69. Более того, додекаэдр не так сложно сконструировать, как кажется на первый взгляд (ср. возможную реконструкцию в Луčić 2009,

Однако, у нас есть все основания доверять тексту схолии и интересу к додекаэдру, описанному Ямвлихом, который существовал еще у первого поколения учеников Пифагора (VI в. до н.э.). Несмотря на кажущуюся сложность, додекаэдр действительно мог быть хорошо известен во время Гиппаса, и о его форме грекам могли подсказать именно «камни»: дисульфид железа ( $FeS_2$ ), распространенный на территории южной Италии, кристаллизуется в куб или в почти (но не совсем) правильный додекаэдр<sup>27</sup> — что в рамках нашего исследования весьма примечательно.

Значит, икосаэдр не мог быть кандидатом на древнее подобие сферы, потому что тетраэдр, куб и додекаэдр были замечены рано и *случайно*, в то время как открытие двух остальных «платоновских фигур» (октаэдра и икосаэдра) связано с осмыслением *принципа* правильности полиэдров и вытекающего из него стремления найти все возможные такие тела<sup>28</sup>.

Для нас самое важное то, что конструкция вписания додекаэдра в сферу могла иметь и космологический смысл: в раннепифагорейском учении существовала концепция «всеобъемлющего огня», и додекаэдр в таком случае мог иметь роль «охватывающего»<sup>29</sup>. Таким образом, образ пестрого додекаэдра

140, 194). Сомнения по поводу Гиппаса как распространителя знания о додекаэдре можно найти у В. Буркерта (Burkert 1972, 459–60, 461 п. 67).

<sup>27</sup> Waterhouse 1972, 212–213. Кристалл дисульфида железа состоит из неправильных пятиугольников и оставляет много пространства для предположений, могла ли такая форма вдохновить первые мысли о «аномальности» видимого мира и несовершенных копиях более высокой реальности. В любом случае, как мы сказали в самом начале работы, мы не прибегаем к историческим и географическим фактам в реконструкции интересующего нас мыслительного поля, и наша аргументация работает и без геологических знаний. Кристалл дисульфида железа упомянут по эстетическим и повествовательным соображениям.

<sup>28</sup> Другими словами, Гиппас занимался не теорией правильных тел как таковой, а именно додекаэдром. Теэтет же, поставив вопрос о том, какие из правильных тел вообще можно построить, вскоре открыл октаэдр (Жмудь 2012, 242–243).

<sup>29</sup> Этот вывод можно сделать на основе сравнения одной постаристотелевской подделки (DK 44 A 15) и 12-го фрагмента Филолая, в котором говорится, что сфера вселенной (предположительно — пятый элемент из DK 44 B 12) возникла именно из додекаэдра. A 15 и B 12 предполагают некую связь «сферы всего» и додекаэдра. Звучат они так: «Пифагор принимает пять объемных фигур (*σχημάτων*), которые называют также математическими: из куба, по его словам, возникла земля, из пирамиды — огонь, из октаэдра — воздух, из икосаэдра — вода, из додекаэдра — сфера Вселенной» (DK 44 A 15; Лебедев 1989, 437); «Сфере присущи пять тел (*σώματα πέντε*): находящиеся внутри Сферы огонь, вода, земля, воздух и пятое — корпус (собств. «корабль») сферы (*καὶ ὁ τὰς σφαίρας ὀλκὰς, πέμπτον*)» (DK 44 B 12; Лебедев 1989, 443).

из «Федона», представляющего собой всю Землю, получает намного больше ясности; также вышеописанная идея о том, что с той же самой точки зрения сверху, с которой Земля принимает форму додекаэдра, ее нижние части кажутся красивее, получает новые интерпретационные измерения на фоне очерченного нами пифагорейского происхождения: в обоих случаях видим некую охватывающую роль додекаэдра, чем он действительно похож на сферу, содержащую весь видимый мир (в роли сферы космоса) или держащую в себе бытие (в роли границы бытия). Наша интерпретация, таким образом, удачно связывает с додекаэдром все элементы платоновского описания «истинной Земли» и возвращает нас к теме гладкости, ведь додекаэдр выполняет ту же самую функцию, что и гладкая сфера. Также, учитывая немного выше сделанные наши выводы о том, как гладкость и прозрачность сочетаются с красивым цветом, пестрота додекаэдра из федоновских ландшафтов становится совершенно понятной.

Теперь мы готовы дать полноценный ответ на наши изначальные вопросы: чем же *лучше* быть гладким, чем шершавым или корявым? как гладкость связана с другими элементами фантастического ландшафта «Федона»? Ответ будет ясным на основе следующей цепочки выводов из проделанного исследования.

(i) Как и у Гераклита, гладкие камни «истинной Земли» реже и дороже, чем «наши» камни; более того, драгоценные камни «нашей Земли» — вторичные обломки камней «истинной Земли».

(ii) В отличие от всех предыдущих учений, в визуальной философии Платона мы находим универсальный визуальный образ более высокого онтологического статуса: *гладкость*. Она не трактуется практически (как у Гераклита) или исключительно в контексте сферы (как у Парменида).

(iii) Другими словами, Платон абстрагировал гладкость от «сферичности» и «золотистости», он сделал ее универсальным признаком высшего онтологического статуса.

---

Слово «ὄλκας» доставило много мучения исследователям: Хаффман (Huffman 1993, 395) предлагает ὄλκον (ссылаясь на Pl. Resp. 521d), где Платон говорит о «μάθημα ψυχῆς ὄλκον», т.е. «studies that “draw” the soul», «какое познание [...] могло бы увлечь душу» (Егунов 1994, 303); поэтому его перевод звучит по-другому: «And there are five bodies in the sphere, the bodies in the sphere, fire, water, earth, and air and that which draws the sphere is the fifth» (Huffman 1993, 392); ср. и Burkert 1972, 276. Выводы данной статьи склоняют нас согласиться с Хаффманом. — Идею о том, что еще Пифагор связывал пять полиэдров с пятью элементами, отстаивал Гатри (Guthrie 1962, 266): по его мнению, фрагмент 44 В 12 DK подразумевает знание об этом.

(iv) Прозрачность (пункт (д)) предстает как визуальный образ потери чувственно воспринимаемого вида вещи, характерного для «нашей Земли» (и тем более для морских утесов).

(v) Гладкость и прозрачность вместе с ней — форма чувственно-визуального минимализма, — способы уменьшения «материальности»; в «Федоне» они, соответственно, получили высокую ценность и высокое место — онтологически и эстетически. Поэтому между фантастическими ландшафтами «Федона» и теорией идей нет противоречий<sup>30</sup>.

(vi) Гладкость «живой» части «истинной Земли» (деревьев, цветов и плодов — пункт (в)) и ее общее сходство с додекаэдром можно трактовать в смысле *уменьшения ее органичности или физиологичности*; гладкий и прозрачный цветок ценнее, лучше и красивее, чем его простой земной родственник, который состоит из тканей, липких жидкостей, растет из грязи и т.п. Это

---

<sup>30</sup> А. Найтингейл обращает внимание на «острую» противопоставленность чувственной интенсивности пестроты мифа из «Федона» и строгой (austere) эстетике «Филеба» (Nightingale 2018, 332). Даже в самом «Федоне» Сократ говорит: «Если существует что-либо прекрасное помимо прекрасного самого по себе, оно, мне кажется, не может быть прекрасным иначе, как через причастность прекрасному самому по себе. [...] если мне говорят, что такая-то вещь прекрасна либо ярким своим цветом, либо очертаниями, либо еще чем-нибудь в таком же роде, я отметаю все эти объяснения, они только сбивают меня с толку» (Pl. Phaedo 100c–d; Маркиш, 1993: 59). Найтингейл цитирует Дж.Портера и его (справедливую) оценку платонической «эстетики» как минималистической: «Платоническая эстетика — минималистическая. Она основана на наиболее интенсивном восприятии наименьшего количества изменчивости и флуктуации (или становления) и наибольшей степени неизменных, непоколебимых (unwavering) и неподдельных (unadulterated) сущностей. Как следствие, она недружелюбна к чувствам: она стремится к восприятию, наименее загрязненному сенсорным вмешательством» (Porter 2010, 87). Найтингейл в этом противопоставлении видит проблему (Nightingale, 2018, 332–336). На наш взгляд, аксиология гладкого и корявого лучше объясняет отсутствие противоречия между минимализмом платонической эстетики и эстетикой федоновских фантазий: и в одном и в другом случае перед нами разные типы сглаженности; гладкость сама по себе — один из видов минимизации количества форм. Подробный анализ такого «тяготения к выражению существующего как можно меньшим числом форм» и очерк его следов в истории мысли см. в Лечич 2015, 142ff. Подробный анализ прозрачного в контексте возникновения абстрактной идеи поверхности и истории понятия границы см. в Лечич 2017; занимательная связь аристотелевского учения о прозрачном и цвете в контексте пестроты прозрачных камней «Федона» остается за рамками данного исследования.

можно рассматривать как частный случай общего платонического (и до него парменидовского и гераклитовского) унижения всего телесного<sup>31</sup>.

(vii) Таким образом, все пункты (а)–(з) глубоко связаны между собой<sup>32</sup>: фантастический ландшафт «Федона» — резюме большой и органически взаимосвязанной мыслительной традиции, охватывающей ранних пифагорейцев, Гераклита и Парменида.

---

<sup>31</sup> Анализ получения органичностью и физиологичностью отрицательного ценностного статуса выходит за рамки нашего исследования. Однако, нужно напомнить, что и он мог иметь раннепифагорейское вдохновение. Свидетельство DK 44 A 20, оцененное авторитетами как подлинное (Burkert 1972, 346–347; Huffman 1993, 272), говорит следующее: «Некоторые из пифагорейцев, в том числе Филолай, [полагают], что Луна кажется землеобразной потому, что она, как и наша Земля, населена животными и растениями, но только более крупными и более красивыми: живущие на Луне животные в пятнадцать раз больше [земных] и совершенно не выделяют экскрементов. Столько же [т.е. в пятнадцать раз больше] длится и день». Сразу бросается в глаза поразительное сходство с описанием «истинной Земли» и объяснение идеи «лучшего» через уменьшение *физиологичности*. Изложение детального доказательства подлинности свидетельства через анализ интересного комментария Филопона на отрывок из «О возникновении животных» Аристотеля (Arist. GA 761b21–23) выходит за пределы нашей статьи; однако стоит отдать должное Хаффману за то, что он примкнул к небольшой группе исследователей, которая заметила связь какой-то концепции с «истинной Землей» из «Федона».

<sup>32</sup> У Е.В. Афонасина встречаем редкое рассуждение о том, что собой представляют федоновские ландшафты, если они не являются метафорами. В случае их метафоричности, души, населяющие мир федоновского мифа, согласно конвенциональной трактовке учения Платона — бестелесные, а ландшафты — эквивалент психологических состояний («интеллектуальных удовольствий» в «истинной Земле» и «мук совести» в Тартаре). Однако если федоновские ландшафты не метафора, тогда у Платона, «в полном согласии с религиозными представлениями его времени», души можно представить «материальными». В таком случае «можно предположить, что разноцветная и сверкающая “другая земля” и Аид с его огненными реками для этих душ представляет собой как бы “коллективное тело”» (Афонасин 2023, 1078). Трактовка Афонасина значимая, потому что она, из всех интерпретаций, взятых во внимание в нашем исследовании — единственная, в которой положительная аксиология «истинной Земли» чем-то обосновывается. С тем, что в основе высокого аксиологического статуса «истинной Земли» лежит фундаментальная часть платоновского философствования о телесном, мы полностью согласны. Утверждение о том, что неметафоричность федоновских ландшафтов влечет за собой телесность душ, заслуживает дальнейшей дискуссии. Вполне возможно, что идея Афонасина об «истинной Земле» и Тартаре как о новом, коллективном теле для душ, отправившихся в посмертное путешествие, хорошо сочетается и с бестелесностью этих душ.

Самый важный отдельный результат нашего исследования — вывод (iii). Учитывая мыслительную связь визуальной философии о камнях «истинной земли» со сферой Парменида, можно сказать, что *гладкость* — самый важный элемент фантастического ландшафта «Федона», связывающий все остальные.

Из-за этого можно сказать, что у Платона *гладкое* впервые получает осознанную онтологическую интерпретацию и, в соответствии с ценностной вертикалью, присущей платоновской онтологии, — *аксиологию*.

Как и геометрические рисунки из «Государства», которые «заставляют созерцать бытие», и совершенно-круглая сфера Парменида — не «лишь» метафора, а *единственная возможная* визуализация. Как и геометрические рисунки, и парменидовская сфера, гладкие и прозрачные камни *парят* на границе видимого и умопостигаемого миров<sup>33</sup>.

Это дает перечисленным визуализациям особый статус, и этот статус не просто инструментальный (к которому бы относилась метафора как что-то дидактически полезное), а *онтологический*. В этом и кроется смысл нашего решения назвать их визуальными философемами. Другими словами, гладкий предмет имеет особый (более высокий) онтологический статус, нежели негладкий. Из-за этого он более приближен к благу, точно так же как содержание «нашей Земли» более ценное и достойное внимания, чем то, что можно найти в морских утесах (мы видели в начале статьи, что Платон использует слово ἄξιος в фразе «καὶ οὐτε φύεται ἄξιον λόγου οὐδὲν ἐν τῇ θαλάττῃ» — Pl. Phaed. 110a). Из-за всего вышесказанного, считаем, что мыслительное нововведение и схваченную нами визуальную философию Платона можно назвать *аксиологией гладкого и корявого*<sup>34</sup>.

Следует отметить, что аксиология гладкого и корявого, чисто технически, может подразумевать приписывание любого ценностного статуса гладкому

---

Однако, такой виток обсуждения требует погружения в нижнюю часть федоновских ландшафтов, которая остается за пределами данного исследования.

<sup>33</sup> Это как раз вывод, противоположный второму выводу из Nightingale, 2018, 342, несогласие с которым мы обещали объяснить в начале исследования.

<sup>34</sup> Несмотря на то, что Платон гладкость противопоставляет «изъеденности» и «испорченности», выбор пал на слово «корявый», потому что оно более яркое в визуальном смысле. По тем же причинам не было выбрано другое уместное слово — *шершавый*. Слово *корявый* оправдано и текстом Демокрита, в котором он предполагает *гладкому* противопоставляет ἀνώμαλος и τραχύτης. На английский название описанной нами визуальной философии стоит переводить как *axiology of smooth and rugged* (а не *rough*), по таким же соображениям визуальной эффектности.

и его противоположности, а не только так, как это делает Платон. Теоретически, мы можем представить мировоззрение, в котором всякие вариации негладкого видятся аксиологически положительными. Однако то, что у гладкого и негладкого вообще *есть* аксиология означает, что до этого произошла какая-то *аксиологизация*, которой раньше не было. Дело в том, что в нашей культуре она свершилась именно так, как свершилась у Платона, с отведением положительного места гладкому. Поэтому многочисленные описания, в которых Платон ценностно унижает разные негладкие вещи — часть мыслительного поля аксиологии гладкого и корявого<sup>35</sup>. С другой стороны, когда кто-то предлагает визуальные образы, содержащие гладкое и его оппозиции, но без ценностной разницы между ними (т.е. не обращая внимание на такую возможность), тогда такое учение находится за пределами аксиологии гладкого и корявого; возможные (но не бесспорные) примеры последнего — космология Эмпедокла<sup>36</sup> и упомянутый выше фрагмент Демокрита.

---

<sup>35</sup> Кроме уже упомянутых пассажей с уродливой душой из «Горгия» и описанием Пана из «Кратила», к таким местам можно отнести, например: (1) отрицание всякой связи волос и грязи с идеями из «Парменида» (мысль о том, что «волос, грязь, сор и всякая другая не заслуживающая внимания дрянь» имеют идеи, «беспокоит» Сократа настолько, что он из-за нее «поспешно обращается в бегство, опасаясь потонуть в бездонной пучине пустословия» (Pl. Parm. 130c–d; Томасов 1993: 350–351); здесь Платон разные исключительно негладкие вещи (намного более корявые, чем изъеденные камни из «Федона») поместил на самое онтологическое дно; (2) учение о том, что все имеет свое «прирожденное зло», которое его разрушает и спускает вниз по онтологической лестнице, от живых существ и материальных предметов («для глаз — воспаление, для всего тела — болезнь, для хлебов — спорынья, гниение — для древесины, для меди и железа — ржавчина»: Pl. Resp. 10.609a; Егунов 1994: 407) до искусства (Pl. Leg. 3.700d ff) и государства, которое достигает наибольшего зла в облике *множественности*, «распадения на множество частей» (Pl. Resp. 5.462b; Егунов 1994: 238). У нас в данном исследовании нет цели перечислить все возможные проявления исследуемой визуальной философемы, поэтому на перечисленных примерах можно остановиться.

<sup>36</sup> У Эмпедокла встречаем сферу, причем по виду, скорее всего, гладкую. Сфера соответствует тому, что Эмпедокл называет Одно (ἓν) (30, 31 Bollack = 17 DK), и возникает она в двух случаях в его пульсирующей Вселенной: под максимальным воздействием Любви, и под максимальным воздействием Ненависти: «Шар (Сфера / σφαῖρος), со всех сторон равный [самому себе] (ἴσος ἑαυτῷ) (95 Bollack = 28 DK; Лебедев 1989, 351). В контексте серьезных поисков античных философов, которые мы встретили в рамках данного исследования, Эмпедокл отсутствие аномалий описывает довольно забавно, уточняя, что у Сферы «из спины [...] не прорастут две ветви [=«руки»]» и что у него нет «ног, ни быстрых колен, ни детородного члена» (97 Bollack = 29 DK;

\*\*\*

Данное исследование довольствуется идентификацией и описанием в литературе пока не замеченной философемы, названной нами «аксиология гладкого и корявого». И без дополнительного исследования концепция кажется важной, учитывая, на каких ключевых местах в истории западной мысли она имеет свою опору и свое происхождение.

Однако оценить реальную важность этой визуальной философемы возможно, только если доказать ее присутствие и влияние в истории мысли, и, что самое важное, в истории культуры, до и после Платона. Автор этих строк убежден в том, что аксиология гладкого и корявого — один из важнейших двигателей истории западной визуальной культуры, и что она может объяснить многие феномены и практики истории искусства, как в своем платоническом варианте, в котором гладкость принимается за визуального пропонента возвышенного, так и в варианте, выступающем против платонической перспективы, в котором творческая практика разными способами продвигает «корявость».

Проверка этой гипотезы будет предпринята нами в исследованиях, вытекающих из этого.

Позволим себе в конце небольшое лирическое резюме. Есть что-то трогательное и глубоко вдохновляющее в картине, согласно которой мерцающие драгоценные камни нашего мира, разбросанные и спрятанные внутри земных недр, являются осадками обломков гладких, пестрых и прозрачных каменных образцов высшего мира. Картина становится еще интереснее с учетом вполне вероятного сценария, в котором кристаллы («камушки») пирита / дисульфида железа из Великой Греции послужили вдохновением безымянным пифагорейцам конструировать геометрическо-сглаженный правильный додекаэдр и созерцать его, как им казалось, красоту и гармоничность, вписав его в сферу. Они передали эту картину Платону, который, с отсыл-

---

Лебедев 1989, 351). Однако, у Эмпедокла нет утверждений о том, что Сфера чем-то лучше промежуточных состояний, и тем более нет утверждений о ее более высоком онтологическом статусе (т.е. что она больше «есть» в каком-либо смысле, чем то, что создается под перемешанным действием Любви и Ненависти). Поэтому Эмпедокл остается за пределами мыслительных ландшафтов аксиологии гладкого и корявого. Такой статус Эмпедокла, однако, не бесспорный; можно аргументировать, что его вдохновенное описание дословного фейерверка всяких жизненных форм (482–506 Vollaack = A 72, B 57–61 DK; Лебедев 1989, 382–384) говорит об определенной положительной аксиологизации *корявого*, ведь гладкая Сфера — безжизненная.

ками к спрятанному золотому логосу Гераклита и гладкой сфере парменидовского бытия, развил ее и переродил в образе фантастических ландшафтов «Федона», оставив их в истории философии в виде последних слов Сократа, высказанных перед, возможно, уже плачущими учениками. Можно смело сказать, что это одна из самых красивых, зрелищных и — мы попытаемся это доказать — судьбоносных драм культурной истории.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аверинцев, С.С., пер. (1994) Платон. Тимей, *Собрание сочинений в 4-х тт.* Москва. Т.3, 421–500.
- Альимова, Е.В., пер. (2004) *Аристотель. Протретики. О чувственном восприятии. О памяти.* Санкт-Петербург.
- Афонасин, Е.В. (2023) «Другая Земля». Орфический мотив небесного путешествия в античной философии», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.2, 1072–1083.
- Вольф, М.Н. (2012) *Философский поиск: Гераклит и Парменид.* Санкт-Петербург.
- Егунов А.Н., пер. (1994) Платон. Государство, *Собрание сочинений в 4-х тт.* Москва. Т.3, 79–420.
- Жмудь, Л.Я. (2012) *Пифагор и ранние пифагорейцы.* Москва.
- Лебедев, А.В. (2014) *Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов).* Санкт-Петербург. [Leb]
- Лебедев, А.В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов.* Москва.
- Лечич Н.Д. (2015) «Звездное небо и моральный закон: очерк истории пифагорейской идеи», *Вопросы философии*, № 11, 135–152.
- Лечич Н.Д. (2017) «Аристотель о поверхности и цвете у пифагорейцев» в Петров В.В., ред. *Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности.* Москва, 31–42.
- Лурье, С.Я. (1970) *Democritea.* Ленинград.
- Маркиш, С.П., пер. (1990) Платон. Горгий, *Собрание сочинений в 4-х тт.* Москва. Т.1, 477–574.
- Маркиш, С.П., пер. (1993) Платон. Федон, *Собрание сочинений в 4-х тт.* Москва. Т.2, 7–80.
- Мордухай-Болтовский, Д.Д., пер. (1950) *Начала Евклида.* Книги I–VI. Перевод с греческого и комментарии Д.Д. Мордухай-Болтовского при редакционном участии М.Я. Выгодского и И.Н. Веселовского. Москва–Ленинград.
- Ошеров, С.А., пер. (1990) Платон. Менон, *Собрание сочинений в 4-х тт.* Москва. Т.1, 575–612.
- Рожанский, И.Д. (1989) «Ранняя греческая философия», в Лебедев 1989, 5–32.
- Томасов, Н.Н., пер. (1993) Платон. Парменид, *Собрание сочинений в 4-х тт.* Москва. Т.2, 346–412.

- Bollack, J. (1969) *Empédocle. T. II : Les Origines. Édition et traduction des fragments et des témoignages*. Paris. [Bollack]
- Brill, S. (2009) "The Geography of Finitude: Myth and Earth in Plato's *Phaedo*", *International Philosophical Quarterly*, 49, 5–23.
- Burkert, W. (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge (MA).
- Burnet, J., ed. (1903) *Plato. Platonis Opera*. Oxford.
- Collobert C. et al., eds. (2012) *Plato and Myth : Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Brill.
- Cornford F.M. (1939) *Plato and Parmenides*. London.
- Diels, H., Kranz, W. (1951–1952<sup>6</sup>) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. Diels; 6. Aufl. hrsg. von W. Kranz. Bde. 1–3. Berlin. [DK]
- Dixsaut, M., ed. and trans. (1991) *Platon, Phédon*. Paris.
- Dorter, K. (1982) *Plato's Phaedo: An Interpretation*. Toronto.
- Euclidis Elementa. Edidit et Latine interpretatus est I.L. Heiberg. T. I–V. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1883–1888. [Euc]
- Gertz, S.R.P. (2011) *Death and Immortality in Late Neoplatonism: Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*. Leiden–Boston: Brill.
- Guthrie, W.K.C. (1962) *A History of Greek Philosophy*, Vol. 1. Cambridge.
- Herz-Fischler, R. (1998) *A Mathematical History of the Golden Number*. Mineola (NY).
- Huffman, C.A. (1993) *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*. Cambridge.
- Kahn, Ch.H. (1979) *The Art and Thought of Heraclitus*. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary. Cambridge.
- Kingsley, P. (1995) *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford.
- Leshner, J. (1992) *Xenophanes of Colophon: Fragments*. A Text and Translation with a Commentary. Toronto (Phoenix Supplementary Volumes XXX; Presocratics IV).
- Lučić, Z. (2009) *Ogledi iz istorije antičke geometrije*. Beograd.
- Most, G.W. (2012) «Plato's Exoteric Myths», in C. Collobert et al., eds. *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Boston: Brill.
- Marcovich, M., ed. (1967). *Heraclitus. Editio maior*. Mérida. [Marc]
- Mourelatos, A.P.D. (2008) *The Route of Parmenides*. Parmenides Pub.
- Nightingale, A. (2018) "The Aesthetics of Vision in Plato's *Phaedo* and *Timaeus*", in A. Kampakoglou, A. Novokhatko, eds. *Gaze, Vision, and Visuality in Ancient Greek Literature*. De Gruyter (Trends in Classics — Supplementary Volumes 54), 331–353.
- Pender, E.E. (2000) *Images of Persons Unseen. Plato's Metaphors for the Gods and the Soul*. Sankt-Augustin: Academia Verlag.
- Pender, E.E. (2012) "The Rivers of Tartarus: Plato's Geography of Dying and Coming-Back-to-Life", in *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Brill.
- Porter, J. (2010) *The Origins of Aesthetic Thought in Ancient Greece*. Cambridge.
- Rosenmeyer, T.G. (1959) "The Shape of the Earth in the 'Phaedo': A Rejoinder", *Phronesis*, Vol. 4, No. 1, 71–72.
- Rowe, C. (1993) *Plato: Phaedo*. Cambridge.

- Stern, P. (1993) *Socratic Rationalism and Political Philosophy. An Interpretation of Plato's Phaedo*. Albany (NY).
- Waterhouse, W. (1972) "The Discovery of the Regular Solids", *Archive for History of Exact Sciences*, Vol. 9, No. 3, 212–221.
- White, D. (1989) *Myth and Metaphysics in Plato's Phaedo*. Selinsgrove (PA).

*References in Russian:*

- Averincev, S.S., per. (1994). Platon. Timej, Sobranie sochinenij v 4-h tt. Moskva. T.3, 421–500.
- Alyмова, E.V., per. (2004) Aristotel'. Protreptik. O chuvstvennom vospriyatii. O pamyati. Sankt-Peterburg.
- Afonasin, E. V. (2023) «"Drugaya zemlya". Orficheskij motiv nebesnogo puteshestviya v antichnoj filosofii», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.2, 1072–1083.
- Volf, M.N. (2012) *Filosofskij poisk: Geraklit i Parmenid*. Sankt-Peterburg.
- Egunov A.N., per. (1994) Platon. Gosudarstvo, Sobranie sochinenij v 4-h tt. Moskva. T.3, 79–420.
- Zhmud', L.Ya. (2012) *Pifagor i rannije pifagorejcy*. Moskva.
- Lebedev, A.V. (2014) *Logos Geraklita. Rekonstrukciya mysli i slova (s novym kriticheskim izdaniem fragmentov)*. Sankt-Peterburg.
- Lebedev, A.V., per. (1989) *Fragmenty rannih grecheskih filosofov*. Moskva.
- Lečić N.D. (2015) «Zvezdnoe nebo i moral'nyj zakon: ocherk istorii pifagorejskoj ideji», *Voprosy filosofii*, № 11, 135–152.
- Lečić N.D. (2017) «Aristotel' o poverhnosti i cvete u pifagorejcev» v Petrov V.V., red. *Aristotelevskoe nasledie kak konstituiruyushchij element evropejskoj racional'nosti*. Moskva, 31–42.
- Lur'e, S.Ya. (1970) *Democritea*. Leningrad.
- Markish, S.P., per. (1990) Platon. Gorgij, Sobranie sochinenij v 4-h tt. Moskva. T.1, 477–574.
- Markish, S.P., per. (1993) Platon. Fedon, Sobranie sochinenij v 4-h tt. Moskva. T.2, 7–80.
- Morduhaj-Boltovskij, D.D., per. (1950) *Nachala Evklida. Knigi I–VI. Perevod s grecheskogo i komentarii D.D. Morduhaj-Boltovskogo pri redakcionnom uchastii M.Ya. Vygodskogo i I.N. Veselovskogo*. Moskva–Leningrad.
- Oshero, S.A., per. (1990) Platon. Menon, Sobranie sochinenij v 4-h tt. Moskva. T.1, 575–612.
- Rozhanskij, I.D. (1989). «Rannyaya grecheskaya filosofiya», v Lebedev 1989, 5–32.
- Tomasov, N.N., per. (1993). Platon. Parmenid, Sobranie sochinenij v 4-h tt. Moskva. T.2, 346–412.

# ТЕОРИИ ЭПИДЕМИЙ «ЧУМЫ» ПАРАЦЕЛЬСА: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ИССЛЕДОВАНИЙ

И. Г. ГУРЬЯНОВ  
РАНХиГС, РГГУ  
ilgur@yandex.ru

---

ILYA GURYANOV

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,  
Russian State University for the Humanities

PARACELSUS' THEORIES OF 'PLAGUE' EPIDEMICS: CURRENT STATE OF RESEARCH

**ABSTRACT.** The positivist-oriented historiography of medical history based on the idea of “progress” has bequeathed us with a legacy of perceiving Paracelsus as a great reformer of sixteenth-century medical theory and practice, heralding modern “science”. This model has been subjected to scathing critique by the intellectual history of medicine. Relying on historical and philological methods, this approach have illuminated the semantic gaps between “Paracelsianism” and Paracelsus' own doctrines. In consonance with intellectual history of medicine, recent years have witnessed a trend towards a more pronounced distinction between the theories of “plague” epidemics from Paracelsus' treatises and pseudo-Paracelsian works. Researchers identify three principal difficulties in reconstructing Paracelsus' medical theories: his obscure style, the “inconsistency” of ideas across treatises, and the “vagueness” of conceptual foundations. The article elucidates these problems by reconstructing key elements of the “plague” theory in *Volumen medicinæ Paramirum*, partially resolving them through philosophical hermeneutics. Paracelsus uses the “plague” example to expose the ignorance of medical authorities like Galen and Avicenna, while appropriating and redefining conventional medical concepts, particularly “plague” and its “causes.” His alternative theory links epidemics and diseases to five entities (*entia*), conceptualised within paraconsistent logic and his microcosm-macrocosm doctrine. Particular attention is paid to the concept of astral essence (*ens astralis*). The appendix presents a commented Russian translation of several sections of the treatise.

**KEYWORDS:** plague, epidemics, Paracelsus, pseudo-Paracelsus, *ens astralis*, poison.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-78-00217, в ИОН РАНХиГС (Москва). The study was funded by Russian Science Foundation, the research project № 22-78-00217 at Institute for Social Sciences at the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Как справедливо отмечает Томас Рюттен, историография истории медицины конца XIX – начала XX вв. сформировала образ трех наиболее «прогрессивных» врачей раннего Нового времени: Парацельса (с. 1493/4–1541), Андрея Везалия (1514–1564) и Уильяма Гарвея (1578–1657).<sup>1</sup> В этом нарративе они предстают основателями трех важнейших для современной медицины «дисциплин» — или точнее было бы сказать «областей знания»: химии, анатомии и физиологии. Их имена стали символом произошедшей между 1530 и 1630 гг. «смены» самих принципов научности, *эпистемы* в медицине. На место «некритической» и «догматической» веры в медицинские авторитеты античности и основанной на них схоластической учености пришли зачатки «современной» медицины, основанной на экспериментальной и индуктивной науке, а также идее линейного, постоянного и кумулятивного прогресса, обесценивающего традиции. Соответственно, Парацельс, Везалий и Гарвей стали почитаться за противостояние тем авторитетам, которые, по мнению первых исследователей этого периода, стояли на пути «прогресса» в современном смысле этого слова — в частности, Аристотелю, Галену и Гиппократу, а также всем их последователям в раннее Новое время.<sup>2</sup> Однако даже поверхностное рассмотрение того, что писали о Парацельсе главные провозвестники «экспериментальной и индуктивной науки» (например, Бэкон), и того, как сам он обращался с наследием античных авторов (например, наличие в корпусе его трудов комментариев на «Афоризмы» Гиппократа) показывает тенденциозность этого взгляда.<sup>3</sup>

Ситуация может предстать еще более запутанной, если обратиться к конкретным медицинским учениям Парацельса, в частности, к его теории эпидемий «чумы», которая достаточно давно попала в поле зрения исследователей. В классической работе, посвященной концепции «семян болезни» как

---

<sup>1</sup> Rütten 2001, 38.

<sup>2</sup> Набор символических фигур может варьироваться от работы к работе в зависимости от задач исследователя, но общим остается пафос противопоставления нового «порядка» знания (и власти) старому, который непременно должен найти «историческое» подтверждение в интеллектуальной биографии конкретных великих людей. Показательно рассуждение Castiglioni 1950, 65: он называет *De contagione et contagiosis morbis et curatione* (1546) Джироламо Фракасторо, *De humani corporis fabrica* (1543) Андрея Везалия и *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) Николая Коперника «тремя великими книгами и тремя великими битвами против схоластики и абсолютизма». Сопоставляя наследие Парацельса и Везалия, Pagel, Rattansi (1964, 328) наиболее убедительно показывают их общность именно в борьбе против «ортодоксального галенизма», то есть за низвержение авторитета Галена для медицины.

<sup>3</sup> Ср. King 2001, 27, Rütten 2001, 39.

«ранней» версии медицинского учения о контагии и контагиозных заболеваниях, Вивиан Наттон называет Парацельса «единственным новатором среди теоретиков медицины XVI века».<sup>4</sup> Поскольку главный тезис исследователя в том, что автор знаменитого трактата *De contagione et contagiosis morbis et curatione* (О заражении, заразных болезнях и лечении)<sup>5</sup> Джироламо Фракасторо остался в «классической» парадигме медицинского знания и не может считаться тем, кто повлиял на Коха и Пастера, возникает соблазн воспринимать в таком качестве именно Парацельса. Однако Наттон, не поясняя оснований своей оценки, ссылается не на собственные исследования этого эмблематического автора, а на классическую работу Вальтера Пагеля — вероятно, наиболее влиятельного специалиста по Парацельсу второй половины XX в. Примечательно, что в ней на указанных Наттоном страницах мы нигде не

---

<sup>4</sup> Nutton 1983, 23.

<sup>5</sup> Стандартный перевод трактата на русский язык «О контагии, контагиозных болезнях и лечении». Сложно сказать, кому из причастных к подготовке издания 1954 г. принадлежит этот выбор: переводчикам А. А. Садову и В. В. Горенштейну или научным редакторам Ф. А. Петровскому и П. Е. Заблудовскому (см. Быков 1954, 250–251). В разделе «От редактора» академик К. М. Быков пишет, что «учение Фракасторо послужило отправным пунктом для дальнейшего развития науки о заразных болезнях, о путях их передачи и мерах борьбы с ними» (Ibid., 164). Хотя данное издание следует считать настоящей вехой в изучении истории медицины на русском языке, все же в его названии прослеживается отмеченная Nutton 1983 тенденция к представлению Фракасторо предшественником современного учения об особом типе болезней, называемых «контагиозными» (наиболее существенные оговорки на этот счет можно посмотреть в приложенном к изданию исследовании П. Е. Заблудовского). Поэтому я считаю более корректным переводить *contagio* описательными терминами, такими как «заражение», «болезнетворное начало» или «очаг болезни» (в зависимости от контекста), и говорить о трех видах или способах заражения. Это позволит отличить учение Фракасторо от современных теорий контагиозных болезней, которые предполагают *единственный* способ заражения: проникновение возбудителя через кожу и слизистые оболочки внутрь организма. Учения Фракасторо о действии на расстоянии и «астральном» происхождении сифилиса (см. Nutton 1990, 200–201) созвучны теоретическим представлениям о «чуме» Парацельса, хотя трактаты с наиболее систематическим изложением этих теоретико-медицинских взглядов Фракасторо (*De sympathia et antipathia rerum* и *De contagione et contagiosis morbis et curatione*) были опубликованы только в 1546 г., то есть после смерти швейцарца.

найдем столь высокой оценки самим Пагелем Парацельсова «антропоцентрического» учения о чуме.<sup>6</sup> Напротив, многие «благочестивые» протестантские элементы медицинских концепций Парацельса, которые обсуждаются в монографии, Наттон едва ли мог признать «вкладом» швейцарца в медицинское знание на его пути к современному состоянию: например, представление о том, что «греховное воображение» людей может естественным образом «влиять» на небо, вызывая в ответ эпидемии в качестве «Божьей кары».<sup>7</sup>

Композиционно раздел «Парацельс о чуме» в монографии Пагеля выглядит достаточно причудливо: он начинается с утверждения о влиянии на швейцарца «медицинского учения» флорентийского философа-платоника XV в. Марсилио Фичино, которое нельзя назвать всесторонне изученным и ясным, а заканчивается восхвалением Яна ван Гельмонта (1580–1644), чья научная терминология, по мнению исследователя, намного превосходит «темный язык» Парацельса.<sup>8</sup> Внутри этого раздела есть подраздел с тем же названием, начинающийся с пересказа «аккуратного обобщения» «парацельсианских идей о чуме» Матвеем Унцером (Matthias Untzer) в трактате 1615 г.<sup>9</sup> При этом он сразу же характеризуется Пагелем как «не очень оригинальное» изложение галеновских и «герметических» взглядов на данную болезнь. К последним относится представление о «чуме» как заболевании, «происходящем от звезд, огненном и заразном». Из текста следует, что Унцер

---

<sup>6</sup> Наттон ссылается на первое издание 1958 г., в котором страницы с точностью совпадают со вторым: Pagel 1982, 172–185. Я имел возможность сверить лишь оглавления двух изданий, но и по ним видно, что Наттон ссылается не на весь раздел, а на его часть вплоть до обсуждения «эпидемических» взглядов Фракасторо. Характерно, что Пагель утверждает, будто в руках Фракасторо учение о контагии «сохраняло реалистический и научный дух (scientific air)», — нечто прямо противоположное тезису статьи Nutton 1983. Насколько я понимаю, рассуждение Pagel (1982, 184) можно толковать как сравнение «научности» Фракасторо и Парацельса именно в пользу Фракасторо, поскольку последний считал, что болезнетворное начало (*contagium* в тексте Пагеля) принципиально отличается от яда, так как яд не может породить ничего родственного себе. А у Парацельса «чума» происходит от «начала», родственного «мышьяку» (субстанции в системе Парацельса близкой к «яду»), — более того, это начало может «преумножаться» в воздухе. С точки зрения Пагеля, Парацельс традиционным образом описывает лечение от чумы именно как выведение яда из тела. Я не сравниваю корректность исторических реконструкций Пагеля и Наттона, а лишь обращаю внимание на следующие из них оценки.

<sup>7</sup> См. Pagel 1982, 179.

<sup>8</sup> Ibid., 172–189.

<sup>9</sup> Ibid., 178–182.

излагает «миазматическую» теорию заражения чумой: посредством ядовитого пара болезнь проникает в тело через поры и естественные проходы и поражает в нем, прежде всего, места сосредоточения «духов» — сердце и голову. Хотя при описании «природы» ядовитого пара и его вредоносного воздействия Унцер отсылает к Парацельсовому учению о *tria prima* (сере, ртути и соли), «миазматическая» эпидемиология, опирающаяся на авторитет Галена, по моему мнению, не могла быть частью аутентичных представлений Парацельса о «чуме». Далее Пагель цитирует и собственные произведения Парацельса, как если бы изложенная в них теория оставалась в существенных чертах одной и той же, и предлагает ее схематичное изображение.<sup>10</sup> В заключении подраздела «Парацельс о чуме» Пагель говорит, что швейцарец в своем учении об эпидемиях «чумы» «сохранил кое-какой галеновский материал» и в значительной степени развил «химическую теорию Фичино» — оба утверждения представляются мне ошибочными. Критика Галена и галенизма является одной из наиболее устойчивых черт риторики Парацельса: если он и использовал понятия, восходящие к античному врачу, то в значительной степени их переопределяя. Выводить же из единичного сравнения «чумного пара» с мышьяком в «Совете, как противостоять чуме» (1481) Фичино отдельную теорию, по меньшей мере, было бы поспешно.<sup>11</sup> Сама аналогия между процессами в окружающем мире и в человеческом теле также не была изобретением флорентийца.<sup>12</sup> Пагель верно уловил, что метафизическое учение Парацельса об отношениях микро- и макрокосма является ключом к пониманию его теории эпидемий, однако само это учение в ренессансном платонизме (Фичино) и у швейцарца формулируется по-разному. Таким образом, наличие обобщающих работ о медико-философских взглядах Парацельса и то, что он обстоятельно вписан в историографию истории

---

<sup>10</sup> При реконструкции теории «чумы» он ни разу не ссылается на посвященные эпидемиям произведения, помещенные Карлом Зудгофом в своем 14-томном издании трудов Парацельса в последний том под рубрикой «Подложные» (*Spuria*). Однако в другом месте Pagel (1982, 214) пишет о псевдо-Парацельсовом трактате *De pestilitate* (О чуме) как источнике, позволяющем косвенно оценить отношение Парацельса к Каббале. Кроме того, Пагель активно цитирует *Philosophia ad Athenienses* (Философия к афинянам), который Зудгоф атрибутировал как псевдо-эпиграф. Kahn 2022 анализирует его многочисленные отклонения от аутентичных теорий Парацельса.

<sup>11</sup> Соответствующий фрагмент Фичино обсуждается Гурьянов 2023, 227, прим. 13.

<sup>12</sup> Мнение Пагеля о существовании у Фичино «химической» теории возникновения «чумы» тем не менее продолжает воспроизводиться в исследованиях: например, Hedesan 2018, 98.

медицины, еще не означает, что представления швейцарца об эпидемиях «чумы» получили достаточную исследовательскую разработку.

Из анализа статьи Наттона следует, что важным фактором, влияющим на восприятие Парацельса как реформатора медицины XVI в., являются ссылки на его «учения» в работах по истории медицины, которые специальным образом не посвящены реконструкции его медико-философских теорий. Еще одним показательным примером здесь может служить обстоятельная во многих отношениях статья Эрика Хайнрихса, исследующая историю такого причудливого «средства» для лечения «чумы», как прикладывание гуски петуха или курицы к бубонам.<sup>13</sup> Концептуальная рамка работы в данном случае не очень важна, однако стоит отметить, что Парацельс в ней отнюдь не ключевая фигура, а лишь один из врачей, предлагающих способы лечения, которые похожи, по мнению автора, на тот, что исходно попал в его исследовательский фокус. Сначала Хайнрихс упоминает о собственном «средстве» Парацельса из трактата «О чуме, книжица, написанная для города Штерцинга» (*Von der Pestilenz, ein Büchlein geschrieben an die Statt Sterzingen*). Его суть в том, чтобы класть на опухоли высушенных жаб (*krotten*): они должны вытянуть «чумной яд» (*gift der pestilenz*), поскольку «дурное» (*bös*) стремится к «дурному», а жабы считались ядовитыми созданиями.<sup>14</sup> Спустя несколько страниц Хайнрихс пишет о враче из Дессау Мартине Форстере, который в 1614 г. опубликовал собственный трактат о «чуме», содержащий многочисленные свидетельства знакомства с парацельсианской медициной.<sup>15</sup> В част-

---

<sup>13</sup> Heinrichs 2017. Некоторые дополнения к исследованию можно найти в Гурьянов 2024, 279–280.

<sup>14</sup> См. соответствующее место в издании Sudhoff 1925, 552. *Здесь и далее слова в круглых скобках всегда даны по изданию, которое цитируется.* Зудгоф частично нормализует текст Парацельса под языковые нормы XIX в. О важном для парацельсианской медицины принципе лечения «подобного подобным» (*similia similibus*) см. Shackelford 2001, 75–78.

<sup>15</sup> Heinrichs 2017, 227. Полное название трактата Форстера «*Antidotus Loemo. Polemica. Ist Eine Wahre Natur und Kunstgemaese Beschreibunge der Pest und wie solche nach dem Willen Gottes zu curiren und praeserviren sey, jetzo revidiret und corrigiret*» (Противоядие от чумы. Полемика. Описание истинной природы чумы согласно искусству и как ее следует лечить и предотвращать в соответствии с волей Божьей, теперь пересмотренное и исправленное). В издание вошло несколько произведений Форстера, только первое из которых вынесено на его титульный лист: «*Tartarus Nurochondriorum*» (речь идет о болезнях, связанных с камнеобразованием в органах

ности, в предпоследней 12-ой главе Форстер предлагает четыре способа лечения с помощью животных и насекомых в соответствии с четырьмя типами недуга: *in peste igneo, in peste chaosda, in peste aqueo, in peste terraeno*.<sup>16</sup> Описание лечения *in peste terraeno* действительно похоже на приведенное в указанном выше трактате Парацельса, однако есть и отличия. Форстер советует прикладывать не к бубонам, а к пятнам (Flecken) «всех, кто питается ядом и разложившейся пищей, тем, что питает мух, пауков, жаб, змей, комаров и лягушек, потому что все эти животные обладают особой мощной магнитной силой (magnetische Krafft), которая притягивает к ним яд, поскольку они едят яд и могут переваривать его, как любую другую найденную пищу».<sup>17</sup> По мнению Хайнрихса, этот пример показывает, как интересующий его способ лечения «продолжал переосмысляться в рамках новых теоретических систем, в том числе и парацельсианских схем (Paracelsian schemes)».<sup>18</sup> Хотя подготовленный читатель легко считывает аналогию между предлагаемой «схемой» и имеющим глубокие античные корни учением о четырех элементах, никаких ссылок на развернутое объяснение данной медицинской концепции в работе не дается, как если бы она была сама собой разумеющейся. Как, например, данную классификацию можно соотнести с «Парацельсовой» теорией эпидемий в изложении Унцера, согласно которому «чума» — это «огненное» заболевание, происходящее от звезд; или учением о «мышьяковой» природе «разъедающего» воздействия недуга? Кроме того, внимательное изучение текста Форстера показывает, что он имеет множество текстологических параллелей с трактатом *De pestilitate*, считающимся в настоящее время псевдо-Парацельсовым.<sup>19</sup> Таким образом, есть веские основания считать, что влияние дискурса парацельсовской медицины в раннее Новое

---

подреберной области). О «гартаровых болезнях» писал и Парацельс, см. изложение его теории Hedesan 2018, 85–87.

<sup>16</sup> Forster, 187–189. Параллельное место из предисловия Форстера то ли ко всему изданию, то ли только к первому трактату позволяет понять, что слово *chaosda* в «Противоядии от чумы» указывает на стихию воздуха (lufttige Wesen), см. Forster 1614, Vorrede [10–11]. Там же даны эквиваленты других терминов, описывающих «элементарное» устройство микрокосма, например: *igneo – coelestia, aqueo – undosa*. В предисловии (Vorrede), состоящем из письма-посвящения и части, названной «Беспристрастному и справедливому читателю» (Candido et aequo lectoris), не проставлена нумерация страниц.

<sup>17</sup> Forster 1614, 188.

<sup>18</sup> Heinrichs 2017, 227.

<sup>19</sup> *De Pestilitate* 3.49–53 (Sudhoff 1933, 616–619). Псевдо-Парацельс различает *pestis aquae* (чума воды), *pestis terrae* (чума земли), *pestis aëris* (чума воздуха) и *pestis ignis*

время было гораздо шире, чем восприятие его аутентичных, по данным современной науки, учений, но, как показывает приведенный пример, исследователи не всегда аккуратно отличают одно от другого.

В последние годы наметилась тенденция к более четкому размежеванию теорий эпидемий «чумы» из трактатов Парацельса и псевдо-Парацельсовых произведений, которые могли в большей или меньшей степени опираться на медико-философские учения швейцарца из его аутентичных текстов разных лет.<sup>20</sup> Как отмечают исследователи, хотя отсылки к эпидемиям «чумы» в произведениях Парацельса весьма многочисленны, ни одно из его подлинных сочинений, посвященных данному недугу, не было напечатано при жизни швейцарца.<sup>21</sup> Первый опубликованный типографским образом в 1554 г. под именем Парацельса текст «Против чумы: очень полезный и ценный трактат» (Für Pestilentz: Ain seer nützlich unnd bewerter Tractat) чрезвычайно далек от духа и буквы его медико-философских учений. Самые ранние аутентич-

---

(чума огня). *Pestis aquae* характеризуется сильной жаждой и бессонницей (*wenigem schlaf*); *pestis aeris* — бубонами в паховой и подмышечных областях, сильными головными болями. *Pestis ignis* сопровождается сильным жаром (*großer hize*), появлением больших вздутий (*großer beulen*) за ушами и отвращением к питью (*mögen nicht trinken*). *Pestis terrae* вызывает «сонливость» или какое-то иное нарушение сна (*schwerem schlaf*), вздутия и бубоны при ней полностью отсутствуют, зато появляются пятнистые высыпания на теле коричневого цвета (*braunfarbe*) — такого же, как кровавое содержимое вскрывшегося бубона (*farben gleich einer geschlagenen beulen mit blut underlaufen*). Совпадение в описании проявлений «чумы огня» и «чумы земли» и лечения от них почти однозначно указывает на источник этой медицинской классификации Форстера, хотя очевидно, что он немного изменил латинскую терминологию.

<sup>20</sup> Наиболее амбициозным на этом пути выглядит пока что выпущенный в 2022 г. издательством Brill сборник «Pseudo-Paracelsus. Forgery and Early Modern Alchemy, Medicine and Natural Philosophy» под редакцией Д. Кана и Х. Хираи, в который включен также и новейший каталог псевдо-Парацельсовых произведений. В вошедших в том исследованиях атрибуции одних текстов были пересмотрены, а другие получили более весомые аргументы в пользу подлинного или подложного авторства. Примером последнего может служить и упомянутый выше трактат *De pestilitate*, который и в авторитетном 14-томном издании Зудгофа был помещен в раздел «Подложные» (*Spuria*), но без предъявления развернутого объяснения в пользу этого решения. Как уже отмечалось, этого оказалось достаточно, чтобы такой авторитетный исследователь, как Pagel 1982, исключил его из поля рассмотрения в разделе, посвященном теории эпидемий «чумы» Парацельса.

<sup>21</sup> Gunnoe 2019, 506–509.

ные рассуждения Парацельса об эпидемии «чумы», имеющие вид концепции, исследователи относят к 1520–1525 гг., когда было создано достаточно пространное сочинение *Volumen medicinae Paramirum de medica industria*, оставшееся, однако, фрагментарным.<sup>22</sup> На протяжении XVI в. этот текст печатался всего дважды: в 1575 и в 1589 г. в составе 10-томного издания произведений и рукописей (*Bücher und Schrifften*) Парацельса, подготовленного Иоганном Хузером, — и, по-видимому, не привлек большого внимания ученой публики.<sup>23</sup> Из подлинных трактатов Парацельса о «чуме» чаще всего в XVI в. печатались написанные приблизительно в 1529–1530 гг. «Две книги о чуме и ее проявлениях» (*Zwey Bücher von der Pestilentz und jhren zufällen*), называемые также «Нёрдлингенским трактатом о чуме». По объему он невелик: всего 24 страницы в издании Зудгофа и 25 — в издании Хузера. Близким к нему по содержанию и также подлинным считается более пространственный трактат *De Peste libri tres* (О чуме в трех книгах), который, вопреки латинскому названию, тоже написан на вернакулярном немецком языке, как и все перечисленные выше. Косвенные признаки указывают, что он был создан, вероятно, в 1531–1535 гг., однако его автографа не сохранилось. Подлинным считается и уже

---

<sup>22</sup> Как отмечает Weeks (2008, 5–6, п. 7, 62, п. а), Парацельс использует приставку *para-* в названии целого ряда своих произведений, не поясняя, что она значит. Однако, возможно, это своеобразный маркер их принадлежности к одному интеллектуальному проекту. Если отвлечься от гаданий о семантике данной приставки, то латинское название можно перевести как «Предивное медицинское сочинение о врачебном искусстве». На то, что под выражением *industria medica* подразумевается именно «врачебное искусство», указывает, например, аналогичное по форме выражение Парацельса *industria spagirica*, которое используется в достаточно однозначном контексте (Weeks 2008, 434). Зудгоф в своем издании предпосылает латинскому названию трактата немецкое «Bruchstücke des Buches “Von den fünf Entien”» (Фрагменты книги “О пяти сущностях”), см. Sudhoff 1929, 163. В исследовательской литературе обычно дается сокращенное латинское название произведения без перевода: *Volumen medicinae Paramirum* или *Volumen Paramirum*. Трактат написан на вернакулярном немецком языке с вкраплениями латинской терминологии, используемой в том числе и для передачи некоторых ключевых понятий. О проблемах точной датировки произведения см. Weeks 1997, 38–41, Weeks 2008, 4–12, 112, п. а, 120, п. d.

<sup>23</sup> Kahn 2022, 58. Однако Gunnoe (2019, 507, п. 10) отмечает, что учение о пяти сущностях (*entia*) из *Volumen medicinae Paramirum* очень коротко излагается в главе «О пяти сущностях болезней» (*De Quinque Entibus aller Kranckheiten*) в *De Pestilitate* 3.99 (Sudhoff 1933, 654–655) — вероятно, самом популярном псевдо-Парацельсовом произведении, посвященном «чуме». Его популярность связана и с тем, что в издании Хузера он поставлен первым среди всех произведений, специально посвященных эпидемиям «чумы».

упоминавшийся выше 16-страничный текст «О чуме, книжица, написанная для города Штерцинга», датируемый 1534 г., хотя некоторые из его достаточно традиционных для медицины того времени разделов могли быть сформулированы Парацельсом и до трактатов, содержащих более оригинальные концепции обсуждаемого заболевания.<sup>24</sup> Небольшие, но связные рассуждения, посвященные эпидемиям «чумы», встречаются в трактатах «Книги о невидимых болезнях» (*Die Bücher von den unsichtbaren Krankheiten*) и «Большой астрономии» (*Astronomia Magna*), а также в «Послесловии к лекции о тартаровых болезнях» (*Nachschrift aus der Vorlesung uber tartarische Krankheiten*), содержащем целую главу «О чуме» (*de Peste*). Таким образом, в распоряжении исследователей есть достаточное количество подлинных произведений Парацельса для реконструкции его теоретических взглядов на данное заболевание, сравнения между собой их изложения в разных текстах и вписывания их в контекст медицины эпохи, а также натурфилософских и теологических учений швейцарца, изложенных в других трактатах. Все это в совокупности открывает перспективу для более строгой оценки влияния концепций эпидемий «чумы» Парацельса на медицинскую теорию и практику раннего Нового времени.

Кроме проблемы отделения подлинных произведений швейцарца от псевдоэпиграфов, исследователи указывают на еще три сложности при работе по реконструкции медицинских теорий Парацельса: первая — это его стиль, в котором четкие формулировки и определения чередуются с непонятными отсылками, вторая — явная непоследовательность идей и учений, изложенных в разных трактатах, и третья — концептуальные рамки рассуждений, которые настолько радикально отличаются от принятых в современной науке, что даже дисциплинарно бывает сложно определить, идет ли речь о медицине или о других областях знания.<sup>25</sup> Я постараюсь проиллюстрировать их на примере реконструкции некоторых ключевых элементов теории эпидемий «чумы» в *Volumen medicinæ Paramirum* Парацельса. Мой выбор обусловлен тем, что уже существуют исследования, посвященные реконструкции концепций данной болезни в двух других, вероятнее всего, подлинных и сходных по содержанию произведениях швейцарца: в трактатах «Две книги о чуме и ее проявлениях» и *De Peste libri tres*.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Gunnoe 2019, 508.

<sup>25</sup> Hedesan 2018, 81.

<sup>26</sup> Gunnoe 2019, Kahn 2020. Оба исследования посвящены анализу подлинных произведений Парацельса в сравнении с псевдоэпиграфическим трактатом *De pestilitate*. Gunnoe (2019, 523–525) приводит неполный, но очень полезный для дальнейшей разработки перечень учений Парацельса из разных произведений, которые автор

Прежде всего, следует отметить, что *Volumen medicinae Paramirum* — это произведение, полемически направленное против всей известной Парацельсу медицинской традиции, и его амбиции лежат именно в теоретической плоскости: он стремится переопределить подход к медицине в целом, а не описать какое-то конкретное заболевание и способы его лечения. Хотя исследователи считают, что данный текст мог быть создан вскоре после крупной общеевропейской эпидемии бубонной чумы конца 10-х — начала 20-х гг. XVI в., едва ли в нем стоит искать развернутые свидетельства его собственных наблюдений за «клинической картиной» этой болезни или способами борьбы с ней.<sup>27</sup> В этом произведении, как и во многих других, Парацельс использует чуму в качестве примера, чтобы разоблачить невежество или же ограниченность всех медицинских авторитетов и указать на противоречия в их подходах. Начинается произведение с достаточно прозрачных, но риторически оформленных выпадов против «Канона» Авиценны, много веков служившего в университетах введением в медицинскую науку.<sup>28</sup> Призыв к врачу

---

*De pestilitate* постарался интегрировать в единую теорию, и фиксирует в таблице, в каких подлинных трактатах они встречаются. При этом *Volumen medicinae Paramirum* остается вне фокуса внимания исследователя, за исключением краткого указания, что там впервые было сформулировано учение о пяти сущностях (*entia*). Pagel 1982 вовсе не использует данный трактат, берясь за реконструкцию теории «чумы» Парацельса. Наиболее последовательно его анализирует Weeks (1997, 61–69), однако представления Парацельса о чуме и эпидемиях обсуждаются им чрезвычайно кратко.

<sup>27</sup> Gupnoe 2019, 506, 510. На территории современной Германии и Швейцарии эпидемия, вероятно, началась чуть раньше, а в Италии свирепствовала в 1522–1524 гг., см. Sohn 2010, 20. Как минимум некоторые итальянские источники подтверждают, что, судя по симптомам, это могла быть именно бубонная чума (Ibid., 43, 45, 47). В дальнейшем я буду говорить о чуме уже без кавычек, пытаясь прояснить то, что в это понятие вкладывал Парацельс.

<sup>28</sup> См. приложение к настоящей статье. Правдоподобный биографический контекст этой полемики коротко описан Weeks 2008, 9–10. Nutton (1990, 208) упоминает, что в середине 40-х гг. XV в. Джамбаттиста Да Монте проводил в Падуанском университете обычные «вводные» лекции по медицинской теории, толкуя *Canon* 1.1 Авиценны. И хотя в этом разделе ни слова не говорится о чуме, Да Монте на его основании объяснял свою теорию чумной лихорадки как воспаления, вызванного процессами гниения. Таким образом, «реальность» чумы и связанный с ней эпидемический вызов располагали к тому, чтобы на примере именно этой болезни обсуждать (и порой переопределять) фундаментальные основания и эпистемические принципы медицинского знания — см. подробнее Гурьянов 2023. Парацельс не был первым и единственным ученым врачом на этом пути.

не полагать основание знания (если переводить буквально) в «субъекте, который слепо перед ним лежит» (*das subiectum, das blind vor im ligt*), — это узнаваемая отсылка к *Canon* 1.1, где говорится о предмете медицины: «Медицина рассматривает тело человека, поскольку оно здорово или утрачивает здоровье».<sup>29</sup> Термин *subiectum* прямо используется в этом месте в латинском переводе Герарда Кремонского (он даже вынесен в название второй главы «*De subiectis medicine*», которая начинается с приведенного выше определения).<sup>30</sup> Характерно, что после определения предмета медицинской науки Авиценна говорит, что познание всякой вещи должно начинаться с познания причин, — именно с этой позицией Парацельс, очевидно, полемизирует в начале первого пролога первой книги предисловия: «мы начинаем нашу медицину с лечения (*heilung*), а не с причин (*ursachen*), потому что лечение и обнаруживает для нас причину».<sup>31</sup>

Рассуждения Парацельса о чуме призваны посрамить сам подход Авиценны и его последователей к медицинскому знанию; и в то же время разворачивание описания альтернативного подхода швейцарца — с учетом его универсалистских амбиций — призвано подкрепить те представления, которые с некоторыми оговорками можно обобщить в виде теории чумы из *Volumen medicinae Paramirum* (и впоследствии сравнить с соответствующими теориями из других произведений). Название заболевания, *pestilenz*, упоминается только в предисловии, разделенном на две книги и десять прологов. Однако, по-видимому, это полемический ход: медицинские авторитеты называют нечто «чумой», не имея понятия об «истинном» устройстве *любой* болезни. Парацельс пишет:

Возьмите такую болезнь, как чума (*pestilenz*). Теперь вопрос: откуда она берется? Вы даете мне ответ: из нарушения природы (*aus zerbrechung der natur*). В этом случае вы говорите как представители естественной школы медицины (*als die naturales*); но астроном говорит, что чума происходит только от хода неба. Кто же прав? Поэтому я говорю, что вы оба правы: от природы происходит что-то одно, от небесных светил (*astris*) — что-то другое, и от трех других частей (*stücken*) — еще что-то. Потому что природа (*natura*) — это сущность (*ens*), светило (*astrum*) — тоже сущность (*ens*). Поэтому ты должен знать, что есть пять видов

<sup>29</sup> Пер. с арабского М. А. Салье, Ю. Н. Завадовского, У. И. Каримова.

<sup>30</sup> Avicenna 1507, 11a. Отсылки к латинскому переводу Авиценны с использованием фундаментального для схоластической эпистемологии термина *subiectum* были общепринятыми, см. Crisciani 2024, 15–16. О значении *Canon* 1.1. для схоластической медицины см. Siraisi 1987, 10.

<sup>31</sup> Sudhoff 1929, 165.

чумы (*pestilenz*), которые различаются не своей природой, сущностью, формой или обликом (*natur, wesen, form oder gestalt*), но своим происхождением, то есть тем, где они рождаются, а проявляться эти виды чумы могут, как угодно.<sup>32</sup>

В данном случае очевидно использование сразу нескольких полемических приемов. Во-первых, само несогласие между медицинскими авторитетами свидетельствует об отсутствии у них «истинной» теории. Во-вторых, Парацельс пересказывает взгляды оппонентов очень кратко и, мягко говоря, некорректно, подгоняя их под свою пятеричную «схему». В-третьих, он переопределяет использованные предшественниками понятия так, чтобы они лучше вписывались в его концепцию. Данная риторика создает следующее впечатление: в строгом смысле медицинские авторитеты заблуждаются, но если и есть в их теориях какой-то отголосок «истины» (в виде использования понятий, который Парацельс переопределяет), то это лишь дополнительно подтверждает правоту швейцарца. В третьем прологе первой книги предисловия дается такое описание пяти медицинских школ, претендующее на охват всей предшествующей традиции:

Так как установлено, что есть пять видов врачей, они должны быть разделены по факультетам<sup>33</sup> или на пять школ (*secten*) — и так они в действительности и отделены друг от друга<sup>34</sup>, — так что ни одна школа не действует (*procedirt*) подобно другой, и равным образом каждой школы достаточно, чтобы лечить пять первоисточков (*ursprung*) всех болезней, и каждая школа должна знать для себя (*für sich selbst*) все пять в соответствии со своим способом лечения (*cur*).<sup>35</sup>

Как уже было отмечено, примат медицинской практики над «знанием причин» Парацельс провозглашает в первом же предложении предисловия. Хотя в *Volumen medicinae Paramirum* почти ничего не говорится о действенных способах лечения (это теоретическое полемическое сочинение), замысел Парацельса можно истолковать следующим образом. Именно потому, что действия врачей прошлого («школы») кого-то от чего-то излечивали, они все же принадлежат медицинскому знанию. Эту практику лечения нужно у них перенять, критически ее переосмыслив. При этом фактически «школы» лечили «пять первоисточков болезней» (что Парацельс отождествляет с «истинной» теорией

---

<sup>32</sup> Ibid., 171–172.

<sup>33</sup> Что именно Парацельс имеет в виду под *faculteten*, объясняется в приложении.

<sup>34</sup> Риторический прием, обыгрывающий разные модальности рассуждения.

<sup>35</sup> Sudhoff 1929, 173.

всей медицины), хотя сами этого и не понимали. На это «непонимание» указывают слова из второго пролога первой книги предисловия: «Хотя по способам лечения существует пять школ, с точки зрения понимания и знания причин — только одна».<sup>36</sup> Еще более резко эта критика проговаривается в заключительной части четвертого пролога второй книги предисловия:

И запомните очень хорошо, что такое сущность (*ens*), чтобы вы могли распознать, что представляет собой каждая из болезней. Таким образом, по мере того как мы будем показывать и объяснять вам, вы наконец поймете, что соответствующая каждой болезни сущность (*ens*) есть во всех болезнях. Поэтому существует пять видов чумы (*fünf pestilenz*), а именно: от *ens astri*, от *ens veneni*, от *ens natura*, от *ens spirituum* и от *ens dei*. Таким образом, все болезни должны пониматься и рассматриваться как происходящие не от одной-единственной причины (*ursach*), но от пяти, тогда как до сих пор вы ошибочно обходились одной-единственной сущностью (*entis*), не имея на то никакого основания (*grünt*).<sup>37</sup>

Разумеется, никто из врачей прошлого не учил о «пяти видах чумы», но для Парацельса это недостаток не конкретных эпидемиологических теорий, а подхода к медицинскому знанию в целом. Однако швейцарец все же делает специальный выпад против «естественных» теорий чумы, идентификация которых на более конвенциональной «карте» медицинского знания будет произведена чуть ниже. Сам же призыв рассматривать все болезни через призму «пяти причин» вполне отражает универсалистские амбиции Парацельса. Это же позволяет ему в пяти книгах основной части *Volumen medicinae Paramirum* сосредоточиться на обсуждении пяти *entia*, а не конкретных болезней, поскольку все они с теоретической точки зрения «устроены» одинаково.

В приведенных выше цитатах хорошо заметно, что для Парацельса критика теорий прошлого — это одновременно и критика «безосновательно» следующих за ними современных ему врачей: он прямо к ним обращается. «Основание» же познания в первом прологе первой книги предисловия он призывает полагать «внутри себя», поскольку познающий — врач — является микрокосмом.<sup>38</sup> Для этого ему не требуется обращаться к каким-то «внешним» рациональным построениям, например, к схоластическим моде-

---

<sup>36</sup> Ibid., 167

<sup>37</sup> Ibid., 174.

<sup>38</sup> Данное учение Парацельса подробнее рассматривается ниже; здесь же отмечается только его гносеологический аспект.

лям рассуждения — явной отсылкой к ним является уничижительное упоминание термина *subiectum* в первом прологе первой книги предисловия.<sup>39</sup> Примером же «упрощенного» изложения взглядов медицинских «школ» может служить такая характеристика, объединяющая вместе теории Авиценны, Галена и Разиса,<sup>40</sup> из третьего пролога первой книги предисловия:

Первый факультет (*facultas*) или школа называется естественной (*naturales*), по той причине, что она лечит в соответствии с одной лишь природой растений (*natur des gewechs*) и согласно тому, как образуют гармонию холодное с теплым, влажное с сухим, наполненное с опустошенным, голодное с сытым и тому подобное, и согласно тому, как природа учит изгонять что бы то ни было с помощью его противоположности. К этой школе принадлежат Авиценна, Гален, Разис, их толкователи и тому подобное.<sup>41</sup>

Общеизвестно, что трое перечисленных авторов при построении своих медицинских теорий продуктивно пользовались перипатетическим учением о четырех причинах, развивая его, а не упрощая.<sup>42</sup> И едва ли где-либо ограничивались таким простым объяснением болезни, как «нарушение природы», — в то время как к такому ответу сводит позицию данной «школы» Парацельс, задавая «разоблачающий» вопрос о возникновении чумы. Еще более затруднительно предположить, какие именно ключевые положения их работ могли быть истолкованы в качестве требования лечить в соответствии с «природой растений». Однако из этого фрагмента становится ясно, как именно Парацельс полемически «присваивает» предшествующую традицию: он не собирается обсуждать тонкости медицинских теорий Авиценны или Галена, тем более делать это на «их» понятийном языке. Швейцарец «выделяет» данную школу по способу лечения, а именно: лечить противоположное противоположным, *contraria contrariis*.<sup>43</sup> Такое практическое предписание действительно встречается у названных авторов, а при расширительном

---

<sup>39</sup> Следует отметить, что у Парацельса нет принципиального предубеждения против схоластической терминологии, как, например, у его современников-гуманистов. Во втором прологе второй книги предисловия *Volumen medicinae Paramirum* он пишет, характеризуя структуру основной части данного произведения: «предметом каждого трактата является сущность» (*eines ietlichen tractats subiect ist ein ens*). Курсив в цитате мой — И.Г.

<sup>40</sup> Абу Бакр Мухаммад ибн Закария ар-Рази (ок. 854–925 или 935).

<sup>41</sup> Sudhoff 1929, 173.

<sup>42</sup> О галеновской теории причин см., например, Hankinson 2003, 31–66. Краткое изложение теории причин Авиценны в *Canon* 1.1 см. Siraisi 1987, 23–40.

<sup>43</sup> Shackelford 2001: 75–78.

толковании к нему можно свести значительную часть античной и средневековой диететики, описывающей различные способы достижения «баланса» гуморов или их элементарных качеств у людей разных темпераментов.<sup>44</sup> Однако параллельно с выделением данной «школы» Парацельс, пользуясь уже упомянутой пятеричной «схемой», вводит собственное понятие «природной причины» или «природной сущности» болезни. Это позволяет ему в «гибкой» форме включить в свой дискурс и апелляции к природе, без которых медицинскую теорию раннего Нового времени сложно себе представить, и элементы конвенционального медицинского словаря с целью их последовательного переопределения (например, «гуморы», «лихорадку» и др.).

Обращаясь к своим оппонентам, в третьем прологе второй книги предисловия Парацельс пишет: «вы ошибаетесь, когда, идя в разрез с нашей позицией, говорите, что любая чума происходит от гуморов или от того, что в теле» (*irrent in dem gegen uns, das ir sezet, das alle pestilenz aus den humoribus entspring oder aus dem das im leib*).<sup>45</sup> Поскольку в дальнейшем сам он рассуждает о гуморах (разумеется, существенно переопределяя это понятие) в третьей книге основной части, посвященной *ens naturale*, то логично предположить, что «гуморальную» теорию чумы он приписывает сторонникам «естественной школы». Следует отметить, что никто из отнесенных к ней Парацельсом авторитетных врачей прошлого не рассматривал гуморы именно как «причину» эпидемических заболеваний, поражающих множество людей в одной области, в частности, «чумы».<sup>46</sup> Знание «баланса» гуморов было важнейшим предметом (*subiectum*) схоластической медицины рассматриваемого периода, опиравшейся на труды названных авторов, но кроме описания устройства этого «баланса» (*complexio, temperamentum*) необходимо было учесть все то, что воздействует на него: *res non naturales* и *res contra naturam*. *Res non naturales* — это условия или процессы, которые всегда объективно сопутствуют существованию человека, и традиционно к ним относили шесть «факторов»:<sup>47</sup> 1) климат (т.е. непосредственно окружающий нас «воздух»), 2)

<sup>44</sup> Афонасин, Афонасина 2017, 121–136.

<sup>45</sup> Sudhoff 1929, 172.

<sup>46</sup> Ср. с тем, как воздействие «причин» чумы на гуморы, приводящие к их воспалению и лихорадке, описывается в «Совете, как противостоят чуме» Фичино (Гурьянов 2023, 241–243).

<sup>47</sup> Без обобщающего термина *res non naturales* этот перечень встречается уже в латинском переводе трактата «Медицинское искусство» (*Ars minor, Ars parva* или *Tegni*) Галена, вошедшем в состав знаменитого сборника Салернской медицинской школы *Articella*, см. Coucke 2016, 89–90.

движение (как всего тела, так и его частей),<sup>48</sup> 3) сон и бодрствование, 4) поступающее в тело (прежде всего, пища и питье), 5) выделяемое из него и в нем удерживаемое, 6) состояния души.<sup>49</sup> *Res contra naturam* — это сами болезни и их причины. Под эту категорию можно подвести и эпидемические теории, которые описывали «заражение» (*contagio*) как процесс передачи болезнетворного «начала» от больного человека или его вещей здоровому в результате их непосредственного контакта.<sup>50</sup> Слова Парацельса о чуме, происходящей «от того, что в теле», можно толковать чрезвычайно широко, но, по видимому, логичнее всего их соотносить или с представлением об источнике данной болезни как о сильнодействующем яде<sup>51</sup> или с учением о «семенах болезни»<sup>52</sup>. В эпидемиологических теориях, восходящих к Галену, устройство гуморального «баланса» могло рассматриваться лишь как причина большей или меньшей восприимчивости к болезнетворному воздействию, которое связывалось с проникновением «яда» в тело.<sup>53</sup> Таким образом, Парацельс отрицает ключевые концептуальные элементы большинства существующих в его время чисто медицинских (не теологических) теорий чумы и эпидемий вообще: 1) «причина» чумы не находится в теле, то есть не проникает в него

<sup>48</sup> В том числе занятия спортом.

<sup>49</sup> В латинском переводе трактата Галена в составе *Articella* говорится о *anime passionibus*, см. Coucke 2016, 90.

<sup>50</sup> В исследовательской литературе эта теория в наибольшей степени связывается с трудами Фракасторо. Однако, учитывая время их публикации, Парацельс мог быть знаком в лучшем случае с его медицинской поэмой «Сифилис, или О галльской болезни» (1530). Хотя в ней и говорится о «семенах болезни», проникающих в тело зараженного, однако реконструировать из этого художественного произведения полноценную медицинскую теорию, по мнению Nutton (1990, 200), весьма затруднительно. В то же время представление о передаче чумы через контакт с вещами больного или самим больным было широко распространено и до Фракасторо — в частности, его можно встретить в различных трудах Фичино, см. Гурьянов 2023, 250–251.

<sup>51</sup> Имеется в виду яд, аналогичный яду животных (например, змеи), что объясняет и лечение чумы соответствующими противоядиями, и истолкование бубонов и пустул в качестве попыток организма вывести его. Это представление действительно могло приписываться и Галену, и Авиценне — см. Гурьянов 2024, 277–280. Достаточно распространенным было сравнение чумы с драконом, то есть с большой змеей. В «Совете, как противостоять чуме» (11r; Katinis 2007, 169) Фичино пишет: «Не хочу обойти молчанием образ, упомянутый Галеном: чума — это дракон с телом из воздуха, который супротив человека дышит ядом».

<sup>52</sup> Nutton 1983, Nutton 1990.

<sup>53</sup> Гурьянов 2021, 703–704.

извне как «семена болезни» или «миазмы» через поры кожи и другие естественные проходы; 2) вследствие этого *один лишь телесный контакт* с больным человеком, или с его вещами, или же с теми, кто контактировал с ним, включая животных, не приводит к заражению<sup>54</sup>; 3) чумной яд не образуется в самом теле под воздействием факторов среды<sup>55</sup>; 4) «причина» чумы не находится в гуморах, то есть само устройство «баланса» гуморов, данное от рождения или приобретенное вследствие образа жизни, не является фактором заражения и не «порождает» чуму. Иначе говоря, Парацельс разом отрицает миазматическую, контагиозную и контагиозно-миазматическую теории эпидемий, как они описывается в «позитивистских» подходах к истории медицины.<sup>56</sup>

Практические следствия из этой критики вполне очевидны: большинство существующих способов борьбы с эпидемиями неверны. К ним относятся широко понимаемые карантинные меры (избегание телесного контакта с больными чумой, их вещами и теми, кто с ними контактировал), избегание мест, источающих «миазмы», и даже проветривание помещений. Наиболее явным образом эта позиция Парацельса проговаривается в другом его трактате — *Paragranum* 2.51:

---

<sup>54</sup> Хотя Парацельс не расписывает подробно, как именно его «оппоненты» представляют себе проникновение «причин» чумы извне в тело, однако следует отметить, что к концу XV в. врачам было хорошо известно, что животные и вещи больного могут «распространять» эпидемию, см. Гурьянов 2021, 706, Гурьянов 2023, 250–251.

<sup>55</sup> Такое учение встречается, например, у Альберта Великого, см. Nutton 1983, 20.

<sup>56</sup> Пример такого подхода — Блох 2018. За пределами «позитивистской» историографии эпидемиологии остаются домодерные медико-астрологические теории, поскольку за астрологическими представлениями заведомо отрицается «научное» содержание. Однако очевидно, что во времена Парацельса астрология была вполне легитимной областью знаний о «природе» и часто привлекалась для построения медицинских теорий, см. Гурьянов 2024, 277–280. Проанализированная выше критика Парацельса, по-видимому, не касается астрологических теорий чумы, хотя едва ли хоть одна из них не привлекала также и учение о гуморах, освященное авторитетом Галена и Авиценны, но ложное с точки зрения швейцарца. Впрочем, и воздействие небесных констелляций, как станет ясно ниже, Парацельс представлял совсем не так, как большинство его современников, мысливших в русле как схоластической (вслед за Альбером Великим), так и неоплатонической (вслед за Фичино) натурфилософии.

Ибо обратите внимание: вот первоисток (*ursprung*) болезней, [обратите внимание,] что болезни вызывает центр,<sup>57</sup> поэтому и всякая эпидемия<sup>58</sup> сосредоточена в центре (*sich Centriert*), а вне этого центра не возникает никаких болезней. По этой причине напрасно говорят о гнилом воздухе, или: «Закрой комнату»,<sup>59</sup> или «Не ходи в туман». Если определенное расположение светил (*Constellation*) не находится внутри тебя, ничто тебе не повредит. Знайте, что основание (*grundt*) таких вещей не следует выводить из хода [небесных светил] во внешнем смысле, как если бы некто говорил о солнечном свете, не упоминая Солнца. Ибо Солнце не может вредить (*letzt*) Луне<sup>60</sup>, а только лишь Солнцу, и Луна не может вредить Солнцу, а только лишь Луне. Поэтому порождение болезней следует понимать так: они происходят из названного выше первоистока (*ursprung*), а не навеваны<sup>61</sup> на нас извне.<sup>62</sup>

Приведенный фрагмент задает релевантный контекст для понимания ряда утверждений в *Volumen medicinae Paramirum*, которые можно было бы принять за критику натальной астрологии с позиции благочестивого христианина. Например, в четвертой главе первого трактата, посвященного астральной сущности, Парацельс пишет, что светила «не властны над нами (*gewaltigen gar nichts in uns*), не формируют, не гневаются, не склоняют, они

---

<sup>57</sup> *Centrum*; данное понятие Парацельса, ключевое для его теории чумы, анализируется ниже.

<sup>58</sup> *Morbus*; я полагаю, что это не просто болезни, а именно эпидемические заболевания (в частности, сифилис и чума). Рассуждение Парацельса разворачивается здесь по нарастающей: указав, что «центр» вызывает все болезни, Парацельс отдельно обсуждает наиболее опасные из них. Оспариваемые далее практические рекомендации достаточно однозначно отсылают к миазматическим теориям чумы.

<sup>59</sup> Можно интерпретировать как два варианта карантина: закрыть комнату с больным или закрыться в комнате от эпидемической угрозы (как «миазмов», так и людей).

<sup>60</sup> *kein Monn*; поскольку каждый человек как микрокосм обладает «индивидуальным» небом в себе (аналогичным небу макрокосма), то это место можно истолковать в том смысле, что «Лун» и «Солнц» существует несколько. «Солнце» макрокосма воздействует на «Солнце» микрокосма, которое у каждого из людей свое, и наоборот; аналогично дело обстоит и с «Лунами».

<sup>61</sup> *anwehen*; для описания астрального влияния выбрано слово, описывающее дуновение ветра, поскольку воздействие светил на микрокосм Парацельс описывает как опосредованное «телом» воздуха, ср. *Paragranum* 2.45 и восьмую главу первого трактата *Volumen medicinae Paramirum* (Sudhoff 1929, 184). В издании Weeks 2008 приводится пагинация произведений Парацельса по изданию Хузера: первая цифра соответствует тому, вторая — странице. При ссылках на трактат *Paragranum* я ее указываю.

<sup>62</sup> Weeks 2008, 186.

свободны для себя самих, а мы — для себя».<sup>63</sup> Следует учесть, что в рассматриваемый период натальная астрология могла выступать широкой и гибкой концептуальной рамкой для объяснения того, почему одни люди заболевают чумой, а другие — нет. Но, по-видимому, Парацельсу был известен антиастрологический пример про двух детей, которые, родившись под одним и тем же расположением светил (картиной «видимого» неба), не являются идентичными: ни физически, ни душевно, ни по своему жизненному пути. Поэтому швейцарец присваивает сам дискурс о знании «неба человека» в момент рождения и переопределяет «предмет» астрологии.

Еще одним важным примером переопределения конвенциональных медицинских терминов в трактате *Volumen medicinae Paramirum* является рассуждение Парацельса о двух родах врачей или двух родах медицины. Во втором прологе первой книги предисловия он пишет:

Прежде всего, если ты хочешь быть врачом, помни, что бывает два рода врачей: врач по внутренним болезням (*leibarzt*) и хирург (*wuntarzt*)<sup>64</sup>. Причины этого во все не в том, что существует два первоисточка [болезни], а в том, что каждая причина [болезни] двойственна сама по себе. Ведь лихорадка (*febris*) и чума (*pestilenz*) имеют единый первоисток (*ursprung*), который влияет двояким образом.<sup>65</sup>

Очевидно, что эта классификация накладывается на пятеричную «схему». Получается, что, с одной стороны, есть пять «видов чумы» (такой же болезни, как и все прочие), а с другой — есть чума как понятие синонимичное «хирургическим болезням» (*Wundkranckheiten*), которое противопоставляется лихорадке и «внутренним болезням». Там, где современный читатель видит противоречие или как минимум терминологическое неудобство, Парацельс, по-видимому, находит дополнительные герменевтические возможности для полемики. Ведь обе классификации построены на разных основаниях, что дает возможность говорить о *pestilenz* в двух разных смыслах (попутно упрекая оппонентов в «ограниченности»). В двоичной «схеме» противопоставление осуществляется, прежде всего, по наличию видимых на поверхности тела симптомов болезни. Болезни, проявляющиеся в виде «ран», судя по всему, Парацельс считает более опасными, так как это наиболее «очевидный» симп-

---

<sup>63</sup> Sudhoff 1929, 180.

<sup>64</sup> Буквально «врачеватель ран».

<sup>65</sup> Sudhoff 1929, 166.

том чумы и сифилиса, — эти наиболее значимые для раннего Нового времени эпидемии он считает «сущностно» взаимосвязанными.<sup>66</sup> Выделения через «раны» швейцарец называет «неестественными».<sup>67</sup> Следует учесть, что в рассматриваемый период существовала медицинская проблема описания и объяснения эпидемий чумы, сопровождавшихся лихорадкой, но без появления бубонов и пустул.<sup>68</sup> В известном смысле Парацельс находит для нее решение: конструируемый им понятийный словарь позволяет описать чуму, вызванную «пятью причинами» (общими для всех болезней и действующими через один первоисток-«центр»), но протекающую без высыпаний, вздутий и нагноений на теле. При этом важно помнить, что, согласно швейцарцу, «истинный» врач должен в полной мере овладеть «обоими родами медицины».

Итак, суть альтернативного всей предшествующей медицинской традиции подхода Парацельса, изложенного в *Volumen medicinae Paramirum*, в том, чтобы связать и эпидемии, и все другие болезни с пятью сущностями или субстанциями (*entia*), а именно: астральной (*ens astrale* или *astrorum*), природной (*ens naturale*), ядовитой (*ens venenale* или *veneni*),<sup>69</sup> духовной (*ens spirituale* или *spiritalis*) и божественной (*ens deale* или *dei*). Он определяет *ens* как «первоисток или вещь, которая имеет силу властвовать над телом» (*ens*

---

<sup>66</sup> Так, например, в предисловии к трактату *Paragranum* 2.15 он упоминает собственное учение о превращении всех «хирургических болезней» (*Wundkranckheiten*) во «французскую болезнь» (*Frantzosen*), то есть сифилис, описываемый им как чрезвычайно опасное и явно эпидемическое заболевание (Weeks 2008, 86). О сифилисе как главной эпидемической проблеме эпохи пишет, например, Pagel 1984, 24.

<sup>67</sup> Sudhoff 1929, 166.

<sup>68</sup> Cohn 2010, 39–76. О том, что лихорадку во время эпидемий (то есть быстрого распространения заболевания и высокой смертности) нужно всегда считать чумной и начинать лечить ее, не дожидаясь появления бубонов и пустул, писал в «Совете, как противостоять чуме» Фичино, см. Гурьянов 2023. Nutton (1990, 224) отмечает, что в медицинской литературе XVI в. обсуждался и противоположный вопрос: может ли чума протекать вовсе без лихорадки. Очевидно, что теория Парацельса (в отличие, например, от теории Фичино) позволяет описывать и такие случаи.

<sup>69</sup> Уикс (Weeks 1997, 64, Weeks 2008, 14, п. 14) упорно предлагает читать *ens venale*, что может сбить с толку, так как буквальный перевод этого выражения — «продажная сущность»; хотя по ряду параллельных мест очевидно, что исследователь понимает, что речь идет о ядовитом начале. В любом случае у Парацельса это производное слово от лат. *venenum* в значении «яд», «отрава».

ist ein ursprung oder ein ding, welchs gewalt hat den leib zu regiren).<sup>70</sup> Из других фрагментов трактата становится понятно, что «тело» в данном случае метонимически обозначает человека в целом. А антропология швейцарца предполагает вполне привычное деление на тело (плоть), дух и душу. Ведь, по словам Парацельса, первые три *entia* «служат телу» (*dienen auf den leib*), а последние две — «духу» (*geist*).<sup>71</sup> В свете данного выше определения сущности «служение» здесь не следует понимать инструментально. Тело и дух описываются как смертные части конкретного человека, отличные от индивидуальной души, получаемой нами непосредственно от Бога и бессмертной. В первом трактате основной части *Volumen medicinae Paramirum*, посвященном астральной сущности, Парацельс пишет:

Должно же у тела быть что-то, что не поглощает его, но поддерживает его существование (*im wesen bleib*). Это именно та вещь (*ding*), о которой мы вам расскажем как о сущности (*ens*); она приходит с небес (*firmament*).<sup>72</sup>

Из этого фрагмента следует, что *ens astrale* не является причиной одних лишь болезней — ее влияние на человека может быть и благим. Дух же Парацельс определяет как то, что «рождается от наших мыслей без материи, находящейся в живом теле» (*das ist ein geist, das aus unsern gedanken geboren wird on materia im lebendigen leib*).<sup>73</sup> *Ens spirituale*, в свою очередь, объясняет действенность образов и воображения (в том числе в случаях заражения и

---

<sup>70</sup> Sudhoff 1929: 172. Полагаю, *ding* в данном случае — это аналог технического латинского термина *res*, который имел философский и медицинский узус уже в схоластической традиции. Если наблюдения Aronson, Ferner (2018, 213–215), которым, увы, не хватает ссылок на конкретные фрагменты текстов Парацельса, все же верны, то в *Volumen medicinae Paramirum* прослеживается характерная для ранненовременной науки тенденция редуцировать «категории», фиксирующие знание об общем, к понятиям, претендующим на адекватное представление знания о единичном. Те же *entia* у Парацельса называются «вещами» (*dingen*); они «привязаны» к телу и духу конкретных смертных людей — их нельзя считать универсалиями, трансценденталиями или предикабиями. Это объясняет и множество Парацельсовых классификаций, которые, с одной стороны, накладываются друг на друга, вступая в противоречия, а с другой — остаются как будто бы неполными. На русском языке мне известен единственный пример анализа этой ранненовременной тенденции на примере «философии» Лоренцо Валлы — см. Иванова, Соколов 2011, 108–121.

<sup>71</sup> Sudhoff 1929, 216.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 182.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 216.

колдовства), что позволяет исследователям проводить обоснованные параллели с неоплатоническими концепциями симпатической магии.<sup>74</sup> Хотя в *Volumen medicinae Paramirum* почти не уделяется внимания конкретным «средствам» лечения, исследователи давно обратили внимание, что именно полагание общей духовной сущности у двух «вещей» с теоретической точки зрения обосновывает важнейший для Парацельса принцип лечения «подобного подобным» (*similia similibus*).<sup>75</sup>

Необходимо пояснить, как с этой традиционной трехчастной антропологией соотносится упоминаемое выше понятие «центра» (*centrum*) и где именно следует локализовать сущности — например, *ens astrale*: в теле, в духе, в душе или же вне всех трех — на небе. Полагаю, в данном трактате Парацельс оперирует несколькими концепциями человека, которые накладываются друг на друга, и понятие «центра» отсылает к учению швейцарца об отношениях микро- и макрокосма. Следует согласиться с исследователями, утверждающими, что кратчайший путь к логике этого учения лежит через ключевое положение герметической философии: то, что внизу, соответствует тому, что наверху, то, что наверху, — тому, что внизу, и вместе они образуют чудесное единство.<sup>76</sup> Однако важно понять, как именно толкует эту многозначную формулу Парацельс, какие акценты он расставляет. Выше говорилось о гносеологических следствиях его учения, которые представлены в первом же прологе первой книги предисловия *Volumen medicinae Paramirum*: поскольку человек как микрокосм в соответствии с замыслом

---

<sup>74</sup> Newman 2020 подробно рассматривает этот механизм заражения на материале других произведений Парацельса, в которых, однако, сам термин *ens spirituale* не используется. Следует отметить, что при известном сходстве описываемых магических практик метафизика Парацельса принципиально отличается от неоплатонической отсутствием иерархии уровней мироздания: макрокосм и микрокосм находятся в отношениях аналогии, а не иерархии. Конечно, швейцарец пишет о «медиальных сущностях», с помощью которых одно воздействует на другое: к ним относятся дух, *Mysterium* и *Mysterium magnum*. Но он принципиальным образом избегает неоплатонических понятий Духа мира и Души мира (см. Kahn 2020, 83–84) — вероятно, не только из протестантского благочестия, но и потому, что с философской точки зрения они влекут за собой иерархически устроенную метафизику. Возможно, здесь есть переключка с социально-политическими идеалами Парацельса, предполагавшими радикальный эгалитаризм и борьбу со всевозможными привилегиями. Об этих идеалах, которые побудили швейцарского протестанта критиковать самого Лютера, упоминает Pagel 1984, 23, 40–44.

<sup>75</sup> Shackelford 2001, 75–78.

<sup>76</sup> Бычкова 2011, 4–6.

Творца «содержит в себе» все «части» макрокосма, он способен получить знание о любом природном явлении (например, о болезни) «изнутри» себя самого. Но и кажущееся обратным «движение»: познание микрокосма (невидимого для непосвященных) «с помощью» зримого макрокосма — частый методический прием Парацельса. В логике собственной системы швейцарца описываемые отношения не предполагают инструментального подчинения одного другому, поскольку «основание» познания, точка пересечения микро- и макрокосма, их общий «центр» всегда остается в непосредственном доступе у познающего. И поскольку достижение «начала» и «первоистока» требует еще и специальных усилий с его стороны, можно говорить, что познание осуществляется «изнутри» человека. Так, например, в *Paragranum* 2.47 Парацельс пишет о необходимости для врача-философа познать в человеке *Cauda Draconis* (созвездие Хвост Дракона) и *Aries* (созвездие Овна), то есть небесные конstellации, а также все прочие небесные «вещи», описываемые астрономами и астрологами.<sup>77</sup> Далее Парацельс пишет: «заметьте, что это одна вещь (*ding*) — верхние и внутренние светила, и по своим силам (*krefften*) они не разделены».<sup>78</sup> Пребывая в таком «двуплановом» существовании (без иерархии между микро- и макрокосмом), но в едином «центре», *entia* — в частности, астральная сущность — властвуют над человеком. Таким образом, указанную герметико-философскую формулу Парацельс понимает предельно буквально и в разных произведениях подробно показывает, какие «части» макрокосма должен уметь обнаружить в человеке подлинный врач-философ: не только элементы четырех стихий и *tria prima* — серу, ртуть и соль, — но также «тела» растений, животных и небесных светил.

Согласно швейцарцу, все «внешние» воздействия на человека, в частности, на его здоровье, возможны потому, что у их источника есть точное соответствие «внутри» человека. В медико-философском трактате *Paragranum* 2.50 Парацельс поясняет, что каждый человек «имеет в себе небо» и особым образом подвержен его воздействию:

Ибо вот что нужно понять: у нас, людей, есть некое небо (*ein Himmel*), и оно есть в каждом из нас как особое и неделимое на части (*unzerbrochen*), но пребывающее в нас всецело и в единстве; вот почему не у всех людей одинаковый ход<sup>79</sup>, не

<sup>77</sup> Weeks 2008, 174.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> *Lauff*; здесь и ниже Парацельс, по-видимому, намеренно сохраняет двусмысленность выражений «ход жизни» и «ход светил» (в других местах встречаются устойчивые словосочетания *lauff des Himmels*, *cursus coelestes* и *cursus astrorum*), поскольку

у всех одинаковая кончина (sterben), смерть (todt) или болезнь. Ибо каждое небо должны иметь свое особое влияние (dann jeder Himmel muß sein Wirkung haben). [Ведь] если бы небо было одно, то и ход (lauff) был бы один, и если бы люди были одинаковы (ein Mensch), то и небеса [в них] одинаковы, так что все люди всегда должны были бы быть одинаково здоровы и одинаково больны.<sup>80</sup> Но этого не происходит; вместо этого [однообразие] дробится во время небесного рождения (in der zeit des Himmels geburt). Ведь у ребенка, зачатого в определенный момент, есть свое собственное небо. Если бы все дети рождались в один и тот же момент, то [во всех них] было бы одно и то же небо, а значит, и один и тот же ход (lauff), как я уже объяснял выше.<sup>81</sup>

Хотя не стоит приписывать теориям Парацельса превосходной степени связности, однако некоторые его ключевые положения все же можно попробовать описать с помощью параконсистентной логики, допускающей субконтрарные противоречия: конъюнкцию  $S = Q$  и  $S = P$ , хотя  $Q \neq P$ .<sup>82</sup> «Индивидуальное» небо в человеке отличается от неба макрокосма (они *не тождественны*), однако то, что в каждом из них «действует», становясь причиной как болезней, так и благ, — является *одной и той же* астральной сущностью. Эта одна «вещь», ее «силы» не разделены, но действуют двояким образом.<sup>83</sup> Важную роль в пояснении этой концепции играет аналогия с циркулем, проводящим несколько окружностей, сохраняя их центр в одной и той же точке (возможно этот образ был почерпнут швейцарцем из трудов Николая Кузанского).<sup>84</sup> Используя схожую логику, Парацельс присваивает и переопределяет понятия «лихорадки» и «чумы» во втором прологе первой книги предисловий *Volumen medicinae Paramirum*: «лихорадка (febris) и чума (pestilenz) имеют единый первоисток (ursprung), который влияет двояким

---

первый, наблюдаемый явно, зависит от второго, который в каждом человеке скрыт и открывается лишь подлинному врачу-философу.

<sup>80</sup> Парацельс подтверждает ранее высказанный тезис аргументом от обратного.

<sup>81</sup> Weeks 2008, 184.

<sup>82</sup> Лурье, Митренина 2020, 77–78.

<sup>83</sup> О сложностях с концептуализацией понятия силы у Парацельса см. Weeks 2008, 27–29. В целом, можно согласиться, что апелляции к этому понятию для швейцарца — это лишь *один из многих способов* указать на динамическое проявление «сущности» «вещи». При этом мир в целом устроен так, что одна «вещь» может преобразовываться в другую (поскольку «латентно» уже содержит ее в себе), в чем находит свое метафизическое основание алхимия — один из столпов «подлинного» мироздания врача-философа.

<sup>84</sup> *Paragranum* 2.50–51 (Weeks 2008, 184–187).

образом».<sup>85</sup> В свете выделения двух родов медицины это надо понимать так: хотя «видимые» проявления болезни различны и лечатся по-разному, они суть «действия» одной и той же «сущности» (и никакого «бездеятельного» ее существования Парацельс не описывает). Первоисток болезни проявляет себя или в лихорадке, или в чуме, или в обоих сразу. Но та же самая сущность может быть и истоком «благ». В духе подобной параконсистентной логики в восьмой главе первого трактата, посвященного астральной сущности, швейцарец пишет:

Астральную же сущность следует понимать таким образом. Небесные светила (*astra*) имеют свою природу (*natur*) и свои разнообразные свойства (*eigenschaft*), подобно тому как их имеют живущие на земле люди. Оные светила изменяются сами в себе (*haben ir verenderung in inen*), становясь то лучше, то хуже, то слаще, то кислее, то приятнее, то горче.<sup>86</sup> Если они пребывают в свойственном себе благе (*in ir güte sind*), то от них не исходит ничего дурного (*böses*), но, пребывая во зле (*in der bös*), они становятся вредоносными (*bosheit*). Теперь обратите внимание, что они окружают весь мир, как скорлупа — яйцо.<sup>87</sup> Эта скорлупа пронизана для воздуха (*luft*), и первоначально он проходит через нее, а потом движется к центру мира (*centrum der welt*).<sup>88</sup> Также заметьте, что те светила, которые становятся ядовитыми, пятнают воздух (*luft*) своим ядом (*gift*). А куда яд попадает, на том месте и возникают соответствующие болезни, согласно свойству (*eigenschaft*) оного светила (*sterns*). Ведь оно не может отравить весь воздух мира, а только часть в меру своей силы (*sterke*). Так же дело обстоит и с благом светил. А астральной сущностью (*ens astrale*) называется запах, дым и испарина, исходящие от светил и смешанные с воздухом, на что указывает их ход (*cursus astrorum*),<sup>89</sup> потому что именно от небесных светил исходит холод, тепло, сухость, влага и тому подобное, как о том свидетельствуют их свойства. И здесь следует вам заметить, что созвездия (*gestirn*) ничего ни к чему не склоняют, а отравляют своим дымом М.,<sup>90</sup> из-за чего и мы становимся отравленными и ослабленными

<sup>85</sup> Sudhoff 1929, 166.

<sup>86</sup> Характеристика через вкус играет важную роль в алхимии Парацельса, см. Weeks 1997, 66.

<sup>87</sup> Аналогия с яйцом часто используется Парацельсом для объяснения его учение об отношениях микро- и макрокосма и принципов алхимии, см., например, *Paragranum* 2.30–31, 45–46 (Weeks 2008, 132–134, 170–172).

<sup>88</sup> Ср. со вторым прологом первой книги предисловий к трактату в приложении.

<sup>89</sup> Вероятно, речь о наблюдаемых хвостах комет.

<sup>90</sup> Зудгоф обосновано полагает, что здесь имеется в виду *Mysterium* (Sudhoff 1929, 184). Pagel (1982, 89–95, 140–141, 227–229, 319–322, 337–338) детально анализирует это понятие, считая его важнейшим концептом в учении Парацельса о первоматерии

⟨...⟩ Астральной сущностью (*ens astrale*) называется то, что меняет наше тело к лучшему или к худшему (*zum guten oder bösen*) таким вот способом.<sup>91</sup>

Слова о яде, исходящем от небесных светил и «провоцирующем» болезни на определенных «местах», безусловно, вызывает ассоциации с достаточно традиционными для данного периода теориями эпидемий: например, с концепцией Фичино из «Совета, как противостоять чуме».<sup>92</sup> Ведь в том же трактате, посвященном астральной сущности, Парацельс пишет: «Яд — источник (*anfang*) всех болезней, и все болезни вызываются ядом, будь то болезни тела или раны, без всякого исключения».<sup>93</sup> Он утверждает, что яды происходят от пяти природных металлов и минералов: арсеника (*arsenico*), солей (*sale*), ртути (*mercurio*), реальгара (*realgar*) и серы (*schwefel*).<sup>94</sup> Не существует однозначного соответствия между типом яда и болезнью: тот же арсеник, по его словам, вызывает более сотни разных болезней. Согласно швейцарцу, в звездах содержится больше ядов, чем встречается на земле (в перспективе это позволяет обосновать появление новых заболеваний). Тип болезни и ее «локализация» в организме зависят от ядовитых «первоисточков», которые ее вызывают. Разные астральные сущности (*entia astralia*) «соответствуют» разным болезням: ртуть, например, поражает голову, реальгар — кровь, соли — скелет и кровеносные сосуды, арсеник вызывает жажду и опухоли, а сера — отеки и лихорадку.<sup>95</sup> Таким образом, это очередной случай апроприации и переопределения конвенциональных медицинских представлений, поскольку никто до Парацельса не предлагал философских оснований для учения о действии астрального яда «изнутри» тела, строго отрицая возможность его проникновения через поры кожи и другие естественные проходы тела.

Полагаю, что описанные Парацельсом *entia* можно понимать как субстантивированные виды причин, которые гипостазируются «в теле» микро- или макрокосма, когда с ними происходят какие-то «наблюдаемые» изменения. В каждом случае болезни они могут действовать одновременно, и задача «хорошего» врача — уметь отличить одну от другой. Это, однако, не означает, что самый ученый медик может своим «искусством» коренным образом им

---

(*materia prima*). Критическую оценку интерпретации Пагеля см. Weeks 2008, 26–27, 89, n. 1, 106, n. b, 219, n. 1, 228 n. b.

<sup>91</sup> Sudhoff 1929, 184.

<sup>92</sup> См. Гурьянов 2021, Гурьянов 2023, Гурьянов 2024.

<sup>93</sup> Sudhoff 1929, 185.

<sup>94</sup> И арсеник, и реальгар — это соли мышьяка, встречающиеся в природе. Синонимом *arsenico* у Парацельса является *opperment*, а синонимом *schwefel* — *bittern*.

<sup>95</sup> Sudhoff 1929, 187.

противодействовать, что особенно очевидно, когда Парацельс пишет об астральной и божественной сущностях. Многочисленные рассуждения о последней призваны поддержать в медицинском контексте риторику протестантского благочестия:

Вы знаете, что всё здоровье и всякая болезнь исходит от Бога и ничего из этого — от человека, а людские болезни вы должны делить на два вида: естественные (in natürlichen) и данные в наказание (in flagellum). Естественные — это первая, вторая, третья и четвертая сущность (ens), данные в наказание — пятая. Вы должны понять, что Бог назначил нам наказание (straf), дал пример, который показывает нам в наших болезнях так, чтобы мы увидели, что все наши специализации (fach) — ничто, и что мы ни в чем не проникли в суть дела и не знаем истины, но во всем мы тщеславны, а наши способности и знания — ничто. Но чтобы мы могли достичь основания и показать его вам, знайте, что Бог дает здоровье и болезни и лекарства от наших болезней.<sup>96</sup>

В русле таких рассуждений иногда с использованием понятия божественной сущности, иногда без Парацельс обосновывает представление об эпидемии чумы как о «Божьей каре», чего вовсе не было в соответствующей теории Фичино, влияние натурфилософии которого на швейцарца является общепризнанным после исследований Пагеля.<sup>97</sup> Исследователи отмечают и его «медицинскую» интерпретацию учения о первородном грехе: поскольку человек пребывает в «падшем» состоянии, постольку он способен заражать «греховным воображением» весь макрокосм.<sup>98</sup> Хотя риторические возможности представить божественную «причину» чумы в качестве основной для «благочестивого протестанта» очень велики, я все же полагаю, что для Парацельса это лишь одна из оптик для рассмотрения недуга (которой, разумеется, пренебрегают критикуемые им врачи).

Таким образом, исчерпывающее описание теории эпидемий чумы Парацельса в том виде, в каком она сформулирована в разных его трактатах, остается пока что перспективной целью для дальнейших исследований. Ясно, что теория излагается в них по-разному и в *Volumen medicinae Paramirum* содержится лишь одна из версий. Дискуссии вокруг точной датировки данного произведения все же не позволяют с уверенностью называть ее самой ранней. Остается открытым вопрос о возможности конвертировать эти версии одной теории друг в друга или же показать, что это разные теории, которые с применением меняющегося концептуального аппарата решают одни и те

<sup>96</sup> Sudhoff 1929, 226.

<sup>97</sup> Pagel 1982, 172–181.

<sup>98</sup> См. Hedesan 2018, 95–96.

же или, напротив, разные медико-философские проблемы. Отдельный интерес вызывает анализ причин отказа Парацельса от одних понятий в пользу других (например, отказ от учения о пяти *entia* всех болезней). Лейтмотивом большинства медико-философских произведений швейцарца остается яростная полемика со всей предшествующей медицинской традицией на фоне интенсивной апроприации и переопределения в своей философской «системе координат» некоторых ключевых ее понятий. При всем при том учение Парацельса об отношениях микро- и макрокосма, которое может быть описано с применением инструментария параконсистентной логики, со времен монографии Пагеля остается наиболее перспективным кандидатом на роль общей концептуальной рамки для исследования эпидемиологических идей швейцарца в их исторической динамике.

Приложение  
**ПРЕДИВНОЕ МЕДИЦИНСКОЕ СОЧИНЕНИЕ О ВРАЧЕБНОМ ИСКУССТВЕ**  
**ПЕРВАЯ КНИЖИЦА ПРОЛОГОВ**

Часть 1, Пролог первый<sup>99</sup>

Ты должен знать, что все болезни лечатся пятью способами, и мы начинаем нашу медицину с лечения (*heilung*), а не с причин (*ursachen*), потому что лечение и обнаруживает для нас причину. На этом основано наше утверждение<sup>100</sup>, что существует пять видов лечения. Это значит, что существует пять видов медицины, пять видов искусства, пять факультетов (*faculteten*)<sup>101</sup> и пять

---

<sup>99</sup> Перевод выполнен по изданию Sudhoff 1929, 165–172. Десять прологов к трактату собраны в две книги: по 4 и 6 частей соответственно. Нумерация частей (*numerus*) в этих двух книгах сквозная. Weeks 2008, 2, п. 1 утверждает, что издание Зудгофа не соответствует современным стандартам, предъявляемым к критическому изданию. Беглое сравнение издания Зудгофа с изданием Хузера 1589 г. действительно показывает, что в первом случае издатель частично «нормализовал» вернакулярный немецкий язык XVI в., сделав его заметно ближе к языковой норме XIX в. Тем не менее для задач исследования медико-философской мысли Парацельса, а не его места в широко понимаемой истории становления немецкого языка, использование издания Зудгофа, по-видимому, пока остается предпочтительным: прежде всего потому, что в нем (Sudhoff 1929, 402) приведены «варианты» текста *Volumen medicinae Paramirum* из страсбургского editio princeps 1575 г., из издания Хузера 1589 г. и из йенского издания историка медицины Иоганна Даниэля Ахелиса 1928 г. В совокупности они дают более удовлетворительное понимание смысла написанного, чем каждое из них по отдельности. В скобках приводится текст именно по изданию Зудгофа. Английский перевод Leidecker 1949, к сожалению, был нам недоступен.

<sup>100</sup> *argument*; основная мысль или главный тезис. Эту семантику подтверждает использование того же слова в предисловии к трактату *Paragranum* 2.5 (Weeks 2008, 62), который по многим темам близок *Volumen medicinae Paramirum*.

<sup>101</sup> Парацельс явно обыгрывает семантику лат. *facultas*, подразумевая, что вернакулярное слово *facultet* означает не только «факультет» или «медицинскую школу» (о чем речь у него пойдет ниже) в институциональном смысле, но и «искусство» в смысле умения лечить. Использование глагола *erfunden* (находить, открывать) в следующем предложении, по-видимому, указывает, что перед читателем разворачивается нечто похожее на мысленное «учреждение» идеального медицинского «университета», вобравшего в себя в качестве пяти «факультетов» знания и умения всей предшествующей медицинской традиции. Возможно, релевантным контекстом для этого образа является широко известное обещание Лютера позволить врачам самим реформировать факультеты медицины, отсылки к которому исследователи видят в других произведениях Парацельса (см. Weeks 2008, 39,

видов врачей. Каждый из этих пяти [видов медицины] представляет собой полноценный факультет медицины, способный лечить все болезни. И так как в пяти способах лечения, как указано выше, обретаются пять медицинских факультетов (*fünferlei faculteten der arznei erfunden*), то каждый должен для себя самого (*für sich selbs*) получить степень (*gradum*) признанного, полноценного и искусного врача, чтобы лечить всякий случай, болезнь и недуг в обоих родах медицины<sup>102</sup> в качестве всезнающего врача, обладающего степенью пяти медицинских факультетов. И кто на каком факультете пожелает изучить соответствующий вид медицины в достаточной степени и получить степень<sup>103</sup>, чтобы быть признанным как тот, кто станет этим пользоваться (занимаясь внимательным наблюдением за своей душой и телом больного), тот там и должен усердствовать, чтобы стать сведущим человеком (*wolergrünter*) в своем искусстве (*facultet*), и узнавать (*erfaren*), более обращаясь к себе самому, чем к больному, — и это основание (*grunt*) полагать внутри себя, а не в предмете (*subiectum*), который ничего не проясняя (*blint*) лежит перед ним, и он не должен метаться от одного к другому и колебаться внутри себя — как люди несведущие (*unergrüntnen*)<sup>104</sup>, — самого себя вводя в сомнение.<sup>105</sup> Ибо

---

п. 33, 91, п. 2). Заметен пафос «переворачивания» привычной институциональной логики: не медицинский факультет «создает» врача, а «умение лечить все болезни» (*alle krankheiten zu heilen*) «создает» факультеты. Похожее рассуждение можно обнаружить в предисловии к его трактату *Paragranum* 2.15, где вместо *heilung* использовано слово *gesundtmachen* (см. Weeks 2008, 86). Построение медицинского знания не от причин, а от результатов (т.е. от лечения, показавшего свою эффективность и достигшего цели) само по себе бросает вызов схоластической эпистемологии.

<sup>102</sup> *in beiden arzneien*; имеются в виду медицина внутренних болезней и хирургия, о которых речь пойдет ниже в связи с двумя родами врачей.

<sup>103</sup> Языковая игра, построенная на двойном смысле слов *facultet* и *gradum*. Буквально сказано: «И кто в каком искусстве/на каком факультете пожелает изучить, узнать и изведать степень и быть признанным как тот, кто ею станет пользоваться...» (*und in welcher facultet einer den gradum lernen, erfaren, erkunden und be wert wil haben, als einer der sich des gebrauchen wil*).

<sup>104</sup> Обыгрывание слов *wolergrünter*, *grunt* и *unergrüntnen*.

<sup>105</sup> В этом витиеватом предложении сформулировано фундаментальное положение гносеологии Парацельса, на которой строится все его медико-философское учение. Поскольку человек как микрокосм в соответствии с замыслом Творца «содержит в себе» все части макрокосма, он способен получить знание о любом природном явлении (например, о болезни) «изнутри» себя самого. Для этого ему не требуется обращаться к каким-то «внешним» рациональным построениям, например, к схоластическим моделям рассуждения. Призыв к врачу не полагать основные знания, если переводить буквально, — в «субъекте, который слепо перед ним

каждый факультет сам по себе (*für sich selbs*) является достаточной теорией, практикой и физикой<sup>106</sup> — достаточной для познания причин болезней и в равной степени для их лечения. Этим мы закончим начало нашего первого медицинского пролога и введения.

### Часть 2, Пролог второй

Поскольку ранее мы указали, что существует пять факультетов медицины, и каждый факультет есть и может быть без другого, и каждый факультет является полноценным врачом в обоих родах медицины, лечащим от всех болезней, — следует отметить, что мы не утверждаем вследствие этого, будто существует пять способов лечения пяти причин всех болезней, но мы описываем пять способов лечения, поскольку каждый из них подходит для всех причин болезней, и вот каким образом. Прежде всего, если ты хочешь быть врачом, помни, что бывает два рода врачей: врач по внутренним болезням (*leibarzt*) и хирург (*wuntarzt*).<sup>107</sup> Причины этого вовсе не в том, что существуют два первоисточка [болезни] (*ursprung*), а в том, что каждая причина [болезни] (*ursach*) двойственна сама по себе. Ведь лихорадка (*febris*) и чума (*pestilenz*) имеют единый первоисток (*ursprung*), который влияет двояким образом.<sup>108</sup> С одной стороны, он вызывает гниение внутри тела (*in die feule der inwendigen*), то есть лихорадку, что относится к ведению врача по внутренним болезням; с другой стороны, вызывает чуму, то есть влияет на

---

лежит» (*das subiectum, das blint vor im ligt*), — это узнаваемая отсылка к *Canon* 1.1 Авиценны.

<sup>106</sup> *physic*; вероятно, здесь это не указание на какую-либо область знания, а составная часть риторической фигуры избыточного перечисления, подчеркивающей «самодостаточность» факультетов. В следующем прологе однокоренное слово *physico* будет использоваться для обозначения врача, занимающегося внутренними болезнями; однако без парного упоминания хирургии *physic* едва ли можно считать обозначением данного «рода медицины». Weeks 2008, 8 отмечает, что *physica* как один из четырех столпов «медицинской теории» (наряду с философией, астрономией и алхимией) появляется в комментариях Парацельса на «Афоризмы» Гиппократов. Однако не вполне ясно, имеется ли в виду в комментарии тот же раздел знания, который в более позднем трактате *Paragranum* будет назван «четвертым столпом медицины» — *proprietas*.

<sup>107</sup> Буквально «врач ран».

<sup>108</sup> Здесь Парацельс, по-видимому, обыгрывает образ потока, разделяющегося надвое.

центр.<sup>109</sup> Благодаря такому указанию умеете распознать основание (*grunt*) действий обоих родов врачей. Любая болезнь, которая от центра стремится к периферии относится к ведению врача по внутренним болезням (*physico*), но та, что проникает от периферии к центру, относится к ведению хирурга (*chirurgico*). Равным образом обратите внимание: то, что стремится к выделениям (*emunctorien*) в соответствии с предписаниями природы — все это [область] внутренних болезней, то же, что стремится к неестественному выведению из тела (*emunctoria*)<sup>110</sup>, — все это [область] хирургии. Ведь в самом деле видимые места (*stetten*) болезни, — это раны; а то, что невидимо, находится внутри тела (*des leibs*). Соответственно различаются и роды врачей. Однако заслуживает большего внимания, как принято действовать в школах (*secten*) врачей.<sup>111</sup> Хотя они и делятся по образу действий<sup>112</sup>, но школ пять и лечат они пятью способами; пять также и причин первоисточка всех болезней, однако на них на все есть лишь одна школа, то есть каждая школа или к какой бы школе кто ни принадлежал — все должны знать все пять первоисточков (*ursprung*).<sup>113</sup> Хотя по способам лечения существует пять школ, с точки зрения

---

<sup>109</sup> *centrum*; средоточие того, что делает человека микрокосмом. Поэтому подлинные начала всех болезней в человеке находятся именно там, см. Weeks 2008, 652, п. а. Не вполне ясно, что имеет в виду Парацельс под движением от центра (букв. «вширь», *in die weite*) и к центру. Ведь он был принципиальным противником как теории миазмов, так и тех версий теории контагия, которые объясняли заболевание через указание на некоторый «материальный» возбудитель, проникающий в тело через естественные проходы, включая поры (см. трактат *Paragranum* 2.51–52, Weeks 2008, 186–188). До Парацельса предпринимались попытки описать более масштабные и более локальные вспышки заболевания чумой как различающиеся по причинам — например, Фичино (см. Гурьянов 2023, 238–239). Однако швейцарец, напротив, предлагает более универалистскую теорию: все случаи чумы, включая и «индивидуальное» заражение одним человеком другого (в том числе через действие воображения или магический ритуал), опосредованы воздействием именно на «центр», через который микрокосм связан с макрокосмом. Чаще всего *centrum* определяется им как *ursprung* (первоисток) и *anfang* (начало), ср. *Paragranum* 2.51 (Weeks 2008, 186).

<sup>110</sup> *unnatürlichen emunctoria*; имеется в виду содержание бубонов и пустул в привычной нам клинической картине чумы.

<sup>111</sup> Этому будет полностью посвящен следующий пролог первой книги.

<sup>112</sup> На хирургов и врачей по внутренним болезням.

<sup>113</sup> В различении *ursachen* (причин) и *ursprung* (первоисточков, источников) болезней Парацельс, с привычной нам точки зрения, не очень последователен. Вероятно, для него самого это синонимы. Понятие причины, восходящее к Аристотелевой эпистемологии, оставалось основополагающим для разных конкурирующих парадигм

понимания и знания причин — только одна. Этим мы хотим закончить обсуждение двух родов врачей.

### Вторая книга прологов [...]

#### Часть 6, Пролог второй

Так как мы представляем вам это сочинение в виде парентез<sup>14</sup>, в которых изложены все принципы (*grünt*) медицины — в том числе принципы Авиценны, Разиса, Аверроэса, Гиппократы и Галена, — вы должны постичь, как с позиции знания внутренних болезней, так и хирургии, что в этом сочинении заключена вся теория и вся практика, позволяющие распознать все болезни и соответствующие им виды медицины; и мы хотим дать ему такое краткое изложение. В этом сочинении в виде парентез (*parenthesis*) пять трактатов, и предмет (*subject*) каждого из трактатов — сущность (*ens*). Поэтому легко заметить, что существует пять сущностей (*entia*), которые создают и порождают все болезни. Пять сущностей (*entia*) означают пять первоисточков (*ursprung*), что нужно понимать так: существует пять первоисточков болезней, из которых каждый первоисток должен быть способен породить все болезни, чтобы дать столько же, сколько болезней было, есть и будет в мире.<sup>15</sup> По по-

---

науки раннего Нового времени (прежде всего, схоластической и неоплатонической). *Ursach* и *ursprung* во многих контекстах у Парацельса синонимичны *ens* и *ding*. По-видимому, он принципиально избегает родовидовых определений; вместо этого его определения часто выглядят как отождествление нескольких слов, указывающих на одну «вещь» (как если бы он составлял полиязычный словарь).

<sup>14</sup> *Aber wie wir euch anzeigen den parenthesin*. В первом прологе второй книги прологов Парацельс пишет, что хочет изложить в виде парентез (то есть несвязного повествования) только предисловие (*vorred*). Однако в этом случае неясно, в каком смысле он говорит в данном прологе буквально следующее: «эта парентеза содержит пять трактатов...» (*diser parenthesis hat fünf tractat*). Полагаю, такими риторическими средствами Парацельс утверждает принцип аналогии в устройстве предисловия и основной части произведения: как микрокосм содержит в себе все то же самое, что и макрокосм, так и предисловие излагает все то же самое, что говорится в каждом из пяти трактатов.

<sup>15</sup> В других произведениях Парацельс специально обсуждает вопросы появления новых болезней, в частности через «трансформацию» уже известных заболеваний. Так, например, в предисловии к трактату *Paragranum* 2.15 он упоминает собственное учение о превращении всех «хирургических болезней» (*Wundkranckheiten*) во «французскую болезнь» (*Frantzosen*), то есть сифилис, описываемый им как чрезвычайно опасное и явно эпидемическое заболевание (см. Weeks 2008, 86). Наличие

воду этих сущностей (*entia*) вам, врачам, следует иметь в виду, что не все болезни происходят от одной сущности (*ens*) или от одного принципа, но есть пять частей (*stück*), то есть пять сущностей (*entia*), и от каждой из них происходят все будущие болезни. Поясним это на примере. Возьмите такую болезнь, как чума (*pestilenz*). Теперь вопрос: откуда она берется? Вы даете мне ответ: из нарушения природы (*aus zerbrechung der natur*). В этом случае вы говорите как представители естественной школы медицины (*als die naturales*); но астроном говорит, что чума происходит только от хода неба. Кто же прав? Поэтому я говорю, что вы оба правы: от природы происходит что-то одно, от светил (*astris*) — что-то другое, и от трех других частей (*stück*) — еще что-то. Потому что природа (*natura*) — это сущность (*ens*), светило (*astrum*) — тоже сущность (*ens*). Поэтому ты должен знать, что есть пять видов чумы (*pestilenz*), которые различаются не своей природой, сущностью, формой или обликом (*natur, wesen, form oder gestalt*), но своим происхождением, то есть тем, где они рождаются, а проявляться эти виды чумы могут как угодно.<sup>116</sup> Таким образом, мы говорим, что наше тело подвластно пяти сущностям (*entibus*) и что каждой сущности (*ens*) подчинены все болезни и вместе с ними каждая имеет власть над нашим телом. Стало быть, есть пять видов водянки (*wassersucht*)<sup>117</sup>, пять видов желтухи (*gelbsucht*), пять видов лихорадки (*feber*), пять видов рака, а также всех других болезней.<sup>118</sup>

---

внешних проявлений, «ран», а также эпидемический характер сближают в восприятии Парацельса чуму и сифилис, что позволяет искать от них общие лекарства, см. *Ibid.*, 132, п. а. Более глубинные теоретические основания сближения этих болезней, возможно, следует искать в учениях Фракасторо о действии на расстоянии и «астральном» происхождении сифилиса, см. Nutton 1990, 200–201.

<sup>116</sup> *wie sie wollen*; буквально «как они хотят». Об изменчивости и обманчивости «клинической картины» чумы писал уже Фичино в XV в., см. Гурьянов 2023, 240, 243–247. О том, что чума может манифестировать и протекать с разными симптомами (в том числе без бубонов и пустул, с которыми эта болезнь ассоциируется в массовом сознании), и о том, что с известными оговорками о других основаниях нозологии заболеваний это было подмечено врачами уже в раннее Новое время см. Sohn 2010, 39–76.

<sup>117</sup> Следует помнить, что эти обозначения болезней не совпадают с современной нозологией заболеваний. О том, что именно во времена Парацельса подразумевалось под *wassersucht*, см. примечания Weeks 2008, 344–345, 547.

<sup>118</sup> Автор благодарит П. В. Соколова и М. Д. Коноваленко за чрезвычайно продуктивное обсуждение вопросов перевода с vernakulären немецкого языка.

## БИБЛИОГРАФИЯ/REFERENCES

- Афонасин, Е.В., Афонасина А.С. (2017) *ΙΑΤΡΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Очерки истории античной медицины*. Санкт-Петербург.
- Блох, А.И. (2018) “Концепция контагиозности — движитель развития эпидемиологии?” *Фундаментальная и клиническая медицина* 3.1, 72–76.
- Быков, К.М., ред. (1954) Джироламо Фракасторо. *О контагии, контагиозных болезнях и лечении. В трех книгах*. Москва.
- Бычкова, У.С. (2011) “Учение Парацельса о микро- и макрокосме,” *Идеи и идеалы* 4.2, 3–9.
- Гурьянов, И.Г. (2021) “Платоническая традиция и теория эпидемий в раннее Новое время,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15.2, 745–771.
- Гурьянов, И.Г. (2023) “Традиция и эпистемические инновации в понимании эпидемии чумы в медико-философских трактатах Марсилио Фичино,” *Платоновские исследования* 18.1, 222–255.
- Гурьянов, И.Г. (2024) “Хирургия и эпидемии: осмысление инвазивных методов в «Совете, как противостоять чуме» Марсилио Фичино,” *Платоновские исследования* 20.1, 251–282.
- Иванова, Ю.В., Соколов П.В. (2011) *Кроме Декарта: размышления о методе в интеллектуальной культуре Европы раннего Нового времени. Гуманитарные дисциплины*. Москва.
- Каримов, У.И., Булгаков П.Г., ред. (1981<sup>2</sup>) Абу Али Ибн Сина (Авиценна). *Канон врачебной науки*. Пер. с арабского М. А. Салье, Ю. Н. Завадовского, У. И. Каримова. Книги 1–5 в 6 томах. Ташкент. Т. 1.
- Лурье, В., Митренина, О. (2020) “Непрямые значения в естественном языке и неконсистентные логики,” *Логико-философские штудии* 18.2, 71–111.
- Aronson, J.K., Ferner, R.E. (2018) “It does all depend on the dose. Understanding beneficial and adverse drug effects since 1864: Clinical and experimental attitudes to the Law of Mass Action and concentration–effect curves,” in O. P. Grell, A. Cunningham and J. Arrizabalaga, eds. *“It All Depends on the Dose”: Poisons and Medicines in European History*. Routledge, 210–239.
- Castiglioni, A. (1950) “Gerolamo Fracastoro e la dottrina del *contagium vivum*,” *Gesnerus* 8, 54–65.
- Cohn, S.K. (2010) *Cultures of Plague: Medical Thinking at the End of the Renaissance*. Oxford University Press.
- Coucke, G. (2016) “From Abstinence to Promiscuity: Men, Beasts and Eunuchs in the Expositio Problematum of Pietro d'Abano,” in P. De Leemans and M.J.F.M. Hoenen, eds. *Between Text and Tradition. Pietro d'Abano and the Reception of Pseudo-Aristotle's Problemata Physica in the Middle Ages*. Leuven University Press, 81–118.
- Crisciani, Ch. (2024) “Medicine and Religiosity: Exchanges and Interactions,” *Medicina nei secoli: Journal of history of medicine and medical humanities* 36.1, 9–26.
- Forster, M. (1614) *Tartarus Hypochondriorum* [...]. Gera: Jacob Apel.

- Gunnøe, Ch. D. (2019) "Paracelsus, the Plague, and *De Pestilente*," *Early Science and Medicine* 24, 504–526.
- Hankinson, R.J. (2003) "Causation in Galen," J. Barnes, J. Jouanna, eds. *Galien et la philosophie*. Geneve, 31–72.
- Hedesan, G.D. (2018) "Alchemy, Potency, Imagination: Paracelsus's Theories of Poison," in O. P. Gell, A. Cunningham, J. Arrizabalaga, eds. *"It All Depends on the Dorse": Poisons and Medicines in European History*. Routledge, 81–102.
- Kahn, D. (2020) "*De Pestilente* and Paracelsian Cosmology," *Daphnis* 48. 1–2, 65–86.
- Kahn, D. (2022) "The *Philosophia ad Athenienses* in the Light of Genuine Paracelsian Cosmology," in Id., H. Hirai, eds. *Pseudo-Paracelsus. Forgery and Early Modern Alchemy, Medicine and Natural Philosophy*. Brill, 27–60.
- Katinis, T. (2007) *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino: il Consilio contro la pestilenza*. Roma.
- King, H. (2001) "The Power of Paternity: The Father of Medicine Meets the Prince of Physicians," in D. Cantor, ed. *Reinventing Hippocrates*. Aldershot, 21–36.
- Leidecker, K.F., trans. (1949) Paracelsus. *Volumen Medicinæ Paramirum*. Supplement to the Bulletin of the History of Medicine, No. 11. Baltimore.
- Newman, W.R. (2020) "Bad Chemistry: Basilisks and Women in Paracelsus and pseudo-Paracelsus," *Ambix* 67.1, 30–46.
- Nutton, V. (1983) "The Seeds of Disease: an Explanation of Contagion and Infection from the Greeks to the Renaissance," *Medical History* 27.1, 1–34.
- Nutton, V. (1990) "The Reception of Fracastoro's Theory of Contagion. The Seed that Fell among Thorns," *OSIRIS* 6, 196–234.
- Pagel, W. (1982<sup>2</sup>) *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*. Basel; New York.
- Pagel, W., Rattansi, P. (1964) "Vesalius and Paracelsus," *Medical History* 8.4, 309–328.
- Rütten, T. (2001) "Hippocrates and the Construction of 'Progress' in Sixteenth- and Seventeenth-century Medicine," in D. Cantor, ed. *Reinventing Hippocrates*. Aldershot, 37–58.
- Shackelford, J. (2001) "The Chemical Hippocrates: Paracelsian and Hippocratic Theory in Petrus Severinus' Medical Philosophy," in D. Cantor, ed. *Reinventing Hippocrates*. Aldershot, 59–88.
- Siraisi, N. G. (1987) *Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*. Princeton.
- Sudhoff, K., ed. (1925) *Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus Sämtliche Werke. Bd. 9: "Paramirisches" und anderes Schriftwerk der Jahre 1531–1535 aus der Schweiz und Tirol*. München.
- Sudhoff, K., ed. (1929) *Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus Sämtliche Werke. Abt. 1: Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften. Bd. 9: Früheste Schriften ums Jahr 1520 verfaßt*. Berlin; München.

- Sudhoff, K., ed. (1933) *Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus Sämtliche Werke. Abt. 1: Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften. Bd. 14: Das Volumen primum der Philosophia magna. Spuria: Uechnete, von Johannes Huser größtenteils für echt gehaltene Schriften unter Hohenheims Namen*. Berlin; München.
- Weeks, A. (1997) *Paracelsus. Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation*. State University of New York Press.
- Weeks, A. (2008) *Paracelsus (Theophrastus Bombastus von Hohenheim 1493–1541). Essential Theoretical Writings*. Brill.

*References in Russian:*

- Afonasin, E.V., Afonasin A.S. (2017) *ΙΑΤΡΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Ocherki istorii antichnoy meditsiny*. Sankt-Peterburg.
- Blokh, A.I. (2018) "Kontseptsiya kontagioznosti — dvizhitel razvitiya epidemiologii?" *Fundamentalnaya i klinicheskaya meditsina* 3.1. 72–76.
- Bykov, K.M., ed. (1954) *Dzhirolamo Frakastoro. O kontagii, kontagioznykh boleznyakh i lechenii. V trekh knigakh*. Moskva.
- Bychkova, U.S. (2011) "Ucheniye Paratselsa o mikro- i makrokosme," *Idei i idealy* 4.2. 3–9.
- Guryanov, I.G. (2021) "Platonicheskaya traditsiya i teoriya epidemiy v ranneye Novoye vremya," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.2, 745–771.
- Guryanov, I.G. (2023) "Traditsiya i epistemicheskiye innovatsii v ponimanii epidemii chumy v mediko-filosofskikh traktatakh Marsilio Fichino," *Platonovskie issledovanoya [Platonic Investigations]* 18.1, 222–255.
- Guryanov, I.G. (2024) "Khirurgiya i epidemii: osmysleniye invazivnykh metodov v «Sovete, kak protivostoyat chume» Marsilio Fichino," *Platonovskie issledovanoya [Platonic Investigations]* 20.1, 251–282.
- Ivanova, Yu.V., Sokolov P.V. (2011) *Krome Dekarta: razmyshleniya o metode v intellektualnoy kulture Evropy rannego Novogo vremeni. Gumanitarnyye distsipliny*. Moskva.
- Lourié, B., Mitrenina O. (2020) "Nepryamyye znacheniya v estestvennom yazyke i nekonsistentnyye logiki," *Logiko-filosofskiye shtudii* 18.2, 71–111.
- Karimov, U.I., Bulgakov P.G., eds. (19812) *Abu Ali Ibn Sina (Avitsenna). Kanon vrachebnoy nauki*. Per. s arabskogo M. A. Salye, Yu. N. Zavadovskogo, U. I. Karimova. Knigi 1–5 v 6 tomakh. Tashkent. T. 1.

# ВАЛЬДГАУЕР И АНТИЧНЫЕ ФИЛОСОФЫ ЭРМИТАЖА<sup>1</sup>

Д. Ю. ДОРОФЕЕВ  
Санкт-Петербургский горный университет  
императрицы Екатерины II  
dorofeev61@mail.ru

---

DANIIL DOROFEEV  
Saint Petersburg Mining University  
WALDHAUER AND ERMITAGE'S ANCIENT PHILOSOPHERS

**ABSTRACT.** The article continues the author's research on the iconography of ancient philosophers. This time attention is drawn to the ancient philosophers of the main museum of Russia, the Hermitage. The author carefully and in detail talks about how his antique collection was formed during the 18th-19th centuries, dwelling on interesting and important pages in the history of the reception of ancient culture and art in Russia (especially highlighting in this regard the purchase of the collection of the Marquis Campana in 1861). Of central importance in this story is the personality of *Oscar Ferdinandovich Waldhauer* (1883-1935), one of the most important figures in Russian study of ancient art and museology throughout history, who largely determined the high level of presentation and research of the Hermitage's ancient collection. The author believes that this personality is still underestimated and seeks to emphasize his great role in the domestic and European study of ancient art, especially sculpture, in particular, portrait images of ancient philosophers. In the article, through reference to the key works of O.F. Waldhauer reveals the peculiarities of his understanding of the ancient portrait. The author explores in more detail the history, formation of the image, iconography, problems of attribution, stylistic features, analogues of the busts of *Socrates and Demosthenes*, together with the *headless statues of an unknown philosopher and a seated philosopher* that did not belong to them, but were artificially connected at the beginning of the 19th century (the separation of which was carried out just Waldhauer); *statues of a seated philosopher*; and *a bust of a Stoic philosopher, possibly Cleanthes*.

**KEYWORDS:** iconography of ancient philosophers, aesthetics of the image, Hermitage, Waldhauer O.F., ancient portrait, Socrates, Demosthenes, Cleanthes.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00687. The research is funded by Russian Science Foundation № 23-28-00687.

---

<sup>1</sup> Статья написана на основе выступления, представленного на посвященной 15-летнему юбилею журнала СХОЛН конференции 14 мая 2022 г.

## I.

В ведущих музеях мира, возьмем ли мы Лувр или Британский музей, Капитолийский музей в Риме или Метрополитен-Музей в Нью-Йорке, музеи Ватикана или Прадо в Мадриде, Уффици во Флоренции или Мюнхенскую старую Глиптотеку и Пинакотеку, собрание античных памятников является непременной составляющей их коллекции и, если позволительно так сказать, показателем качества, негласным условием вхождения в музейную мировую элиту. Эрмитаж в этом отношении не исключение. Именно эрмитажное собрание представляет самое большое, разнообразное и масштабное по своей значимости в России собрание памятников античного искусства. В этом отношении с Эрмитажем трудно сравниться, при всем к ним уважении, коллекциям других крупных российских музеев, включая такие как ГМИИ им. А.С. Пушкина и Государственный Исторический музей, не говоря уже о региональных, например, интереснейшем собрании древних памятников музея «Херсонес Таврический» или музее-заповеднике Фанагория.

В этой связи интересно как складывалась уникальная коллекция античных произведений искусства Эрмитажа и в первую очередь особо интересующая нас здесь ее пластическая, скульптурная составляющая.

Любопытно, что начало этой коллекции можно вести со времени, когда Эрмитажа собственно еще и не было, но был уже Санкт-Петербург, который Петр I стремился сделать по-настоящему европейским городом. В XVIII в. это предполагало в том числе и оформление его культурной топографии античными памятниками или их репликами, «антиками», как их еще называют. Поэтому Петр Великий уделял Античности большое внимание, и рецепция античного наследия в годы его правления отдельная большая тема в истории русской культуры (Позднеев 2022). Скульптурные антики, включая образы античных философов, рассматривались как знаковый для этой эпохи эстетический и просветительский маркер организации частного, городского и личного образа, как важнейший визуально-пластический механизм образования города и человека (Дорофеев 2021, 868–894). В Риме и Венеции по приказу российского самодержца было куплено более 50 мраморных статуй и 80 бюстов, в Голландии было приобретено около 70 свинцовых скульптур. Большинство из них, в основном сделанные в XVIII веке, расставили в Летнем саду, de facto первом публичном музее античного искусства в России. Самым известным и ценным из приобретений Петра I, бесспорно, явилась скульптура Венеры, позже названная Таврической, которую купил в 1719 г. (в том же году она и была найдена в окрестностях Рима) представитель императора, специально посланный в Европу для покупки памятников искусства, Юрий Кологривов, с личного разрешения папы Климента IX (Фото 1). До начала XIX

века, почти век, Венера находилась в Летнем саду под открытым небом, потом несколько лет хранилась в Академии художеств, с 1827 года украшала Таврический дворец и лишь в 1850 г. переехала на постоянное местожительство в Эрмитаж.

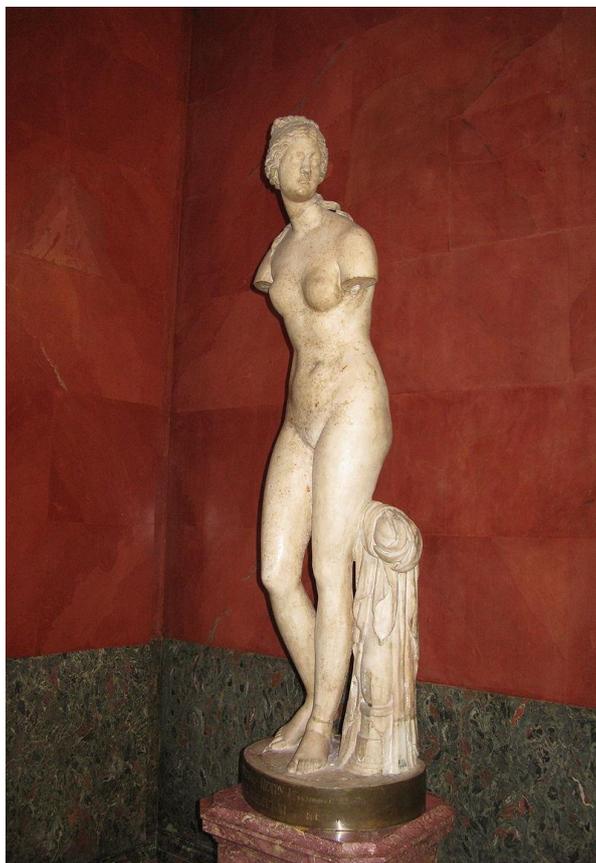


Фото 1. Венера Таврическая, Эрмитаж.

Эрмитаж всегда, и когда он еще не был музеем, и когда стал им, был сильным центром притяжения и поглощения всех наиболее значимых произведений искусства, включая, конечно, античные. Поэтому многие из представленных в нем ныне великолепных памятников античной скульптуры были перекуплены или перемещены из других музеев и собраний, в которых они волей исторических судеб оказывались. Это касается образованной в 1757 г. Академии художеств<sup>2</sup>; Гатчинского и особенно Павловского дворца и парка, который в

---

<sup>2</sup> Для которой ее первый президент Иван Иванович Шувалов приобрел не только большую коллекцию слепков с античных памятников из разных музеев Европы, представленную ныне в музее Академии, но и несколько оригинальных античных произведений; в начале XX века в Эрмитаж поступили несколько прекрасных античных

XIX веке оценивался как имеющий второе по значимости, после эрмитажной, собрание античного искусства (в том числе купленного Павлом I во время его европейского путешествия с супругой Марией Федоровной в 1781–1782 гг. под именем графа и графини Северных), в 20-х годах XX века активно переместившееся в Эрмитаж; открывшегося в 1865 г. по инициативе князя Михаила Александровича Голицына музея (т.н. Голицынского музея)<sup>3</sup> на Волхонке, который просуществовал 20 лет, до 1885 г., когда его богатейшая коллекция была продана Эрмитажу за 800 000 рублей; располагавшегося в доме Лаваль на Английской набережной Музея классической древности, часть коллекции которого с 1852 года находится в Эрмитаже и т.д.

Многие поступления выдающихся античных памятников связаны с именем Екатерины II. Они покупались императрицей и по отдельности, но мы укажем лишь на покупку целой коллекции. В 1787 г. ей была приобретена за 23 тысячи фунтов знаменитая на всю Европу коллекция античной скульптуры *Лайда Брауна*, директора Банка Англии, которую он собирал несколько десятилетий, периодически выпуская ее каталоги (так, в каталоге 1779 г. было представлено описание 260 памятников). Сперва античные произведения оказались размещены в парковых павильонах Царского Села, а примерно в середине XIX века оказались перемещенными в Эрмитаж. Для этого уже имелись определенные предпосылки.

Николаю I во время его посещения Мюнхена в 1837 году очень понравились музейные сооружения Глиптотеки и Пинакотеки для античных коллекций. Он приглашает их автора, *Лео фон Кленце*, одного из крупных знатоков Античности и создателя стиля «мюнхенского эллинизма» (называемого в России еще неогреческим), в Петербург. Именно фон Кленце создает проект здания, которое – впервые в России – специально строилось (в 1842–1851 гг., арх. В.П. Стасов и Н.Е. Ефимов) для открытого публичного художественного музея, получившего название «*Новый Эрмитаж*». Оно, наверное, известно всем, бывавшим в Петербурге и гулявшим по его историческому центру, прежде всего своим портиком с десятью пятиметровыми атлантами. Новый Эрмитаж открывается в 1852 году и на первом этаже, рядом с Библиотекой и Отделением гравюр и эстампов, размещается Отделение древностей, полно-

---

скульптур, переданные Академии адмиралом Григорием Андреевичем Спиридоновым, возглавлявшим русский флот во время русско-турецкой войны 1768–1774 гг. и приобретшим найденные на островах Эгейского моря античные памятники.

<sup>3</sup> Подробнее об этом музее: Богемская 2004.

стью посвященное античному собранию Эрмитажа (Фото 2). Именно ко времени открытия в новый музей доставляются античные статуи, вазы и другие находки из Керчи, античной Пантикопеи, столицы Боспорского царства, где с 1830 г. велись активные археологические работы (поскольку Россия географически далека от культурного ареала античности, прежде всего Греции и Италии, единственный исторический оазис античной культуры в нашей стране – эллинские колонии в Северном Причерноморье).



Фото 2. Новый Эрмитаж в XIX в. Литография по рисунку И. Шарлеманя

Появление Отдела древностей, специально предназначенного для хранения, исследования и выставления произведений античного искусства, невольно активизирует процесс формирования новых коллекций. Удивительно, но уже в 1851–1852 гг. (т.е. как раз во время открытия Нового Эрмитажа) маркиз *Джан Пьетро Кампана* (1807–1880), с 1832 г. директор принадлежавшего Ватикану Римского ломбарда, предлагает Эрмитажу купить свою огромную коллекцию античных памятников, уже хорошо известную на всю Европу (покупка тогда не состоялась из-за чрезмерно высокой цены и нежелания Кампана продавать часть своей коллекции). Маркиз Кампана в качестве залога в ломбард принимал произведения искусства, а поскольку итальянская земля богата античными памятниками, которые начинают особо цениться с XVI в. и входят в моду с XVIII в., то большую часть таких залогов составляли именно античные произведения искусства: бюсты, гермы, статуи, вазы, фрески, ювелирные украшения и т.д. Также, будучи фанатом античного искусства и коллекционером по призванию и происхождению<sup>4</sup>, он и сам проводил успешные

---

<sup>4</sup> Происходя из старинного аристократического рода, маркиз Кампана унаследовал небольшую нумизматическую коллекцию от отца и археологическую от деда.

археологические раскопки в Тускулуме, Остии, этрусском городе-государстве Черветери и, конечно, в Риме.

Так был создан широко известный не только в Риме и Италии, но во всей Европе музей под названием «Музеум Кампаны», располагавшейся в нескольких зданиях, в том числе на вилле маркиза на Латеране (где как раз и выставлялась основная, самая ценная часть античной коллекции), и являвшийся также центром реставрации античного искусства. Неуёмная страсть к коллекционированию привела к финансовым злоупотреблениям, в результате чего уже в 1847 по указу папы Пия IX началось расследование, окончившееся, однако, вполне благополучно для Кампана. Настоящие проблемы начались через 10 лет, в 1857 году, когда он был обвинен в растрате государственных средств, арестован, приговорен к длительному сроку заключения (замененного, правда, высылкой), а его коллекция конфискована и выставлена на продажу. Покупателями стали несколько музеев, в том числе императорский Эрмитаж, причем его представителю (а с 1863 г. директору) С.А. Гедеонову<sup>5</sup> Папской комиссией было дано право предварительного выбора из продаваемой коллекции, в результате чего Россия получила самые значительные произведения из коллекции Кампана. Покупка обошлась Александру II в 125 тысяч скудо (почти 165 тысяч рублей серебром), за которые были куплены, среди прочего, 565 ваз, 139 бронз, 77 мраморных скульптур. Очень значительная часть коллекции, а именно все золото, большая часть керамики, ряд скульптур и древнеримских фресок, 450 картин итальянских мастеров XV–XVI вв., была куплена Наполеоном III для Лувра<sup>6</sup> (сравнительно небольшая часть коллекции попала в Британский музей и музей Виктории и

---

<sup>5</sup> С конца 40-х годов XIX века Степан Александрович Гедеонов работал в Риме при специальной Археологической комиссии Академии художеств, учрежденной для «приискания древностей» и возглавляемой тогда князем Г.П. Волконским. На этой должности он смог приобрести несколько античных скульптур для Эрмитажа, что, видимо, и было причиной для поручения ему ведения дел по оформлению новой, существенно более масштабной покупки.

<sup>6</sup> В 2021 г. в Эрмитаже и Лувре прошла выставка, на которой лучшие образцы этой разделенной на два крупнейших музея мира коллекции были объединены, в результате чего можно было воочию убедиться в масштабности этого собрания. Следует сказать, что античные мыслители попали не только в Эрмитаж, о чем будет сказано ниже, но и в Лувр – это, например, Феокрыт (Эпикур?) и Карнеад. Вообще маркиз Кампана высоко ценил бюсты, гермы и статуи исторических личностей, которых поэтому было у него достаточно и они всегда занимали видное место в его музейной коллекции.

Альберти в Лондоне, а также ушла в частные собрания; в Риме, к слову, осталась лишь нумизматическая часть коллекции, состоящая из примерно 400 римских и византийских золотых монет). Именно после вхождения этой, самой значимой части античной коллекции маркиза Кампана, Эрмитаж сразу же становится одним из ведущих мировых музеев (подробнее о коллекции Кампаны и о самом маркизе: Sarti 2001 и Трофимова 2021).

## II.

Наличие экспонатов – важное, но отнюдь не единственное условие для успешной организации музейной коллекции. Любую, даже самую выдающуюся коллекцию нужно суметь достойно и правильно, с учетом ее особенностей, представить в специально организованном для нее пространстве и по определенному, учитывающему самые современные подходы в музееведении, принципу как на постоянных, так и временных выставках. Отдельный и важнейший аспект музейной составляющей – ее научно-исследовательская работа, проявляющаяся в атрибуции музейного экспоната, т.е. установлении его времени, авторства, аутентичности, происхождения, стиля, аналогов и т.д. – всего того, что находит свое выражение в научном каталоге. Вся эта работа непрерывно ведется научным коллективом того или иного отдела музея и часто (как мы это увидим далее) оценка одного и того же произведения искусства может очень разительно отличаться от эпохи к эпохе. Уровень этой работы во многом определяется тем, кто возглавляет тот или иной музейный отдел.

Изначально музейным собранием Эрмитажа *de jure* руководил сам император, назначая своих представителей. В 1851 году недавно избранный академиком Российской Академии наук *Людольф Эдуардович Стефани* (1816–1887) назначается хранителем Отделения классических древностей в Новом Эрмитаже, и эту должность он занимал до самой своей смерти в 1887 г., т.е. 36 лет. Именно с его именем связаны первые исследования античной коллекции Эрмитажа: в 1856 г. под его авторством выходит первый тематический каталог «Путеводитель по античному отделению Эрмитажа». В 1861 г., как мы уже знаем, античная коллекция существенно (количественно и качественно) увеличивается и ей, как бесспорному центру притяжения музея, уделяется особое внимание. Около двух лет *Степан Александрович Геденов* (1816–1878) (который, напомним, и организовывал покупку коллекции маркиза Кампана в Риме, отбирая ее лучшие образцы) занимается расстановкой приобретенных произведений античного искусства и организацией нового устройства выставочных пространств музеев. Не случайно он и становится первым директором Эрмитажа в 1863 г., открывая новую страницу в истории музея. Так,

в 1865 г. своим непосредственным участием Гедеонов С.А. способствует покупки таких шедевров, как «Мадонна Литта» Леонардо да Винчи и «Мадонна Конестабиле» Рафаэля, а в 1866 г. вводит режим свободного доступа в музей; в это же время и учреждается Отделение древностей. Ни одна уважающая себя музейная коллекция не может существовать без своего каталога, который представляет результат и уровень ее научного исследования и периодически должен обновляться и переиздаваться. Гедеонов в 1864 г. выпускает новый каталог древней скульптуры Эрмитажа, который впоследствии неоднократно переиздавался (Гедеонов 1864). Эта работа не могла быть остановлена и продолжалась далее. Следующий каталог античной коллекции Эрмитажа, который, наверное, может быть признан первым научным исследованием (по крайней мере, именно на него, а не на каталоги Стефани и Гедеонова продолжают ссылаться современные ученые Эрмитажа) был составлен и издан в 1896 г. *Гангольфом Егоровичем Кизерицким* (1847–1903), работавшим в Отделении древностей с 1880 г. (сначала помощником хранителя, а с 1886 г. старшим хранителем и руководителем)<sup>7</sup>.

При всем уважении к тем людям, кто формировал, организовывал и развивал античное собрание Эрмитажа в XIX веке, я хочу чуть более подробно остановиться на личности о особом значении деятельности *Оскара Фердинандовича Вальдгауера* (1883–1935), который, несомненно, является гордостью научной истории Эрмитажа и в целом отечественного и европейского антиковедения, хотя, к сожалению, его имя не слишком известно в наше время (Фото 3). Конечно, в достаточно узком кругу специалистов по истории античного искусства, особенно так или иначе связанных с Эрмитажем, он не забыт и время от времени выходят посвященные ему статьи, но, как мне кажется, этого все-таки недостаточно. Обращаясь к нему, я буду отталкиваться от единственной книги, посвященной на сегодняшний день О.Ф. Вальдгауеру, написанной заведующим сектора Древней Греции и Древнего Рима в начале 90-х годов прошлого века Е.В. Мамлеевым и опубликованной издательством Эрмитажа в 2005 г. (Мавлеев 2005).

---

<sup>7</sup> Подробнее об истории Эрмитажа, причем не только ее античной коллекции, в этот период: (Пиотровский 2000, 219-270).



Фото 3. О.Ф. Вальдгауер

Вальдгауер был по происхождению балтийским немцем, родился в латвийской Виндаве (нынешний Вентспилс). Письма родным (мать и сестра уехали из России в Германию в 1914 г.) он писал в основном на немецком, в официальной анкете, в графе национальность, отмечал себя немцем, даже бóльшая часть его научной библиографии состоит из написанных на немецком языке работ. Этот факт очень показателен для отечественного антиковедения XIX–нач. XX века, ведь и академик Стефани, и Г.Е. Кизерицкий были немцами. Германия в то время являлась центром классической филологии и археологии (как называлась тогда античное искусствоведение), а немецкий язык был основным языком этих научных исследований. В Эрмитаже тогда даже в шутку говорили, что если на втором этаже говорят на французском, то на первом, где располагался отдел древностей, на немецком; действительно, в Отделе древностей работали практически одни немцы. Свободное знание немецкого, конечно, помогло образованию и становлению Вальдгауера как ученого, да и вся его последующая, включая советские годы, научная деятельность определялась самой активной коммуникацией с немецкой наукой. Зимой 1900–1901 гг. он приезжает в Мюнхен и становится учеником *Адольфа Фуртвенглера* (1853–1907), одного из наиболее уважаемых авторитетов европейского археологического антиковедения и музееведения того времени, наряду с Эрнстом Курциусом (1814–1896), прославившимся, прежде всего, своими раскопками в Олимпии, и Георгом Лешке (1852–1915), сокурсником А. Фуртвенглера, вместе с ним написавшим книгу о микенской керамике. Фуртвенглер, сам участвовавший вместе с Э. Курциусом в раскопках на о. Эгина,

был специалистом по античной вазописи, автором применяемых при раскопках важных инновационных методик датирования, активно участвовавшим в музейном деле в качестве директора музея слепков классической скульптуры и «Мюнхенского антиквариума». Из четырех детей его сын, Вильгельм, стал знаменитым дирижером, а дочь Марта стала в 1912 г. второй женой немецкого философа Макса Шелера<sup>8</sup>. В 1903 г. Вальдгауер заканчивает Мюнхенский университет и там же успешно защищает диссертацию, посвященную портретам Александра Македонского. Показательно и то, что именно Фуртвенглер направил О.Ф. Вальдгауера в Эрмитаж, с которым тот знакомится в 1903 г. и уже в декабре 1904 г. зачисляется на службу в Отдел древностей Эрмитажа в качестве кандидата, т.е. без получения содержания (внештатным сотрудником он являлся до 1909 г., когда он будет утвержден штатным инвентаризатором).

Именно с этого времени начинается активная работа по внедрению передовых и самых современных разработок немецкого антиковедения и европейского музееведения в опыт реорганизации выставочных пространств Эрмитажа. Как и любые новации, инициативы Вальдгауера встречали активное сопротивление со стороны консервативно настроенной части Отдела древностей, хотя было очевидно, что его античная экспозиция, по принципам своего экспонирования, являлась явно устаревшей, антиэстетичной и отсталой (это как раз тот случай, когда форма, отставая в своем развитии от содержания, не позволяет последнему раскрыть все свое значение и красоту). Несколько лет, до 1906 г., он занимался работой по инвентаризации, систематизации, каталогизации и перестановке собрания античных расписных ваз, любовь к которым привил Вальдгауеру его учитель, А. Фуртвенглер, в результате чего керамика стала второй, после античной скульптуры, его

---

<sup>8</sup> Что касается А. Фуртвенглера, то нам важно выделить несколько моментов. Во-первых, он органично и продуктивно сочетал работу музейщика и академического ученого и передал связь этих ипостасей научной деятельности своему ученику О.Ф. Вальдгауеру. Во-вторых, Фуртвенглер внес свою лепту в античное собрание Эрмитажа, составив в 1883–1887 гг. каталог античной коллекции П.А. Сабурова (с 1870 по 1879 г. посла России в Греции, где он и приобретал античные памятники), которая в 1884 г. частично была выкуплена Эрмитажем. В-третьих, являясь в основном специалистом по геммам и особенно греческой вазописи и начав издание полного собрания ваз в «Griechische Vasenmalerei» (первый том вышел в 1904, третий в 1932), он оставил след в истории антиковедения и своим фундаментальным трудом (вышедшим в 1893 и 1908 г.) «Шедевры греческой скульптуры» («Meisterwerke der griechischen Plastik»), который был очень значим для становления О.Ф. Вальдгауера и которым он часто пользовался.

научной специализацией. В 1910–1912 гг. Вальдгауеру разрешается заняться перестановкой античной скульптуры в рамках так называемого «Музея древней скульптуры Эрмитажа» (это будет не последняя перестановка: в 1933–1934 гг. он еще дважды будет перестраивать эту композицию, и принцип этой перестановки в основном сохраняется до сих пор). Результаты этих работ были отмечены, и в 1913 г. Вальдгауера утверждают в должности хранителя Отдела древностей Эрмитажа.

Годы Первой мировой войны, революции, тяжелейшего периода «военного коммунизма» не могли не внести свой отпечаток на жизнь Эрмитажа. Отношение к российским немцам становится подозрительным и подчас даже враждебным: именно этим, скорее всего, можно объяснить неудачную защиту диссертации по творчеству Пифагора Регийского в Петроградском университете в 1916 г. (правда, уже в 1919 г. Вальдгауер там будет избран профессором). Но Вальдгауер продолжает вести активную работу, напрямую определившую судьбу античной коллекции. Весной 1918 г. обсуждается вопрос о перераспределении скульптурных собраний между Эрмитажем и Академией художеств, Павловским, Гатчинским, Царскосельским дворцами, в результате чего Эрмитаж обогащается новыми произведениями античного искусства, требующих, естественно, для своего размещения новой реорганизации выставочных пространств. Сейчас трудно представить, но в то время, когда на улицах Петрограда лежали умершие лошади, свирепствовал тиф, на рынках продавали – и покупали, такой был голод – собак и мышей, дрова стоили дорого и были большой роскошью, а в помещениях (спальнях и кабинете) часто была отрицательная температура – вот в это время О.Ф. Вальдгауер работает над составлением нового *научного* каталога античной скульптуры в Эрмитаже<sup>9</sup>, пишет статьи и работает над книгами, объезжает пригороды (Павловск, Гатчина, Царское село), ища – и успешно находя! – забытые в садах и парках «антики»<sup>10</sup>, ради восстановления аутентичного образа демонтирует искусственно соединенные реставраторами XIX в. в одно цело разнородные, принадлежащие разным скульптурам части статуй (последнее для нас особенно важно, в связи с последующим обращением к

---

<sup>9</sup> Первое описание античной скульптуры Эрмитажа Вальдгауер издает уже в 1912 г., но полноценный каталог с фотографиями и краткой аннотацией на русском языке выходит в 1923 г., хотя на обложке указан 1924 г. (Вальдгауер 1923b); еще более расширенный каталог, в трех томах, Вальдгауер напишет и издаст на немецком языке (Waldhauer 1928–1936).

<sup>10</sup> Например, в Павловском парке были найдены в земле статуи Гигиен и Афродиты.

судьбе образов эрмитажных античных философов). Удивительное трудолюбие всегда отличало жизнь этого человека, словно чувствовавшего, что ему дано немного времени...

3 декабря 1920 г. Вальдгауер становится официальным руководителем Отдела древностей, и к уже перечисленным видам работ добавляется активная преподавательская деятельность в разных вузах Ленинграда и Москвы, инициирование, формирование, организация новых выставок и выставочных залов, причем не только в Эрмитаже, но и в ГМИИ (так, например, в 1933–1934 гг. он инициировал создание зала Юпитера, Афины, архаики, и в это же время помогает московскому Музею изобразительных искусств создать новую античную экспозицию). На этой должности (кроме периода кратковременного исполнения обязанностей директора Эрмитажа в 1927–1928 гг.<sup>11</sup>) он и будет оставаться до своей смерти в 1935 г.

Касаясь значения О.Ф. Вальдгауера в контексте рецепции античного наследия, прежде всего скульптурного, трудно не отметить, что в нем органично уживались и поддерживали друг друга глубокий фундаментальный ученый-антиковед, самозабвенный музейный работник и организатор-реформатор музейного пространства. Выше мы уже отмечали, что Вальдгауер был активно вовлечен в самую сердцевину новейших европейских исследований в сфере истории античного искусства. С 1905 г. и до начала Первой мировой войны в 1914 г., он ежегодно на несколько месяцев отправлялся в ведущие музеи Италии, Германии, Греции, Англии, Австрии и т.д. для изучения прежде всего находящихся там греко-римских коллекций, чтения и анализа новейшей научной литературы, выступлений на конференциях и активной устной коммуникации с ведущими зарубежными коллегами. Такие командировки возобновятся в 1925 г. и будут в дальнейшем неоднократно повторяться (последний раз осенью 1929 – зимой 1930 г.). Кроме родного немецкого свободно владея всеми основными европейскими языками, Вальдгауер легко общался со всеми ведущими мировыми специалистами-антиковедами, с некоторыми находясь в дружеских отношениях. Из них мы отметим близких для темы нашего исследования Ф. Студничку, автора книги о портретах Аристотеля (Studniczka 1908), и У. Виламовица-Мёллендорфа, знаменитого классического филолога, занимавшегося критическими исследованиями, изданиями и комментариями сочинений Платона и Аристотеля. Неудивительно, что он пользовался уважением и имел большой авторитет в международной

---

<sup>11</sup> Будучи директором Эрмитажа Вальдгауер устанавливает практику проведения ведущими учеными воскресных лекций на разные темы истории искусства; такой лекторий работает и поныне.

научной среде, показателем чего, например, явился опубликованный в 1929 г. в его честь юбилейный сборник работ с участием виднейших европейских и отечественных специалистов в области изучения античного искусства. Даже советские бюрократы не могли не признать, что Вальдгауер является ученым «мирового уровня» и в 1934 г. присудили ему звание «заслуженный деятель науки». Не стремясь обидеть предшествующих и последующих руководителей античного отдела, все же надо признать, что в Эрмитаже никто не мог и не может сравниться с Вальдгауером по масштабу и авторитету научной значимости в европейском антиковедении и музееведении.

В этой связи выделим несколько научно-исследовательских направлений, в которых Вальдгауер был новатором, причем не только в отечественной науке. Являясь представителем одновременно фундаментальной науки и музейного сообщества, Оскар Фердинандович смог найти продуктивный синтез этих двух сфер, направленных соответственно на достаточно узкую область академических ученых, и широкий, массовый круг посетителей музеев. Как справедливо отметила А.А. Трофимова, нынешний руководитель Отдела античного мира Эрмитажа, особенностью Вальдгауера являлась «неразрывная связь кабинетных штудий и специфики музейных форм работы» (Трофимова 2021b, 107). Именно он впервые в отечественной (и одним из первых в мировой) науке написал книги о таких великих древнегреческих скульптурах V–IV вв. до н.э., как Пифагор Регийский<sup>12</sup>, Мирон, Лисипп, причем написал он их в научно-популярном ключе, без искусственных усложнений и профанных упрощений, в расчете на страстно открывавшего для себя великую античную культуру молодого читателя, в большинстве своем не обремененного классическим образованием. Надо сказать, что писать так могут очень немногие, для этого нужно особое умение, почти дар.

Выступая «реформатором музейного дела», Вальдгауер продуктивно использовал свой опыт ученого, находящегося в центре европейского научного музееведения и антиковедения, для создания новых постоянных экспозиций античного искусства на принципе «портретирования эпох». Был преодолен чисто декоративный принцип расстановки, основной для дворцовых коллекций XIX века, и вместо него предложен художественно-исторический, позволяющий как наиболее выразительно представить античные памятники, так и показать последовательный процесс исторического развития искусства. Именно Вальдгауер, благодаря своему высокому европейскому авторитету и

---

<sup>12</sup> Если я не ошибаюсь, до сих пор, спустя более века, посвященная ему монография Вальдгауера является единственной в России (Вальдгауер 1915).

активной «миссионерской» деятельности, сделал античные памятники Эрмитажа известными на Западе, представив их самым достойным образом, как равнозначные коллекциям ведущих музеев мира, на международной музейной и научной арене.

Он был первым в России, кто последовательно и систематически обратился к исследованию античного портрета, базируясь на развиваемом еще А. Фуртвенглером методе «критике копий» (*Kopienkritik*) и формально-стилистическом анализе Г. Вельфлина<sup>13</sup>. Выражением этого интереса стали его двухтомные «Этюды по истории античного портрета», особенно вторая часть, вышедшая уже после смерти автора в 1938 г. (Вальдгауер 2020). В его работах раскрывал свой потенциал не старый иконографический подход, направленный на отдельную изображаемую личность, а стилистический, представлявший отношение художника, а через него и общества, времени, всей эпохи к этому образу. История античного портрета раскрывалась здесь как выражение духа времени. Также важно отметить, что Оскар Фердинандович смог показать *самостоятельное* значение римского пластического искусства, которое, несмотря на влияние на него великого наследия древнегреческой скульптуры, все же не сводилось лишь к его несовершенному повторению и копированию, как часто его оценивали. Недаром стили римского искусства в изображении человека столь разнообразны и так часто меняются с приходом того или иного императора (стиль эпохи Августа, Траяна, Адриана, Септимия Севера и др.). Даже в копиях римские мастера (конечно, каждый в меру своих талантов) являли очевидную творческую силу. И римский портрет был не имитацией и подражанием внешности моделей, а, обладая своей внутренней логикой, представал как определенное видение человеческого образа, обладающее уникальной эстетической ценностью. Поэтому римская скульптура не сводится ни к копированию, ни к индивидуалистическому натурализму, в ней есть, особенно в произведениях эпохи Флавиев, настоящий романтизм<sup>14</sup> (Вальдгауер 1923а).

Что касается древнегреческой скульптуры, то Вальдгауер показал и можно сказать доказал, что древнегреческое искусство не ограничивается всем известным идеализмом, в нем есть и реалистическая линия, и эти установки

---

<sup>13</sup> Подробнее об изучении античного портрета Вальдгауэром: Трофимова 2021b, 108–112; обзор эволюции, основных научных новаций, приоритетов, акцентов ученого дан в статье верной ученицы и первого биографа Вальдгауера А.А. Передольской (Передольская 1938, 3–42).

<sup>14</sup> А.А. Передольская показала, как в незаконченной статье *Flavische Idealplastik* он обоснованно раскрывал романтическую составляющую искусства эпохи Флавиев (Передольская 1938, 29–39).

могут чередоваться в качестве определяющих и даже взаимодействовать. Так, например, в работах первой половины V в. до н.э., того же Пифагора Регийского, он видит воплощение реализма, а начиная с середины V в. до н.э., с Фидия – идеализма. Надо сказать, что у Вальдгауера был особый талант «прочитывать» за воспринимаемым пластическим портретом то, как понимался характер, целостный этос изображаемого человека самим художником и историческим временем, когда создавалось произведение, точно объясняя какими выразительными средствами достигался этот эстетический смысл образа. А.А. Передольская очень точно сказала, что его работы, в основе которых лежал глубокий и очень тонкий стилистический анализ античных художественных памятников, являлись «школой воспитания глаза» (Передольская 1938, 5). Поэтому его двухтомное исследование «Этюды по истории античного портрета» стало классическим, и до сих пор не утратил своей актуальности анализ в нем портретов Сократа и Еврипида, Менандра и Софокла, Платона и Эсхина.

### III.

Сразу нужно признать, что эрмитажное собрание античных философов не может сравниться, например, с Залом философов в Капиталийском музее Рима или Новой Карлсбергской глиптотеки в Копенгагене. Впрочем, свою, и немалую, художественную ценность оно, бесспорно, имеет, тем более что, насколько мне известно, больше ни один российский музей (включая ГМИИ им. А.С. Пушкина) не имеет в своих собраниях образцы аутентичных (пусть и римских копий) скульптурных статуй и бюстов философов, созданных античными мастерами (правда, это тот случай, когда очень хотелось бы ошибиться)<sup>15</sup>. Одно это побуждает внимательно отнестись к имеющимся образам

---

<sup>15</sup> Мы здесь не имеем в виду созданные преимущественно в XVI – нач. XIX в. живописные и особенно пластические антики и их копии и слепки, изображающие греческих и римских философов, которые можно встретить в Русском музее, Летнем саду, Павловском и Гатчинском дворцах, музее Академии Художеств, музее Горного университета и др. Также мы не рассматриваем здесь фресковые образы античных философов в православных храмах, например в Благовещенском соборе Кремля, Троицкой церкви в Останкино, взятых из Новоспасского монастыря образов Аристотеля, Плутарха, Анахарсиса и др. в Историческом музее, Солона и Вергилия в Центральном музее древнерусского искусства им. Андрей Рублева и т.д. – это отдельная и чрезвычайно интересная традиция, которой мы также активно занимаемся (Дорофеев 2023, 1031–1044).

античных философов Эрмитажа и далее мы представим их краткое рассмотрение, тем более что за каждым из них стоит своя история – странички из истории искусства, истории философии, истории рецепции и освоения Античности в России и в первую очередь в Санкт-Петербурге.

*1. Сократ, Демосфен и торсы безымянных философов*

Среди купленной для Эрмитажа скульптурной составляющей коллекции маркиза Кампана выделялись две полноценные статуи – Сократа и Демосфена (Фото 4). Их особое значение подчеркивалось и тем центральным местом, которое они занимали в коллекции маркиза Кампаны, о чем свидетельствуют дошедшие до нас фотографии из зала «Museo Campana» по каталогу 1856 и последующих годов издания. Судьба этих статуй схожа и очень показательна для понимания отношения реставраторов XVIII–XIX в. к античным памятникам (Трофимова 2021а, 250–254).

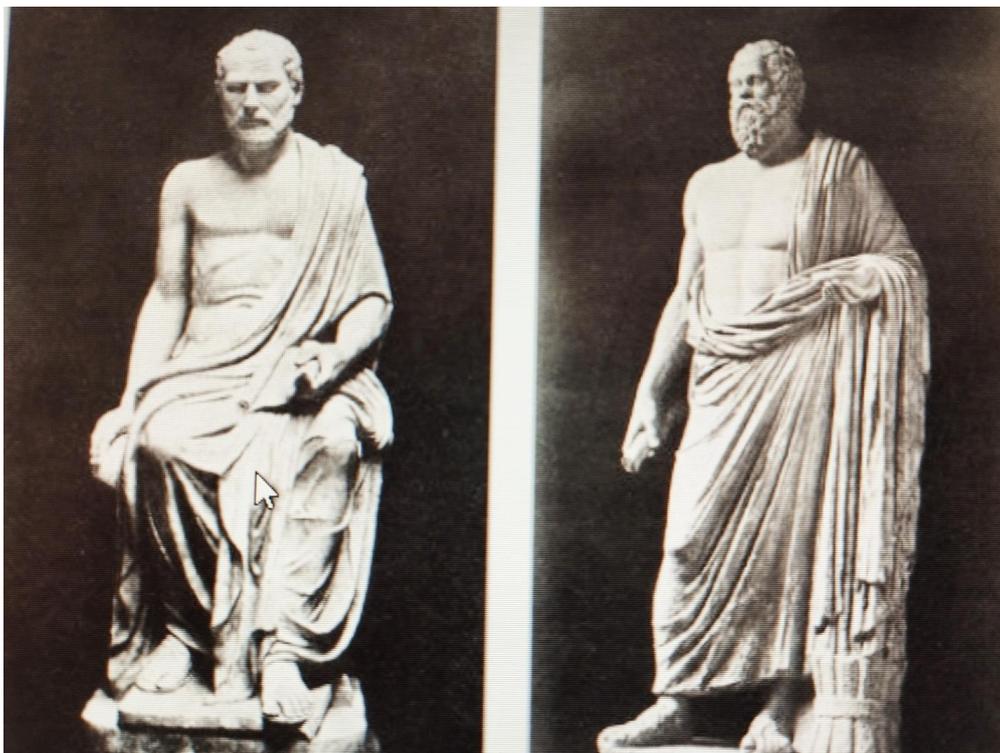


Фото 4. Демосфен и Сократ. Фото из каталога маркиза Кампаны 1856 г.

Начнем с *Сократа*. Статуя из каррарского мрамора, высотой 157 см, представляла во весь рост человека в перекинутом через левое плечо гиматии, прямо перед предшественнике «плаща философа» (называемого в Античности

аболла и трибон<sup>16</sup>), в правой руке держащего свиток, а в полусогнутой – чашу. Сразу стоит отметить, что иконография Сократа представлена в основном в двух образах: основанном на прижизненном изображении философа, в котором он явлен этаким городским афинским юродивым, странным маргинальным одиночкой с характерной силено-сатировской внешностью; и созданным Лисиппом по заказу раскаявшихся афинян спустя несколько десятилетий после казни Сократа портрете «великого мудреца», провозгласившего знание добродетелью и не испугавшегося подтвердить это знание ценой своей жизни (2–3 четверть IV в. до н.э.)<sup>17</sup>. Отдельно нужно подчеркнуть, что статуи Сократа до нас не дошло ни одной, только бюсты и гермы, если не считать одной совсем небольшой статуэтки из Британского музея (Хафнер 1981, 242–244). К этим двум группам портретов Сократа сам Вальдгауер добавляет еще третью, которая несет отпечаток позднейших эпох греческой культуры, признавая, что вторая группа, «лисипповский Сократ», была самая распространённая и признанная в Античности, свидетельством чему является большое количество ее копий (Вальдгауер 1923, 37).

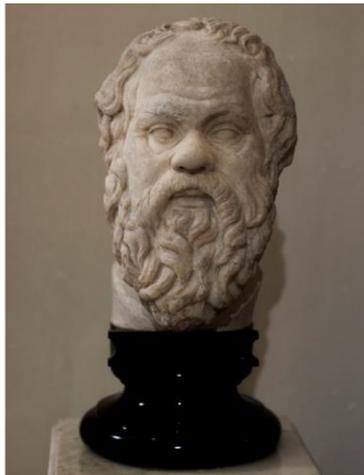


Фото 5. Сократ, Эрмитаж.

То, что голова Сократа (Фото 5) является римской копией скульптуры Лисиппа, примерно II в. н.э., было ясно сразу (подобный, только лучшего качества, иконографический образ философа есть в национальном музее Рима, а также в Зале философов Капитолийского музея). Это голова была найдена в

<sup>16</sup> Подробнее об культурной истории «плаща философа» как важной составляющей философского образа в Античности: Болгова, Денисова, Сеница 2021, 784–798.

<sup>17</sup> Естественно, Лисипп создавал свой портрет Сократа с учетом его прижизненных изображений, но общая эстетическая и даже ценностная трактовка образа была уже совсем другой.

руинах близ античного города Фраскати, в Тускулуме (окрестности Рима, склоны Альбанских гор), где располагались виллы императоров Тиберия, Клавдия, Веспасиана и, конечно, знаменитая по «Тускуланским беседам» вилла Цицерона. Раскопки в Тускулуме начал в 1806 г. брат Наполеона Люсьен Бонапарт, в 1819 и 1824 году их уже возглавляли профессиональные французские и итальянские археологи. Раскопки там в 1829 г. начал проводить сам Кампана и, возможно, он же и нашел этот портрет Сократа. Там же и, видимо, тогда же был найден торс, который является римской копией II в. н.э. с греческого оригинала второй половины V в. до н.э. (Фото 6) Возможно, и к этому склоняются некоторые ученые-антиковеды, эта была статуя философа, и если эта правда, то, следовательно, уже во второй половине V в. до н.э. существовали скульптуры философов (сейчас мы имеем копии только более поздних оригиналов). Особо интересно, кого бы такой образ мог изображать, учитывая общественную значимость и публичное измерение статуи в Древней Греции этого периода.



Фото 6. Статуя неизвестного философа, Эрмитаж.

В XVIII и начале XIX в., когда спрос на антики был максимальный, у реставраторов утвердился практика искусно монтировать разновременные и иногда сделанные даже из разных материалов античные фрагменты в одно целое (подчас произвольно добавляя от себя отсутствующие фрагменты), для повышения эстетического удовольствия покупателя созерцания целостного образа и, конечно, существенного повышения цены. Наша статуя, как и статуя

Демосфена (о которой будет сказано чуть ниже), была «создана» как целостное произведение искусства не ранее 1806 г. и не позднее 1856 г., когда она в таком виде была представлена в каталоге коллекции Кампана. Неизвестно точно, поступила ли она в таком виде в коллекцию Кампаны или стала такой в его реставрационной мастерской.

Часто, нужно признать, все это делалось довольно умело и стилистически выверенно, не говоря уже о выработанной для этого особой технологии шлифовки материала. Но в нашем случае, как кажется, вкус и понимание стиля и духа античного искусства эпохи высокой классики подвело мастера. И дело не столько в вставленном в правую руку свитке, – в конце концов, можно забыть, что Сократ ничего не писал, ведь статуя со свитком привычный иконографический типаж для античного философа или оратора, – сколько в вставленной в левую руку чаше. Такая чаша, обозначающая принятую Сократом в темнице чашу с ядом (скорее всего, цикутой), могла появиться только в воображении человека XVIII–XIX в. (Фото 4). Ведь она представляла биографическим фактом, возведенным в символ или аллегория смерти и мужества философа, а это было абсолютно не свойственно античной иконографии образа. Конечно, трагическая смерть Сократа, в которой проявилось все его величие как личности и как философа, стала фактом культуры практически сразу после казни благодаря диалогам Платона и остается им, вдохновляя на осмысление уроков этого опыта, до сих пор (Гвардини 2018). Но для воплощения уникального образа античным художникам не нужно было обращаться к какой-либо биографической детали, они достигали этого исключительно художественными, эстетическими средствами. Вальдгауер очень глубоко и тонко чувствовал неповторимую ценность аутентичности древнегреческого скульптурного образа и болезненно воспринимал все искусственные его искажения. Неудивительно, что именно он в самом начале 20-х годов прошлого века (ко времени издания каталога античной коллекции Эрмитажа в 1923 г.<sup>18</sup>) был инициатором демонтажа статуи Сократа, в результате чего с тех пор и до настоящего времени в Эрмитаже отдельно выставляется портретный бюст

---

<sup>18</sup> Однако очень любопытно, что в самом каталоге на фото представлена фотография единой статуи, хотя голова и статуя выделены уже отдельно под номерами 170 и 170а и в сопровождающем тексте прямо указывается, что голова Сократа не принадлежит статуи; кстати, точно также обстоит дело с головой и статуей сидящего Демосфена (под номерами 171 и 171а), правда, там прямо указано, что голова Демосфена уже снята (Вальдгауер 1923b, 90). Возможно, ко времени публикации каталога голову Сократа еще не отсоединили от остальной части статуи. Кстати, еще в 1910 г. Вальдгауер подымал вопрос об исправлении внесенных реставраторами в античные статуи искусственных дополнений.

Сократа и безголовая статуя стоящего философа (без искусственно добавленной руки с чашей и руки со свитком). Несомненно, к этому его понуждало не только стремление восстановить античный памятник, но и любовь к очень высоко ценимому им Лисиппу.

Лисипп намного чаще своих предшественников обращался к созданию портретов исторических личностей – Александра Македонского, царя Селевка, Еврипида (это характеризовало не только личные предпочтения мастера, но и новые тенденции древнегреческого искусства). Но, кажется, тема образов мыслителей для него была особенной, и не случайно, кроме портрета Сократа, он создал еще статуи семи мудрецов, из которых сохранилась лишь реплика Бианта. Лисипп создавал свой образ Сократа на основе его прижизненных портретов, может, даже нескольких. В характерные формы лица Сократа с плоским носом, усами и бородой, Лисипп влил новое содержание: прищуренный глаза, выражение нервной напряженности, усиленное морщинами на лбу, придающими лицу особую подвижность, показывающую способность реагировать движением и трепетом на каждый душевный аффект – все это показывает доминирование душевной (внутренней) жизни над физической, что подчеркивается и моделировкой впалых щек, проведенными с энергией линиями бороды и волос, «удивительной» игрой света и тени. «Все эти формы рассчитаны на одно впечатление: выражение усиленной духовной жизни, интенсивной умственной работы, причем глаза как будто не замечают окружающих его явлений, а взор всецело обращен внутрь» (Вальдгауер 1923, 38). Для образа Сократа характерна пробегающая по всем подкожным мышцам «легкая дрожь», тогда как моделировка лица Бианта «энергична и по-своему проста», хотя и выражает сосредоточенное мышление (Вальдгауер 1923, 38). Гениальное проникновение в тайну целостного образа человека-философа Сократа, показывающее как внешние черты лица и целостная эстетика человеческого образа могут выразить склад, характер, целостный этос и способ бытия личности (без какого-либо обращения к внешним биографическим деталям типа чаши)!

В портрете Сократа видно усиление реалистического элемента, он передает традиционные черты философа без всякой идеализации, выражая, однако, красоту нового типа – человека мыслящего, самоуглубленного, поглощенного напряженной духовной работой.<sup>19</sup> И при этом «характеристика

---

<sup>19</sup> Вторая половина IV в. до н.э. – это уже конец эпохи традиционной калокагатии, воплощенной в победителях олимпийских и других игр у Пиндара, она, конечно, не исчезает, а трансформируется, интериоризируется, насколько это можно было для древнегреческого сознания, освобождается от необходимой привязки к внешней

психических элементов проведена с такой интенсивностью, что индивидуальный портрет Сократа отходит на задний план перед образом мыслителя как такового» (Вальдгауер 1923а, 96–98). Гений Лисиппа смог творчески объединить, с одной стороны, индивидуальные особенности сократовской внешности, его личностно-эстетические особенности, а с другой, иконографический тип мыслителя как такового (как он понимался в то время), образец философа, каким, собственно, Сократ и является до сих пор. Перед нами наглядное воплощение в великой древнегреческой скульптуре принципа «субстанциональной индивидуальности» Гегеля, являющего не столько «телесность души», сколько «тело духа», выражающего всеобщее в частном и возводящего частное до уровня всеобщего (Гегель 2001, 92–97). Сам Вальдгауер понимал такую установку как сочетание реалистического и идеалистического начала в древнегреческой скульптуре.

В 1861 г. в Эрмитаж, вместе с другими античными памятниками из коллекции Кампана, поступила необычная скульптура *сидящего Демосфена*, высотой 160 см., из каррарского мрамора (Фото 4). Демосфен свободно, несколько расслабленно сидит на скамье, покрытой подушкой, гиматий спадает через левое плечо, левой же рукой он держит свиток, правой опирается на ручку сиденья, голова представляет всем известный иконографический облик самого известного греческого оратора. Эта голова является римской копией первой четверти II в. н.э. (эпоха Траяна) греческого бронзового оригинала статуи работы Полиевкта, установленной в 280 г. до н.э. на афинской агоре с характерной надписью: «Если бы мощь, Демосфен, ты имел бы такую, как разум, власть в Элладе не смог бы взять македонский Арес» (напомню, что Демосфен, в отличие от Эсхина, портретный медальон которого также есть в коллекции Эрмитажа, выступал с ярко выраженной антимакедонской позицией). Этот портрет, как и лисипповский портрет Сократа, был очень распространен в Античности, до нашего времени дошло около 50 его копий. Можно сказать, что Демосфену повезло – до наших дней дошло сразу несколько его статуй. Так, в XVIII веке в Кампании была найдена мраморная статуя человека с печально-задумчивым взором и настолько выразительным лицом, что позволяет предположить, что изначальный портрет, на который ориентировался и Полиевкт спустя 42 года после смерти оратора, был сделан еще при жизни Демосфена (сейчас эта статуя хранится в Новой Карлсбергской глиптотеке в Копенгагене: Фото 7). Но главное, изначально статуя была со сложенными впереди руками, без каких-либо свитков, которые стали появляться в

---

красоте, но наполняется эстетическим воплощением внутренней красоты, красоты ума и добродетели (Лосев, Шестаков 1965, 102–109).

его иконографии позднее, как результат искусственных дополнений, домысливания, модернизации; образ со сложенными руками и переплетенными пальцами подтверждают и другие статуи, скопированные с древнегреческого оригинала (Хафнер 1981, 120–122), например, статуя из Музей Кьярамонти Ватиканских музеев, у которой, нижняя часть рук потеряна, но видно, что изначально они переплетались.



Фото 7. Демосфен, Новая Карлсбергская Глиптотека в Копенгагене.

Сидящим Демосфена никогда не изображали. В эрмитажной статуи голова была присоединена к торсу сидящего мужчины, который является римской копией греческого оригинала второй половины V в. до н.э. (т.е. разница во времени создания оригиналов головы и торса составляет минимум около полутора веков). Сделано это было тогда же, когда голову Сократа присоединили к торсу, т.е. между 1806 и 1856 гг., возможно, в реставрационной мастерской маркиза Кампана, возможно, еще до попадания в нее. В начале 20-х годах XX века Вальдгауер разъединил искусственно объединенные разновременные фрагменты (как мы отметили выше, в прим.17, об этом он сам упоминает в изданном в 1923 г. каталоге. См. Фото 8). Сам Вальдгауер очень интересовался портретом Демосфена, который для него был одной из важнейших

исходных точек для характеристики портретной скульптуры эпохи эллинизма, наряду с образами Феофраста, Эпикура, Гермарха (к которому присоединяется портрет Метродора), Арата, Хрисиппа, Зенона и Карнеада (Вальдгауер 2020, 106–117)<sup>20</sup>.

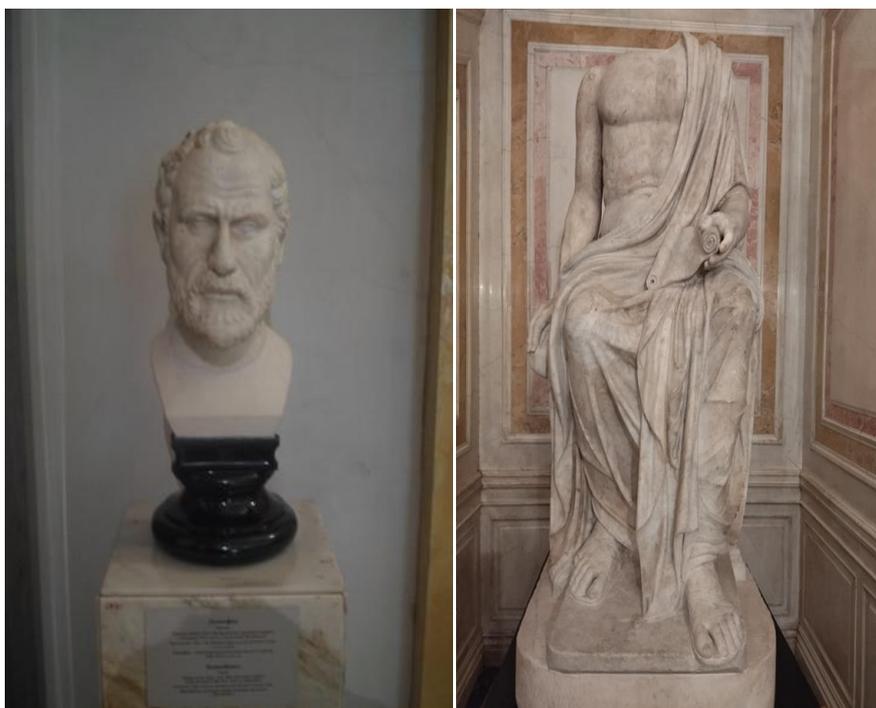


Фото 8–9. Демосфен, Эрмитаж. Неизвестный философ, Эрмитаж.

Сидящий мужчина, скорее всего, также был философом (по крайней мере, так он идентифицирован сейчас в эрмитажной экспозиции), что еще раз подтверждает, что во второй половине V в. до н.э. в Греции, прежде всего в Афинах, уже существовали скульптурные портреты философов (Фото 9). Конечно, сидящие философы могут показаться не совсем обычными, ведь для многих античная пластика представлена или статуей стоящего во весь рост человека, часто с указующей вперед рукой и держащей свиток, или бюстом и гермой. Однако в античной скульптуре иконография сидящего человека встречается довольно часто, и несколько раз таким человеком оказывается философ или поэт. Поза сидящего человека в эллинизме вообще была характерна именно

<sup>20</sup> Вальдгауер давно и много интересовался образом Демосфена, подтверждением чему, кроме исследований в опубликованных изданиях, является и наличие в его рукописном наследии завершенной, но не изданной рукописи объемом в 5 л., посвященной портрету Демосфена и написанной не позже 1917 г. (Мамлеев, с. 131).

для образа философа. Следующий эрмитажный образ это еще раз подтверждает.

## 2. Сидящий философ

Итак, из дошедших до нас античных памятников стоит отдельно выделить такой класс скульптур, которые изображают *сидящие образы*. В классической Древней Греции, культура которой основана на ценности активного образа жизни, сидячими изображаются только в состоянии расслабленного отдыха. Укажем, например, на сидящего кулачного борца (из римского музея Палатцо-Массимо в Термах) или отдыхающего Геракла Лисиппа (из коллекции Эрмитажа). Иной иконографический образ *сидящего человека связан с властью* – это *трон*. Властью могут обладать боги и императоры. Посмотрим, например, на сидящую Персефону из Южной Италии (Великой Греции), из Тарента (Берлинские музеи), и на императора Августа, изображенного в образе Юпитера (в том числе из коллекции Эрмитажа). Как мы знаем, многочисленные скульптуры императоров часто меняли головы – прагматичные римляне считали, что для нового императора подойдет и тело со скульптурного изображения старого властителя. Следовательно, можно предположить, что само тело было наименее индивидуализированной частью пластического образа, представляя нормативную модель. Идеализированное тело мы встречаем и в Древней Греции, но в Риме поменялось понимание идеального телесного образа. Вот, например, статуя сидящего Тиберия с приставленной головой (из Римских музеев Ватикана); поскольку Тиберий был уже вторым императором (41–54 н.э.), можно предположить, что тело до него относилось к статуе Августа. (Были и изображения сидящими царственных женщин – например, Ливии; римлянки из музея Неаполя и т.д.). Надо понимать, что сидящий император – это очень удачный иконографический тип для образа величавой уверенности, спокойствия, которое может себе позволить только действительно могущественная, возвышающаяся над остальными личность (которая одна сидит, все остальные стоят), зримое воплощение суверенной самодостаточности, близкой божественной. К этому и стремились римские императоры.

Но сидящими мы встречаем не только богов и императоров (в образе богов). Так изображали и поэтов с философами; возможно, тем самым, пластически выражалось значение *власти духа*. Укажем на сидящего мужчину, т.н. Менандра, и поэта Посидиппа (Музей Пия-Клименты, Рим, Ватиканские музеи), греческого философа из Зала философов Капитолийского музея (Рим) (Фото 10) и Новой Карлсбергской глипготекы (Копенгагена) и т.д. В целом же поза сидящего человека утверждается в иконографии в III-II вв. до н.э. и, хотя

и не становится чрезвычайно распространенной, встречается довольно часто, о чем и говорят их римские копии преимущественно I–II в. н.э. Незвестных изображений философов достаточно, все-таки в античном мире философ был довольно репрезентативной, публичной и не маргинальной фигурой. И хотя многие изображения поддаются идентификации, сидящих философов мы находим только анонимных или лишь с вероятностной идентификацией. Более того, многие из них дошли до нас *безголовыми*. Естественно, без головы идентифицировать воплощенную в образе сидящего человека личность очень затруднительно, чаще всего здесь возможны только версии на основе вторичных соображений. Таковы, например, скульптуры сидящих философов из Карлсбергской Глиптотеки Копенгагена или из музея Остии (есть версия, что это Хрисипп). Как мы теперь знаем, в Эрмитаже есть образ безымянного безголового сидящего философа, «родившегося» благодаря демонтажу Вальдгауером с его плеч головы Демосфена. Но также в эрмитажной коллекции есть и полноценная, с головой, статуя сидящего философа.



Фото 10. Философ, Капитолийский музей

В Эрмитаже, в 114 зале, представлена целостная статуя сидящего мужчины, облаченного в плотные хитон и гиматий, полностью закрывающий грудь, руки и колени; взгляд задумчив и устремлен вдаль (Фото 11). Философ сидит на кресле с подлокотниками, на каждом из которых изображен лежащий крылатый лев или львиноголовый грифон. В Эрмитаж эта статуя поступила из собрания С.М. Голицына (т.н. «Голицынского музея»<sup>21</sup>) в 1887 г.

---

<sup>21</sup> Подробнее об этом музее: Богемская 2004.



Фото 11. Сидящий философ, Эрмитаж.

Сидящий философ на самом деле не так прост, как может показаться. Его датировка и интерпретации не раз менялись, причем довольно радикально. Так, Кизерицкий, автор первого каталога античной скульптуры эрмитажной коллекции, считал античную часть скульптуры греческой работой III в. до н. э., отмечая, что голова, ступни, кресло и плинт реставрированы. О.Ф. Вальдгауер, составитель второго каталога, при рассмотрении статуи, усматривал работу мастера круга Праксителя и не сомневался в принадлежности головы фигуры торсу. Не ограничиваясь несколькими строчками в каталоге, он посвятил разбору иконографии сидящего философа отдельную главу во второй части «Этюд по истории античного портрета». В ней он характеризовал статую сочетанием простоты и утонченности и подробно, обращая особое внимание на трактовку мастером волос, глаз, усов, бороды, складок одежды, настаивал на принадлежности оригинала школе Праксителя и даже конкретно его сыновьям Кефисодоту и Тимарху, через сравнительный анализ с ее аналогами – эрмитажными бюстами Менандра, неопалитанского портрета неизвестного, ватиканской гермы Гермарха, гермы так называемого Гомера из Лувра<sup>22</sup> (Вальдгауер 2020, 58-73). Л.И. Давыдова, нынешний хранитель

---

<sup>22</sup> Смелость Вальдгауера как ученого проявляется в том, что, взвесив все стилистические доводы, он решился выдвинуть гипотезу, что известный во всем мире бюст Гомера из Лувра, на основе которого сформировался и сам образ поэта в куль-

античной коллекции и автор последнего, изданного в 2020 г. каталога греко-римской скульптуры Эрмитажа, соглашается с Вальдгауером в том, что трактовка одежды и общего силуэта характеризуется мягкостью линий и контуров, что свойственно манере Праксителя; голова исполнена несколько суше и соотносится с более поздними образцам, возможно, вышедшими из мастерской Кефисодота<sup>23</sup> и Тимарха, сыновей Праксителя (Давыдова 2020, 281). Трактовка одежды и силуэта характерны для круга Праксителя, но при этом современный ученый все же датирует статую сидящего философа как римскую работу I в. н.э. по греческому образцу IV–III в. до н.э.

Судьба оценок атрибуции античных памятников подчас циклична. Так, например, поступившая из коллекции маркиза Кампана герма Сафо с греческого оригинала IV в. до н.э., считалась, в том числе О.Ф. Вальдгауером, оригинальной, потом специалисты Эрмитажа признали в ней работу Нового Времени и долгое время она находилась в хранилище, пока, после реставрации 2000 г., она вновь не была признана античным произведением искусства, уже не как герма, а как бюст. Возможно, такая цикличность ждет и сидящего философа. Поэтому нельзя не отметить и еще одну более позднюю оценку этой скульптуры, которая показывает как меняются оценки атрибуции античного памятника с течением времени и в зависимости от установки конкретного исследователя. В статье, полностью посвященной загадке сидящего философа, Трифонова (2013, 92–98) выдвигает очень смелое предположение, что скульптура представляет собой пастиччо: она состоит из нескольких частей (голова, торс, обувь, кресло), выполненных в разной стилистике, из разных видов мрамора и в разное время. Так, голову этой статуи автор статьи предлагает датировать первой половиной XIX века<sup>24</sup>, торс был сделан античным мастером, возможно, не из круга Праксителя, но ориентировавшегося

---

туре, на самом деле может принадлежать не поэту, а являться переделкой образа стареющего Софокла или вовсе даже быть портретом философа (Вальдгауер 2020, 71–72).

<sup>23</sup> Кстати, Плиний Старший, который является для нас основным письменным источником информации по античному искусству, сообщает в «Естественной истории», что Кефисодот был автором статуй философов (XXXIV, 87).

<sup>24</sup> «При рассмотрении стилистических особенностей, характерных для лица персонажа, стоит обратить особое внимание на специфическую трактовку щек, исполненных плоскостно и значительно сужающих лицо. Этот прием способствует тому, что лицо философа приобретает выражение, свойственное некому идеализированному образу просвещенного, интеллигентного человека, что в свою очередь, как нам

на него и происходящего из Малой Азии, а кресло, как и туфли, вследствие их стилистической эклектичности и неоднородности, в которой прослеживаются черты Античности, Средневековья и Нового Времени, могут быть отнесены к второй половине XIX в. Автор считает, что в своем нынешнем виде статуя образовалась лишь в XIX в., хотя указывает, что это «предположение имеет предварительный характер» (Трифонова 2013, 98).

### 3. *Клеанф*

Герма поступила в Эрмитаж в 1861 г. из купленной части античной коллекции маркиза Кампана. Сделана из мрамора, высотой 52 см. (Фото 13). В изданном в 1856 г. каталоге этой коллекции (как и в позднейших каталогах 1858 г. и 1859 г.) этот портрет с полной уверенностью приписывается Геродоту, причем без каких-либо сомнений в этой идентификации (D'Escamps 1856, 45). На самой герме есть и соответствующая надпись – ΗΡΟΔΟΤΟΣ, сделанная «условно эпиграфическим шрифтом», не очень умело и скорее всего в первой половине XIX века (Трофимова 2015, 64). В каталоге также указано, что эта скульптура из античного города Тускулума, где, как мы помним, были найденные портреты Сократа и Демосфена. Если головы Сократа и Демосфена решили присоединить к чуждым им (и более ранним) телам других философов, то в данном случае голова была присоединена к другой герме, дополнена некоторыми деталями (нос, мочки ушей), искусственно очищена и подписана именем знаменитого историка. Но, может, в таком виде герма уже поступила в коллекцию маркиза Кампана, иначе он, получается, сознательно обманывал, давая ложную информацию в каталоге. Не исключено, что маркиз-коллекционер просто хотел, чтобы в его коллекции были известные исторические мыслители (поэтому, кстати, такая же фальшивая надпись с именем Карнеад украшает перешедший в Лувр бюст I в. н.э., возможно, являющийся на самом деле очень отдаленным портретом Демосфена (Трофимова 2021, 327) (Фото 12). Впрочем, уже в каталоге Кизирицкого эта герма представлена безымянной, как «портрет философа», что повторяется и в каталоге Вальдгауера 1923 г. Оскар Фердинандович считал, что эта реплика была сделана с оригинала второй половины V в. до н.э. Сейчас специалисты Эрмитажа на основе стилистических аналогий (прежде всего из Музея Прадо и Музея Поля Гетти, а также на основании мрамор-

---

кажется, не отсылает к античным прототипам, но отражает художественные предпочтения Нового времени, тогда как для античной скульптуры описанная особенность в трактовке щек не характерна» (Трифонова 2013, 95).

ного бюста конца I в. н.э. из Карлсбергской глиптотеки) возводят эту реплику к оригиналу 280 г. до н.э., приписывая ее с вероятностью греческому философу Клеанфу, возглавившему стоическую школу после Зенона в 261 г. до н.э. Поэтому именная атрибуция сопровождается знаком вопроса в постоянной экспозиции. Статуй и бюстов Клеанфа, в отличие от Зенона и Хрисиппа, вообще было немного, еще меньше до нас дошло, что увеличивает ценность этого портрета.

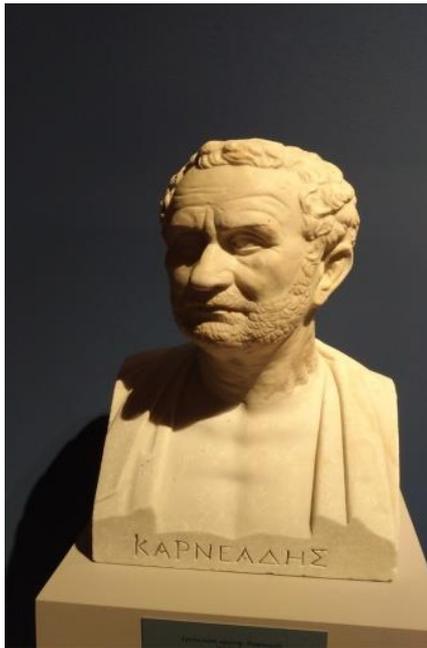


Фото 12. Карнеад, Лувр.

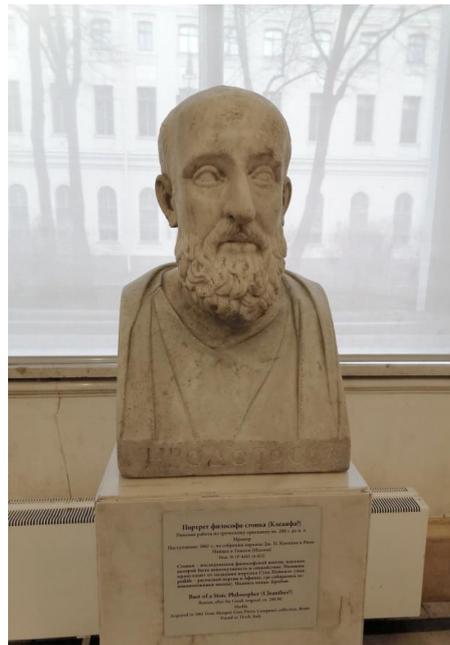


Фото 13. Философ-стоик (Клеанф ?), Эрмитаж.

Стоическая философия очень, так сказать, характерологическая и следы принадлежности к ней очень выразительно и недвусмысленно проявляются в портретных образах. Это, впрочем, касается, не только стоицизма. Исходя из понимания философии в Древней Греции прежде всего как «образа жизни» и «заботы о себе», неудивительно, что она формировала образ человека, выбравшего ее для себя, внося свои дифференцирующие эстетические акценты в зависимости от специфики философского учения. *Образ образуется образом жизни и, следовательно, философией, если она выбирается таковым.* Этика и эстетика образа здесь тесно переплетаются, особенно в античной и прежде всего древнегреческой философии (Дорофеев 2018, 200–207). Я уже не говорю о том, что непосредственный образ философа, манифестирующий устремленность к истине и любознательность, зачастую полнее и сильнее представлял для окружающих сущность его учения, чем формально-безличностные слова письменных сочинений (за что они

неоднократно критиковались Платоном). Подобное понимание эстетического образа не только философа, но и человека вообще имеет свои онтологические и философско-антропологические основания, которые в античных произведениях искусства, портретах древнегреческих мыслителей разных философских направлений, представлены очень выразительно и рельефно.

И здесь очень важно, что к похожей оценке приходят со своей стороны и представители истории античного искусства. «Особенности иконографии проявляются в чертах лица, форме бороды и прически, в позе и комплекции. В целом, глядя на портреты, можно сказать, что философы одного направления имеют один и тот же физиогномический тип и близкое телосложение. Эпикурейцы изображены с продолговатым одухотворенным лицом, развевающимися волосами и длинными прядями волнистой бороды, у них сухощавые фигуры. Киники, известные по портретам популярного у римлян Антисфена, и серии близких ему изображений, изображались как маргинальные личности, с всклокоченными волосами и “вызывающим” взглядом. Образы стойков, запечатленные в портретах Зенона и Хрисиппа, отличаются “бескомпромиссным” выражением лица, выражающим моральное превосходство и силу ума. Все формы их портретов предельно сосредоточены, волосы коротко пострижены, залысины открывают высокий лоб, аккуратная борода обрамляет лицо. Главное впечатление, которое производят портреты – дисциплина, убежденность, аскетизм» (Трофимова 2015, 65). Имеются, конечно, и общие черты для иконографии античных философов независимо от их принадлежности к той или иной школе. Это прежде всего люди зрелого, даже преклонного возраста, подчас болезненного сложения, с бородой, часто с залысиной и широким лбом, в «плаще философа», но главное с существенно более статично-бесстрастным, неподвижным видом, чем, например, поэты или ораторы (Schefold 1997). Возможно, такими пластическими средствами моделирования образа подчеркивался контраст между внутренним и внешним, сущностным и незначительным, мощью разума и слабостью тела.

Наш Клеанф именно таков, выражая общепризнанное представление о стоической философии и о том, как должен выглядеть философ-стойк. Мы видим пожилого, но еще не старого, лысого мужчину, с высоким широким лбом, вытянутым овалом лица, с большими широко раскрытыми глазами, взгляд которых выражает невозмутимость (*ataraxia*), бесстрастие (*apatheia*) и самодавящую отрешенность (*autarkia*) – главные принципы стоической философии, эстетическая манифестация которых выразительно определяет образ и склад (*ethos*) человека и не может быть не замеченной. Не случайно, вопрос

об идентификации эрмитажной гермы был решен специалистами в пользу Клеанфа именно после ее сравнения с портретом Зенона из неаполитанского археологического музея (Richter 1984, 218) (Фото 14).<sup>25</sup> К этой оценке склоняется и нынешнее руководство Отдела античного мира Эрмитажа, хотя и допускает возможность коррекции этой идентификации в будущем (Трофимова 2015, 66). Не будем и мы торопиться с итоговым решением.

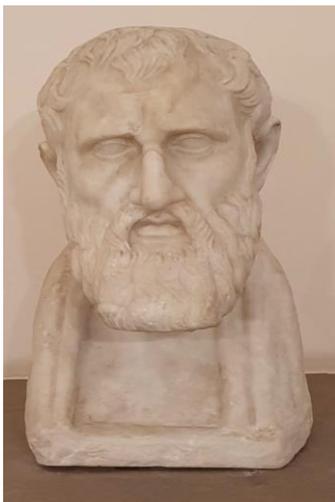


Фото 14. Зенон Китионский, Неаполь

\*\*\*

Очевидно, что античные портреты в целом и античные портреты философов в частности еще не сказали своего последнего слова и нас ждут на этом пути много открытий и находок, которые не прекратятся до тех пор, пока античность будет живым источником для вдохновения, творчества и образования, включая формирования собственного образа, для человека современного мира.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Богемская, К.Г., ред. (2004) *Голицынский музей на Волхонке: каталог выставки в ГМИИ имени А.С. Пушкина*. Москва: Художник и книга.

<sup>25</sup> То, что принадлежность стоической философии эстетически выразительно закрепляется в характерном внешнем образе человека объясняет и то, что бюст из захоронения в Остии благодаря сравнению с представителем стоицизма, но уже Хрисиппом также идентифицируют как изображение Клеанфа (Хафнер 1981, 148). Кстати, отлитая из бронзы копия неаполитанского бюста Зенона есть в ГМИИ им. А.С. Пушкина. Ряд слепков античных философов есть и в музее Академии художеств Санкт-Петербурга.

- Болгова, А.М., Денисова, И.В., Синица, М.М. (2021) «Трибон – плащ философа поздней античности», *Via in tempore. История. Политология* 48.4, 784–798.
- Вальдгауер, О.Ф. (1915) *Пифагор Регийский. Исследование в области греческой скульптуры первой половины V в. по Р.Х.* Петроград.
- Вальдгауер, О.Ф. (1923) *Лисипп*. Берлин: Государственное издательство.
- Вальдгауер, О.Ф. (1923а) *Римская портретная скульптура в Эрмитаже*. Петроград: Издательство Брокгауза и Ефрона.
- Вальдгауер, О.Ф. (1923b) *Античная скульптура*. Петроград: Издательство Брокгауза и Ефрона.
- Вальдгауер, О.Ф. (2020) *Этюды по истории античного портрета*. Москва: Юрайт.
- Гвардини, Р. (2018) *Смерть Сократа. Интерпретация платоновских диалогов «Евтифрон», «Апология Сократа», «Критон» и «Федон»*. Пер. с нем. И.П. Стребловой С.-Петербург: Владимир Даль.
- Гедеонов, С.А. (1864) *Императорский Эрмитаж. Галерея древней скульптуры*. С.-Петербург.
- Гегель, Г.В. Ф. (2001) *Лекции по эстетике*. Т. 1. С.-Петербург: Наука.
- Давыдова, Л.И. (2020) *Греко-римская скульптура в собрании Эрмитажа*. С.-Петербург: Издательство Эрмитажа.
- Дорофеев, Д.Ю. (2021) «Античные философы в Санкт-Петербурге: визуально-пластическое образование города и человека», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15.2, 868–894.
- Дорофеев, Д.Ю. (2018) «Этика жизни и эстетика образа античного философа», *Вопросы философии* 6, 200–207.
- Дорофеев, Д.Ю. (2023) «“Эллинские мудрецы” в христианских храмах: путеводитель по философской иконографии Средневековья», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.2, 993–1049.
- Лосев, А.Ф., Шестаков, В.П. (1965) *История эстетических категорий*. Москва: Искусство.
- Мавлеев, Е.В. (2005) *Вальдгауер*. С.-Петербург: Издательство Государственного Эрмитажа.
- Позднеев, М.М., ред. (2022) *Петр Великий и античность. Рецепция античного наследия в петровскую эпоху*. С.-Петербург: Издательско-полиграфическая ассоциация высших учебных заведений.
- Передольская, А.А. (1938) «Оскар Фердинандович Вальдгауер», в: Вальдгауер О.Ф. *Этюды по истории античного портрета*. ч. 2. Ленинград: ОГИЗ-ИЗОГИЗ, 3–42.
- Пиотровский, Б.Б. (2000) *История Эрмитажа. Краткий очерк. Материалы и документы*. Москва: Искусство.
- Трифоновна, Е.Ю. (2013) «Еще раз о статуе философа из собрания Государственного Эрмитажа», *Актуальные проблемы теории и истории искусства*. С.-Петербург, 3, 92–98.
- Трофимова, А.А. (2015) «Геродот и Клеанф: превращения античного портрета. К проблеме изучения эрмитажной скульптуры из коллекции Дж.-П. Кампана», *Клио. Журнал для ученых* 11(107), 60–68.

- Трофимова, А.А. и др., ред. (2021) *Мечта об Италии. Коллекция маркиза Кампана*. С.-Петербург: Издательство Гос. Эрмитажа.
- Трофимова, А.А. (2021a) «Портретные статуи Демосфена и Сократа в коллекции Кампаны», *Мечта об Италии. Коллекция маркиза Кампаны*. С.-Петербург: Издательство Гос. Эрмитажа, 250–254.
- Трофимова, А.А. (2021b) «Античный портрет в трудах О.Ф. Вальдгауера и М.И. Ростовцева», *Искусство древнего мира* 11, 107–123.
- Хафнер, Г. (1981) *Выдающиеся портреты Античности. 337 портретов в слове и образе*. Москва: Прогресс.
- D'Escamps, H. (1856) *Description des marbres antiques du Mus 14. ée Campana à Rome*. Paris: Typogr. de H. Plon, 1856.
- Richter, G.M.A. (1984) *The Portraits of the Greeks*. Rev. by R.R.R. Smith. New York: Cornell University Press.
- Sarti, S. (2001) *Giovanni Pietro Campana (1808–1880): The Man and His Collection*. Oxford: Archaeopress.
- Schefold, K. (1997) *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*. Basel: B. Schwabe.
- Studniczka, F. (1908) *Das Bildnis des Aristoteles*. Leipzig.
- Waldhauer, O. (1928–1935) *Die Antiken Sculpturen der Ermitage*. Bd.1–3. Leipzig.

*References in Russian:*

- Bogemskaya, K.G., red. (2004) *Golicynskij muzej na Volhonke: katalog vystavki v GMII imeni A.S. Pushkina*. Moskva: Hudozhnik i kniga.
- Bolgoва, A.M., Denisova, I.V., Sinica, M.M. (2021) «Tribon – plashch filosafo pozdnej antichnosti», *Via in tempore. Istoriya. Politologiya* 48.4, 784–798.
- Val'dgauer, O.F. (1915) *Pifagor Regijskij. Issledovanie v oblasti grecheskoj skul'ptury pervoj poloviny V v. po R.H. Petrograd*.
- Val'dgauer, O.F. (1923) *Lisipp*. Berlin: Gosudarstvennoe izdatel'stvo.
- Val'dgauer, O.F. (1923a) *Rimskaya portretnaya skul'ptura v Ermitazhe*. Petrograd: Izdatel'stvo Brokgauza i Efrona.
- Val'dgauer, O.F. (1923b) *Antichnaya skul'ptura*. Petrograd: Izdatel'stvo Brokgauza i Efrona.
- Val'dgauer, O.F. (2020) *Etyudy po istorii antichnogo portreta*. Moskva: Yurajt.
- Gvardini, R. (2018) *Smert' Sokrata. Interpretaciya platonovskih dialogov «Ev-tifron», «Apologiya Sokrata», «Kriton» i «Fedon»*. Per. s nem. I.P. Streblovoj S.-Peterburg: Vladimir Dal'.
- Gedeonov, S.A. (1864) *Imperatorskij Ermitazh. Galereya drevnej skul'ptury*. S.-Peterburg.
- Gegel', G.V. F. (2001) *Lekcii po estetike. T. 1*. S.-Peterburg: Nauka.
- Davydova, L.I. (2020) *Greko-rimskaya skul'ptura v sobranii Ermitazha*. S.-Peterburg: Izdatel'stvo Ermitazha.
- Dorofeev, D.Yu. (2021) «Antichnye filosofy v Sankt-Peterburge: vizual'no-plasticheskoe obrazovanie goroda i cheloveka», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.2, 868–894.
- Dorofeev, D.Yu. (2018) «Etika zhizni i estetika obraza antichnogo filosafo», *Voprosy filosofii* 6, 200–207.
- Dorofeev, D.Yu. (2023) «“Ellinskie mudrecy” v hristianskih hramah: putevoditel' po filosofskoj ikonografii Srednevekov'ya», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 17.2, 993–1049.
- Losev, A.F., Shestakov, V.P. (1965) *Istoriya esteticheskikh kategorij*. Moskva: Iskusstvo.
- Mavleev, E.V. (2005) *Val'dgauer*. S.-Peterburg: Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha.

- Pozdneev, M.M., red. (2022) Petr Velikij i antichnost'. Recepciya antichnogo naslediya v petrovskuyu epohu. S.-Peterburg: Izdatel'sko-poligraficheskaya associaciya vysshih uchebnyh zavedenij.
- Peredol'skaya, A.A. (1938) «Oskar Ferdinandoviyach Val'dgauer», v: Val'dgauer O.F. Etyudy po istorii antichnogo portreta. ch. 2. Leningrad: OGIZ-IZOGIZ, 3–42.
- Piotrovskij, B.B. (2000) Istoriya Ermitazha. Kratkij ocherk. Materialy i dokumenty. Moskva: Iskusstvo.
- Trifonova, E.Yu. (2013) «Eshche raz o statue filosafo iz sobraniya Gosudarstvennogo Ermitazha», Aktual'nye problemy teorii i istorii iskusstva. S.-Peterburg, 3, 92–98.
- Trofimova, A.A. (2015) «Gerodot i Kleanf: prevrashcheniya antichnogo portreta. K probleme izucheniya ermitazhnoj skul'ptury iz kollekcii Dzh.-P.Kampana», Klio. Zhurnal dlya uchenykh 11(107), 60–68.
- Trofimova, A.A. i dr., red. (2021) Mechta ob Italii. Kollekcija markiza Kampana. S.-Peterburg: Izdatel'stvo Gos. Ermitazha.
- Trofimova, A.A. (2021a) «Portretnye statui Demosfena i Sokrata v kollekcii Kampany», Mechta ob Italii. Kollekcija markiza Kampany. S.-Peterburg: Izdatel'stvo Gos. Ermitazha, 250–254.
- Trofimova, A.A. (2021b) «Antichnyj portret v trudah O.F. Val'dgauera i M.I. Rostovceva», Iskusstvo drevnego mira 11, 107–123.
- Hafner, G. (1981) Vydayushchiesya portrety Antichnosti. 337 portretov v slove i obraze. Moskva: Progress.

**ГЕРМЕТИЗМ И КАБАЛА.  
ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ СВЯЗИ ГЕРМЕТИЧЕСКОГО  
И ИУДЕЙСКОГО МИСТИЦИЗМА**

Е. В. АФОНАСИН  
Санкт-Петербургский государственный университет  
Балтийский федеральный университет им. И. Канта  
afonasin@gmail.com

---

EUGENE AFONASIN

Saint Petersburg State University; Immanuel Kant Baltic Federal University (Russia)

HERMETICISM AND KABBALAH.

ON THE HISTORICAL CONNECTION BETWEEN HERMETIC AND JEWISH MYSTICISM

ABSTRACT. Hermes of Pico della Mirandola has nothing in common with the hero of the treatise *Asclepius* and the texts of the Hermetic Corpus. Pico's gaze is directed deep into the medieval Jewish and, eventually, Arabic tradition. More precisely, through the cabalistic works, for the first time available to the bright representative of the Italian Renaissance, there came to life the fruits of another Renaissance, the Spanish Renaissance of Alfonso X de Castilla (1252–1284), while through the “Sabian” magic Hermeticism became an integral part of Jewish mystical philosophy. According to modern studies, by this time we can speak of the beginning of the synthesis of Kabbalah and Hermeticism in mystical Jewish philosophy (Idel 2003, 395 sq.). So one can now qualify Frances Yates's (1964) famous statement that only by the efforts of Pico della Mirandola that Hermeticism was “supplemented” by Kabbalah. To what extent than one can argue that the connection between Hermeticism and Kabbalah is not accidental, but prepared by contacts between Jewish philosophy and Hermeticism at the earliest stages of their formation, perhaps as early as the Hellenistic period? Such a connection is assumed by many authors, since, from the point of view of the internal criterion, we cannot be sure that all the textual inconsistencies in the treatises of the Hermetic corpus are necessarily later interpolations, much less the interventions of the later and practically oriented astrologer, as Ch. Wildberg (2013) believes, because there is nothing in them that could not have been written by a philosopher of the Hellenistic or Roman period. It is nevertheless clear that, originally being a mystical anthropological doctrine, Hermeticism steadily moved in an astrological direction, which made it attractive to the most diverse authors from antiquity to modern times, and one of the most enigmatic and colorful philosophers of the Italian Renaissance, Giovanni Pico della Mirandola, thought himself to be their successor.

KEYWORDS: Jewish mystical philosophy, Kabbalah, Hermeticism, Italian Renaissance, Pico della Mirandola.

\* 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.

1.

«Atteso che non e' cosa nova, che non possa esser vecchia: et non e' cosa vecchia, che non sii stata nova», – замечает Теофило в диалоге Джордано Бруно «Пепельная трапеза» (*Cena de le ceneri*, p. 42–43 Gatti; Бруно 2019, 60), возводя это положение еще к Аристотелю. В устах Бруно эта «древняя истина» звучит несколько иронично,<sup>1</sup> однако его предшественники, такие как Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола, воспринимали ее вполне серьезно. Для них *prisca theologi* были выдающимися носителями традиции «древней магии» (*prisca magia*), восходящей непосредственно к божественному откровению, данному людям на заре цивилизации. Проблема только в том, что «смешение языков» привело к расколу и фрагментации этой древней традиции, и задача подлинного искателя мудрости свести ее воедино. С этой целью «ночь» орфических гимнов Пико делла Мирандола отождествляет с «ничто» (Эйн-соф) каббалы,<sup>2</sup> тогда как Метатрон каббалы идентифицируется им с Палладой орфиков, «отеческим умом» Зороастра, «сыном божьим» Гермеса Трисмегиста, «мудростью» пифагорейцев и даже «упомостигаемой сферой» Парменида.<sup>3</sup> Каббалистическое «Древо сефирот», разумеется, становится прообразом

<sup>1</sup> Дело, конечно в том, что для ученого «истина всегда остается истиной», независимо от того, выражена ли она на языке египетской или орфической теогонии, халдейской теургии или пифагорейской или иудейской нумерологии. Бруно выступает против тех «логиков и математиков», которые слепо следуют ложным предпосылкам популярной философии (*presuppositi falsi de la comone et volgar philosophia*, p. 28), поиск истины заменяя бесконечным истолкованием общеизвестных текстов и переводом их с одного языка на другой. Так незаметно «вслед за светлым днем древних мудрецов наступила мрачная ночь безрассудных софистов» («О бесконечности, вселенной и мирах», *De l'infinito, universo et mondi*; Бруно 2019, 253, пер. А. И. Рубина). Но теперь настало время, пишет Бруно, «срезанным корням» – прорастить древности – вернуться, а новому свету «сокрытых истин» – вновь зажечься «на горизонте нашего сознания» (Бруно 2019, 286).

<sup>2</sup> 'Idem est nox apud Orpheum et ensoph in Cabala.' (Pico, *Conclusiones philosophicae, cabalasticae et theologicae* [=Девятьсот тезисов] Farmer 1998, 510–11, 10>15).

<sup>3</sup> 'Illud quod apud Cabalistas dicitur Metatron, illud est sine dubio quod ab Orpheo Pallas, a Zoroastre paterna mens, a Mercurio dei filius, a Pythagora sapientia, a Parmenide sphere intelligibilis, nominator.' (Pico, *Conclusiones*, Farmer 1998, 524–25, 11>10).

планетарной сферы (*Conclusiones*, Farmer 1998, 540, 11>48) и, в целом, «как истинная астрология учит нас читать божественную книгу, так и кабала учит нас читать книгу Закона» (*Conclusiones*, Farmer 1998, 553, 11>72; см. Idel 2000). Эта «истинная астрология», по мысли Пико, не имеет ничего общего с тем ремеслом предсказаний, которым промышляют астрологи.<sup>4</sup> Точно так же, подлинная «христианская» кабала (от лат. *cabala*) превосходит ту средневековую еврейскую каббалу (*kabbalah*), с которой он, возможно, первым из гуманистов, подробно ознакомился благодаря занятиям с рабби Йохананом Алеманно.<sup>5</sup> Разумеется, источником вдохновения для него, как и для Фичино, остается Платон, однако платонизм ему представляется лишь развитой ступенью древней восточной «магии», в основе которой лежит числовой символизм, так что даже Эннеада первых начал неоплатоников и Ареопагитик в его системе заменяется на Декаду пифагорейцев и каббалистов,<sup>6</sup> причем легковерие последних, в особенности их убеждение в том, что «алфавит» может быть обнаружен на небесах, решительно осуждается (Pico, *Disputationes contra astrologiam divinatricem* 2.269).<sup>7</sup> По этой же причине и в отличие от Фичино Пико не считает магом Гермеса или кого-либо из «древних теологов» (Farmer 1998, 132 и 142), что особенно отчетливо проявляется в его последнем трактате, где, критикуя магию, он все же отмечает, что предсказательная астрология лишь приписывается «некоторыми» Зороастру и Гермесу (*Disputationes* 2.474).<sup>8</sup> Какая же роль им отводится?

<sup>4</sup> Он пишет специальное опровержение подобной астрологии – трактат *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, опубликованный лишь после его неожиданной кончины в 1494 г. Подробнее: Farmer 1998, 137 sq.

<sup>5</sup> Подробнее см. Idel 1988; Lelli 1994. Кроме того, Мирандола учил древнееврейский и арамейский с сицилийским евреем Флавием Митридадом, который стал его секретарем и выполнил по его заказу перевод многих каббалистических комментариев (издания: Busi, Bondoni 2004; Campanini 2005 и др.), а также обсуждал арабскую и еврейскую философию (прежде всего, Аверроэса и Маймонида) с Элией дель Медиго. Подробнее см. Wirszubski 1989; Copenhagen 2019, 420 sq.; Howlett 2021, 109–121.

<sup>6</sup> В целом см. Idel 1992; Heiser 2011.

<sup>7</sup> Следует признать, что в своем последнем неоконченном сочинении Пико существенно пересматривает отношение к магии, не разделяя ее более на приемлемую «естественную» и отвергаемую «демоническую», как ранее в *Речи о достоинстве человека* (*Oratio* 5.56–68; Copenhagen 2019, 420 sq.) и высказывая похвалу Альберту Великому за то, что тот также отбросил увлечение магией на поздних этапах своей карьеры (*Disputationes* 12.528). Подробнее см. Farmer 1998, 143 sq.

<sup>8</sup> Пико высказывается вполне определенно: речь идет о подложных трактатах, таких как «Книга тайн», приписываемая Аристотелю, «О короле», приписываемая Платону, «зороастрийские» писания гностиков, развенчанные еще Порфирием, и

Благодаря недавним исследованиям (Wirszubski 1989, 59–65; изд.: Busi 2004–2008) мы знаем, какими кабалистическими текстами располагал Пико. Разумеется, по мере изучения древнееврейского он мог обратиться и к подлинникам, однако ясно, что основными его источниками стали труды испанского мистика Абулафии (XIII в.), сочинения итальянского комментатора Пятнадцатикнижия Реканати (XIV в.), а также, что немаловажно, «Книга яркого света (Бахир)», одна из наиболее авторитетных кабалистических книг, вероятно XII в. В то же время, основные источники средневековой каббалы – «Книга созидания (Сефер йецира)»<sup>9</sup> и «Книга сияния (Зогар)» были ему, по-видимому, известны лишь в составе комментариев. Как бы там ни было, ясно, что Пико усвоил из этих трудов главное – ту «теургическую» составляющую каббалы, которая была характерна для испанской религиозно-экстатической традиции и которая сближала в его глазах еврейское учение с хорошо знакомым философу Возрождения апофатизмом позднего неоплатонизма и Ареопагитик (Sorrenhaever 2019, 347 sq.). Кроме того, для нас важно, что именно в этом контексте у Пико нашлось место для Гермеса и герметизма.

Именно: этот Гермес не имеет ничего общего с героем трактата «Асклепий» и только что переведенных Фичино на латынь текстов Герметического корпуса. Взгляд Пико устремлен вглубь средневековой еврейской и, в конечном итоге, арабской традиции. Точнее, в доступных яркому представителю итальянского Возрождения переводах с древнееврейского оживают плоды другого «Ренессанса» – испанского, времен Альфонсо X де Кастилья (1252–1284). Хорошо известно, что выполненные в это время с арабского переводы таких важных «герметических» книг, как *Picatrix*, легли в основание латинского средневекового герметизма,<sup>10</sup> нам же в данном случае важно отметить, что через «сабианскую» магию герметика тогда же стала интегральной частью иудейской мистической философии. Эта тенденция наблюдается по крайней мере с середины XIII в., и особенно ярко проявилась в трудах испанского теолога Авраама Абулафии и марокканского теолога Иегуды бен Ниссима ибн Малка, а также у сицилийского каббалиста Натана бен Саадии Харара и, наконец, у Исаака бен Шмуэля из Акры. Согласно современным исследованиям, к этому времени можно говорить о начале синтеза каббалы

---

тому подобные астрологические и магические сочинения, ложно приписанные различным авторитетам (*Disputationes* 1.64). В то же время, как резонно отмечают исследователи, Пико не высказывается против каббалы и, в целом, стремится сохранить основные положения «новой философии», отвергая лишь самые одиозные элементы своей прежней доктрины (Farmer 1998, 148–149).

<sup>9</sup> Комментированный перевод книги на рус. язык издал И. Тантлевский (2016, 144 сл.).

<sup>10</sup> Об «арабском Гермесе» см. van Bladel 2009.

и герметизма в мистической иудейской философии.<sup>11</sup> Разумеется, восходящую к арабской герметике теорию присущего каждому от рождения высшего «астрального тела», и в целом астро-магическое толкование иудаизма разделяли не все мыслители того времени. В особенности это верно в отношении Маймонида и его верных последователей, не принимающих никакой формы магии, а также, с другой стороны, того направления в мистической иудейской философии, которое, вслед за М. Иделом, можно назвать «теургическим».<sup>12</sup> Тем не менее, в настоящее время можно, по-видимому, квалифицировать известное положение Фрэнсис Йейтс (Yates 1964) о том, что лишь трудами Пико делла Мирандолы герметизм был «дополнен» каббалой. Именно в этом контексте возникает вопрос, который, как представляется, имеет определенную историко-философскую значимость: в какой мере можно утверждать, что связь герметизма и каббалы не случайна, но подготовлена контактами между иудейской философией и герметикой на самых ранних этапах их формирования, возможно, еще в эллинистический период?

## 2.

Библейское влияние на трактаты *Герметического корпуса* предполагал еще Михаил Пселл. Многие современные, в том числе и весьма авторитетные исследователи в той или иной мере с ним согласны.<sup>13</sup> Пселл без обиняков заявляет, что этот «колдун» не постеснялся скопировать целую строку из писаний Моисея, призывая в «Поймандре» только что возникшее человечество «плодиться и размножаться» (Быт. 1.28).<sup>14</sup> В самом деле, автор герметического трактата, после описания первичного разделения андрогина на два пола, мужской и женский, вкладывает в уста Поймандра следующие слова:

«Прибавляйте в росте (Αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει) и увеличивайтесь числом (πληθύνεσθε ἐν πλήθει), все вы, творения (κτίσματα) и произведения (δημιουργήματα),<sup>15</sup> и пусть

<sup>11</sup> Подробнее см. Idel 2003, 395 sq.

<sup>12</sup> Это последнее было связано с мистицизмом книги «Зогар». См. Idel 2003, 410 sq.

<sup>13</sup> См. Quispel 2008, 15 sq., Idel 1988, Pearson 1981, Litwa 2019, 23 и др.

<sup>14</sup> Схолия к СН I 18, Psellus, *Philosophica minora* 2, p. 154, ed. D. O'Meara.

<sup>15</sup> В другом трактате корпуса (Corpus Hermeticum [=СН] II 17) Трисмегист прямо говорит своему ученику Асклепию, что отсутствие детей – это не просто большое несчастье для человека. Тот, кто не исполнил свой долг, имея такую возможность, подвергается посмертному наказанию и затем воплощается в существо, в котором мужская и женская природы соединяются воедино.

всякий разумный постигнет, что он бессмертен, и что любовная страсть есть причина смерти (τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα), так получив представление о всем сущем (πάντα τὰ ὄντα)» (Corpus Hermeticum [=CH] I 18).

По мысли Пселла Гермес ведет себя здесь как греческий софист, сбивая ученика с толку риторическими украшениями, аллегориями и «чудесными историями», в отличие от Моисея, который предпочитает простой и ясный язык. Однако легко представить, как прочитает этот, напоминающий Платонов *Алкивиад* I (130e) пассаж о природе человека неоплатоник, гностик или, скажем, каббалист. Разумеется, перед нами толкование некоего авторитетного речения, но обязательно ли библейского? Ведь не случайно исследователи регулярно высказывают гипотезу о том, что трактаты *Герметического корпуса* вполне могли составляться на основании некоего исходного «египетского» сборника афоризмов. В данном случае с этим, кстати говоря, решительно согласен Жан-Пьер Маэ, сопоставляя последнее предложение этого отрывка из *Поимандра* с армянскими *Определениями* 9.4 (Armenian Definitions [=AD] 9.4; Маэ 1982, 393).<sup>16</sup> Что же касается первой части отрывка, где рассказывается о том, как все живые существа, прежде имевшие андрогинную природу (πάντα γὰρ ζῶα ἀρρενοθήλεα ὄντα) затем были разделены (διελύετο) на мужские и женские особи, то здесь на ум приходит скорее насильственное расчленение андрогинов в *Пуре* (189а сл.), нежели одна из библейских историй о сотворении людей (Быт. 2.21–22 и 7.15–16).

Многие исследователи стремятся усмотреть текстуальные параллели между *Поимандром* и иудейской апокалиптической литературой, в особенности книгами Еноха,<sup>17</sup> что естественно, учитывая отождествление фигуры Гермеса с Енохом и Идрисом в средневековой еврейской и арабской традициях. Действительно, как и ученику в *Поимандре*, знание о происхождении космоса и человека в иудейских, гностических и христианских апокалипти-

<sup>16</sup> В поисках гностического влияния Жиль Киспель (Quispel 2008, 175–226) связывает это место с речением 67 коптского *Евангелия от Фомы*, которое также представляет собой сборник изречений. О гностическом *Поучении Силуана* в связи с греческой гномической традицией см. Вроек 1996, 256–284, см. также обзорную работу о происхождении христианских Евангелий из исходного собрания речений, называемого Q (Robinson 1986). С идеей Маэ о происхождении герметических трактатов из более раннего собрания кратких изречений согласен и П. Скарпи (Scarpi 2009), который помещает армянские *Определения* в самое начало своего двухтомного собрания герметических текстов.

<sup>17</sup> О книгах Еноха см. Тантлевский 2002.

ческих текстах открывается высшим существом. Правда во Второй («славянской») книге Еноха (с которой обычно сопоставляется *Поймандр*) патриарху является два светоносных мужа, а не один, как в герметическом трактате. Затем ему открывается, что человек сотворен из семи сущностей (2 Енох 30.8–9), что в его смерти повинна эротическая страсть (30.17–18) и что перед ним открыты два пути, один, ведущий к свету, и другой, увлекающий в тьму (30.15). То же самое открывает ученику и Поймандр (СН I 16, 17–18, 19–23, соответственно). Следует отметить, что топография небес в двух текстах различается: «силы небесные» воспевают Отца на восьмой и девятой планетарных сферах в *Поймандре* (26) и на седьмом небе в 2 Енохе (21), тогда как само высшее существо находится за пределами восьмой сферы в герметическом трактате (*Поймандр* 26) и на десятом небе в иудейском апокалипсисе (2 Енох 22). Эти параллели позволяют утверждать, что автор герметического текста мог быть знаком с иудейской апокалиптической литературой, хотя и не обязательно книгами Еноха.

Исследователи отмечают также терминологическую близость *Поймандра* и текстов Филона Александрийского (Pearson 1981, 340), что неудивительно, учитывая бесспорно александрийское происхождение трактата. Более предметно сравнение герметического текста с иудейской религиозной практикой, что Б. Пирсон (Pearson 1981, 342–344) успешно демонстрирует на материале «Апостольских установлений», попутно выдвигая интересную, хотя и недоказуемую гипотезу о природе того сообщества, которое могло породить *Поймандр*. В качестве автора трактата, пишет американский исследователь, можно было бы представить александрийского любителя мудрости, тесно связанного с иудейским сообществом в самой Александрии или, например, в Гермополе, но в то же время стремящегося сохранить в том религиозно-философском движении, ранним приверженцем (или даже основателем) которого он стал, коренные египетские элементы, разумеется, в той мере, в какой они могли быть поняты в первые века н.э. Подходящим политическим контекстом для этого события могло бы стать восстание евреев против имп. Траяна 115–118 гг., в результате которого иудейское влияние на интеллектуальную жизнь Александрии существенно уменьшилось, тогда как национальный элемент стал необычайно популярным. Эта тенденция особенно заметна в более поздних текстах *Герметического корпуса* (Pearson 1981, 347–348).

Пересказав речь Поймандра, ученик сообщает, что, открыв ему знание о «природе мира», наставник затем направил его к людям и поручил донести до них это вновь обретенное знание (СН I 27–29). Некоторые ответили на его призыв освободиться от «опьянения, сна и неведения» и прислушались к его

совету «избавиться от неразумия», покинуть «смутный свет» этого угасающего мира, «оставить тлен» и таким способом «достичь бессмертия». Краткий седьмой трактат корпуса выглядит как развернутая версия этой речи. В нем развивается та же метафора, причем с физиологическими подробностями. Вы наглотались ложных учений в неразбавленном виде, говорит наш автор, и теперь вас тошнит. Что в этом удивительного? Протрезвейте и посмотрите на мир взором вашего сердца. Потоки лжи затопили землю, заперли тело в плену души и не дают ей «бросить якорь» в «спасительных гаванях» (ἡ γὰρ τῆς ἀγνώσιας κακία ἐπικλύζει πᾶσαν τὴν γῆν καὶ συμφθείρει τὴν ἐν τῷ σώματι κατακεκλεισμένην ψυχὴν, μὴ ἐῶσα ἐνορμίζεσθαι τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσι, СН VII 1). Но разве человеку по силам бороться с этими могучими явлениями? Да, говорится далее, если вы сможете использовать их себе на пользу, и, «выйдя с приливом», безопасно достигнете упомянутых спасительных гаваней, предварительно освоив знания, необходимые для навигации. Лишь здесь путешественник увидит свет, свободный от тьмы и только там сможет наконец избавиться от прежних одеяний, символизирующих неведение, порок и тлен, а также «темную клетку, живую смерть, чувствующий труп, переносной гроб, домашнего грабителя, того, кто любит ненавидя, и ненавидит завидуя» (τὸ τῆς ἀγνώσιας ὕφασμα, τὸ τῆς κακίας στήριγμα, τὸν τῆς φθορᾶς δεσμόν, τὸν σκοτεινὸν περίβολον, τὸν ζῶντα θάνατον, τὸν αἰσθητὸν νεκρόν, τὸν περιφόρητον τάφον, τὸν ἔνοικον ληστήν, τὸν δι' ὧν φιλεῖ μισοῦντα καὶ δι' ὧν μισεῖ φθοροῦντα, СН VII 2). Ведь именно эти одеяния не позволяли путнику доселе «услышать то, что надлежит слышать, и увидеть то, что достойно созерцания» (3).

Платоновская метафора побега души из темницы плоти (*Кратил* 400b–c, *Теэтет* 197c) получила развитие в платонической (см., например, Прокл, *Первоначала теологии*, 209) и иудео-христианской традиции. Так, Филон Александрийский (*Аллегории закона* 2.15.55–59 и др.) сравнивает одеяния в ветхозаветной книге *Левит* 10.5 с «неразумными покрывалами разумной части души», а в *Жизни Моисея* (2.87–88) пестрые одеяния первосвященника истолковывает как обозначения первоэлементов, из которых Творец создал мир. Климент Александрийский заимствует эту идею у Филона и дополняет собственными толкованиями (*Строматы* 5.32.3). Но в данном случае нам интересно дальнейшее развитие сюжета в герметическом *Поймандре*. Неизвестный автор трактата пишет, что с сожалением распрощавшись с теми, кто избрал «путь смерти» и не внял его словам, он затем обратился с речью к своим приверженцам, надеясь посеять среди них «слова мудрости». Когда же наступил вечер, то он призвал их вознести хвалу богу, и лишь затем повелел отправиться каждому на свое ложе (εἰς τὴν ἰδίαν κοίτην, СН I 29).

Описывает ли наш автор распорядок дня некоего религиозного сообщества? Некоторые исследователи считают, что это весьма вероятно, хотя и не обязательно должно напоминать ту странную картину, которую рисует Климент Александрийский (*Строматы* 6.35.3–37.3). Другие авторы, напротив, склонны полагать, что наш автор рисует воображаемое неформальное сообщество приверженцев герметического знания, наподобие пифагорейского союза, возможно, тайное, в связи с чем следует сделать одну оговорку.

Диалоги между наставником и учеником в трактатах корпуса, представляют ли они собой пересказанный диалог в форме рассказа неназванного ученика о своем видении божественного Ума (*Поймандр*), диалог между учеником и его наставником (трактаты II, IV, X, XII, XIII, XVII, *Асклепий*) или же простую запись речи этого наставника (наиболее типичный случай), адресованы ли они Гермесу, Тоту, Асклепию, царю Аммону, Изиде, неназванному ученику или даже некой неопределенной группе (трактат VII), – все они включают в себя примечательные отсылки к речам различного типа, возможно, предназначенных для разной аудитории. Например, трактат IX начинается так: «Вчера я произнес совершенную речь, сегодня же я произнесу речь о чувственном восприятии» (СН IX 1). Действительно, дальнейший текст трактата постоянно возвращается к теме чувственного восприятия, хотя и не сводится к ней, однако λόγος τέλειος регулярно встречается в трактатах корпуса и призван обозначить особый тип наставлений, чем-то в глазах говорящего отличающихся от «священной речи» (СН III), «сокровенной речи» (СН XIII), «пространной (διεξοδικός) речи» (в фрагменте, цитируемом Кириллом Александрийским, *Против Юлиана* 1.46.29 и 2.30.18), а также «общей (γενικός) речи» (СН XIII и др.). Этот последний тип речей упоминается несколько раз, причем всегда во множественном числе, как будто участники диалогов обсуждают доступный им письменный источник, некое собрание «общих речей». Например, в начале трактата XIII ученик сетует, что не вполне понял то, что Гермес открыл людям в «общих речах» относительно перевоплощения. Большинство исследователей (в том числе недавно Wildberg 2014) не готовы интерпретировать это сообщение как полную фикцию, но в то же время не склонны считать, что подобное собрание речей когда-либо существовало. Более правдоподобным выглядит предположение, согласно которому в данном случае мы имеем дело с указанием на краткие общедоступные «откровения», возможно, в форме афоризмов, сокровенный смысл которых ученик желает понять. Распространялись ли они исключительно изустно (как полагает Христиан Уайлдберг), или же в виде некоего письменного собрания, не так важно. Мы не можем знать этого наверняка. Важна та роль, которая отво-

дится им в герметической литературе. Именно, в коптском трактате «О восьмой и девятой (сферах)» (Nag Hammadi Cod. [NHC] VI 6.63.1–4; пер. Robinson 1988) предполагается, что ученик, прежде чем перейти к этому тексту, изучил некие «общие и наставляющие» речи Гермеса. В начале трактата X Гермес загадочным образом говорит, что вчера он обращался к Асклепию, сегодня же обратится к Тоту, так как собирается кратко пересказать те «общие речи», которые ранее были поведаны (очевидно, устно) этому второму ученику (SH X 1 и 7). В двух фрагментах герметических трактатов, цитируемых Иоанном Стобеем, учитель поясняет то, что якобы уже рассказал в «общих речах» (Stob. Hermetica [=SH] III 1, пер. Litwa 2019) и ученик напоминает наставнику, что он обещал пояснить то, что ранее сказано в «общих речах» (SH VI 1). Перекрестные ссылки, как видим, довольно многочисленны, однако не сохранилось ни одного античного указания на содержание этих речей. Если они когда-либо существовали, то исчезли без следа, если таковыми не считать, к примеру, набор из 48 афоризмов, сохраненных Стобеем (SH XI, Litwa 2019, 69–73).

С другой стороны, в различных трактатах корпуса встречаются указания на акт записи, вероятно, устного герметического учения, равно как его непостижимость без дополнительных тайных поучений наставника. Например, Гермес в *Поймандре* записал содержание своего видения, но в то же время к широкой публике обратился лишь с общими словами о красоте божественного знания (SH I 27–28), тогда как Асклепий в своем послании царю Амону (SH XVI 1–2) эксплицитно указывает на непереводаемость его наставлений на греческий язык и невыразимость герметического учения в терминах греческой философии, отмечая, что его наставник Гермес нередко разговаривал с ним лично, иногда в присутствии Тота, и имел обыкновение повторять, что читателям его книги должны показаться ясными, «тогда как они вовсе не ясны и смысл слов в них сокрыт; и они станут совершенно неясными, когда греки решат перевести их на свой язык с нашего, тем самым породив величайшие искажения и неясности (ἀσαφής οὖσα καὶ κεκρυμμένον τὸν νοῦν τῶν λόγων ἔχουσα, καὶ ἔτι ἀσαφεστάτη, τῶν Ἑλλήνων ὑστερον βουλευθέντων τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰς τὴν ἰδίαν μεθερμηνεῦσαι, ὅπερ ἔσται τῶν γεγραμμένων μεγίστη διαστροφή τε καὶ ἀσάφεια)». Примечательно, что далее, по-видимому, говорится, что дело здесь даже не в переводе, а в самой природе письменного текста, который не обладает силой устной речи (τὴν ἐνεργητικὴν τῶν ὀνομάτων φράσιν).<sup>18</sup>

<sup>18</sup> О записи этого учения иероглифическим письмом на бирюзовой стеле говорит автор трактата «О восьмой и девятой (сферах)», дошедшего до нас лишь в переводе на коптский (NHC VI 6, 62), хотя статус этого несомненно позднего текста не вполне

О необходимости скрывать высшее знание от толпы явно сказано в фрагменте 11 из Стобея (SH XI, Litwa 2019, 73, ср. также СН XIII 22 и *Асклепий* 32), – сразу после вышеупомянутого странного списка 48 основных герметических истин, выраженных в афористичной форме, наподобие пифагорейских символов или «Изумрудной скрижали», – причем в качестве обоснования отмечается, что лишь «подобное принимает подобное», поэтому знание, предназначенное для немногих, не следует раскрывать толпе, в противном случае, неправильно понятое, оно принесет лишь вред. Какой именно вред, поясняется далее. Оказывается, как говорится здесь и в других герметических текстах, включая коптский трактат «О восьмой и девятой сферах» (см. SH XII 2 и XIV 2, NHC IV.6), знание о том, что этот мир возник и управляется Промыслом и Необходимостью, пребывая во власти Судьбы, открытое неграмотным людям, приведет лишь к тому, что они, будучи уверены, что от них ничего не зависит, погрузятся в еще большее зло.

## 3.

Каково содержание герметического учения? Знание природы мира и человека во всей его полноте, не больше и не меньше, что эффективно сводится в рамках корпуса к астрономическим и психологическим сюжетам, нередко связанным между собой в контексте исходно платонических спекуляций о небесном путешествии души в процессе ее перерождения.

Учитывая последующее развитие герметики, особый интерес вызывают ранние указания на магию и астрологию, и действительно, по сообщению Стобея (SH VI), Гермес поясняет по просьбе Тота то, что было ранее сказано о «36 деканах и их силах» в «общих речах».<sup>19</sup> «Деканы» – это некие астральные сущности, каждая из которых правит десятью градусами зодиакального круга и движется, как сказано в тексте, вместе с планетами. Некоторые исследователи считают, что это ошибка, так как планеты совершают ретроградные движения, тогда как деканы должны двигаться равномерно (см. Litwa 2019, 54

---

понятен. Примечательно, что здесь же упоминаются солнечные стражи – мужские с лицом лягушек и женские с кошачьими лицами, а стела с учением, высеченным в камне, должна быть помещена в храм Солнца, когда оно находится в знаке Девы, в первой половине дня, когда пройдено лишь 15 градусов. Других эксплицитных указаний на египетский язык в трактатах корпуса не содержится.

<sup>19</sup> Действительно, так рассуждали античные астрономы и астрологи, и эта традиция нашла дальнейшее отражение в «герметических трактатах», наподобие позднего текста «О тридцати шести деканах» (Scarpì 2009, 2.174–85). Подробнее см. Neugebauer, Parker 1960, 95–121 и Neugebauer, Parker 1969, 105–74.

п. 4). Их задача, согласно автору этого фрагмента, – обеспечивать согласованное движение всех небесных сфер, когда необходимо, замедляя их, а когда необходимо – ускоряя. Таким образом можно сказать, что они представляют собой природные силы, знание которых позволяет, в том числе, предсказать будущие события не только на небе, но и на земле, так как деканы управляют планетами, которые затем воздействуют на земные события. Именно через влияние на планеты деканы оказываются причиной таких природных явлений, как землетрясения, наводнения и засухи, становящиеся, в свою очередь, причиной голода и социальной нестабильности. Далее говорится, что различные природные силы, отвечающие за процессы разрушения и созидания здесь на земле, в действительности являются проявлениями сил деканов, хотя обычно люди называют их даймонами. Действия этих природных сил далее иллюстрируются описанием движения «оси мира» в созвездии Большой медведицы,<sup>20</sup> метеоров и комет. Движение вокруг мировой оси, разумеется, упорядоченное и благое, кометы, напротив, вредоносны и предвещают разнообразные беды,<sup>21</sup> тогда как метеоры, представляющие собой, в согласии с Аристотелем, испарения земли,<sup>22</sup> считаются бесполезными побочными продуктами движения небес. Следует, однако, подчеркнуть, что автор трактата никак не связывает эти астрономические сведения с гаданиями или предсказанием будущего. Цель ученика Гермеса – созерцание небес, «второго бога», его красоты и совершенства, как это отражено, например, в фрагменте астрологической поэмы, которая, впрочем, может принадлежать астроному Теону Смирнскому (SH XXIX; *Палатинская антология* 9.491). С этой позицией, как мы видели ранее, охотно согласился бы Пико делла Мирандола, в особенности в своем последнем трактате.

О 36 деканах говорится и в латинском Асклепии (19 сл.), причем многочисленные роды божеств (*deorum genera*) делятся на два типа – чувственно воспринимаемые и умопостигаемые. Каждый из этих видов подчинен своему главе (*principes, οὐσιαρχής*) – Юпитеру (=Зевсу) и Солнцу (=Гелиосу), тогда как движением планет управляет судьба (*εἰμαρμένη*). Роль Солнца особенно подробно обсуждается в вышеупомянутом послании Асклепия Амону (SH XVI 3–9). Оно называется творцом и описывается как расположенное «посреди»

<sup>20</sup> Ср. Пс.-Аристотель, *О мире* 391b20 сл., а также место из *Греческих магических папирусов*, PMG 7.686–702.

<sup>21</sup> Ср. Аристотель, *Метеорологика* 342b25 сл., Сенека, *Естественнонаучные вопросы* 7.1.5, 20.4 и 23.3.

<sup>22</sup> Ср. Аристотель, *Метеорологика* 341b1 сл., Сенека, *Естественнонаучные вопросы* 1.1.7, 14 и 7.23.

(не в центре!) космоса, «надев его как корону», между землей и сферой неподвижных звезд, связывая их воедино и даруя свой свет как бессмертным родам в небесах, так и смертным родам здесь на земле. Его свет достигает пределов мира и проникает в самые темные глубины. И вновь, силы центрального светила ассоциированы с многочисленными даймонами, равным количеством на каждой звезде (10–15). Некоторые из этих даймонов злые по своей природе, некоторые благие, третьи представляют собой смешение добра и зла, и каждый выполняет свою задачу, управляя всеми природными процессами, как в мире, так и в человеческом теле, поэтому, имея власть над телом, они не могут управлять разумной частью нашей души. В 13 трактате корпуса развивается числовая схема, по-видимому, не вполне согласующаяся с египетской традицией. Здесь первыми названы 12 знаков зодиакального круга, как в вавилонской и эллинистической астрономии, не 36 деканов, как было принято в египетской. Типично пифагорейской выглядит и следующая числовая спекуляция: «Декада порождает душу; жизнь и свет соединяются, когда возникает духовное число, генада, так что, по логике вещей, генада содержит декаду, а декада генаду» (СН XIII 12).

Какова же сверхзадача герметического познания? Наиболее ярко это выражено в трактате «Ключ» (СН X 24–25):

«Человек есть существо (ζῷον) божественное, не похожее на другие земные существа, подобное, как говорят, богам небесным. Более того, если, набравшись смелости, сказать правду, – настоящий человек (ὁ ὄντως ἄνθρωπος) стоит даже выше них, либо равен им по силе (ἰσοδυναμοῦσιν). Ведь ни одно небесное божество не сойдет на землю, оставив край небес, человек же восходит на небо и измеряет его, и знает, какого рода сущности (ποῖα) пребывают наверху, а какого внизу, и в точности все постигает, и, что важнее всего, возносится он ввысь сам не покидая землю! Так далеко простирается его взор. Поэтому позволительно будет сказать, что человек на земле – это смертный бог, а бог в небесах – это бессмертный человек (τὸν μὲν ἄνθρωπον ἐπίγειον εἶναι θεὸν θνητὸν, τὸν δὲ οὐράνιον θεὸν ἀθάνατον ἄνθρωπον)».

Этот гимн науке и, одновременно, философскому мистицизму платонического толка, подкрепляет раздел из *Поймандра*, в котором рассказ о природе человека<sup>23</sup> прихотливым образом переплетается с историей о сотворении мира, что возвращает нас к исходному месту из наиболее знаменитого диалога Герметического корпуса, так возмущившему Пселла, ведь следом за рассказом о сотворении андрогинного человека, равного по силам создателю

<sup>23</sup> Из недавних работ, посвященных этому сюжету, см. Pawlowski 2024.

этого мира (δημιουργός) и превосходящего все живые существа (СН I 12), наш автор сообщает, что сначала человек решил постичь, как демиург и его семь помощников творили мир. Постигнув эти процессы, человек получил их «энергии», что укрепило его желание пройти через небесный свод (букв. «поверхность кругов», τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων), и взглянуть на дела властелина огня (13). Затем, буквально, «прорвав полость» (ἀναρρήξας τὸ κύτος), он показал себя низшей природе и, влюбившись в свое отражение, возжелал слиться с ним (14). Выглядит как метафора физического рождения. Именно поэтому, делает вывод наш автор, человек, в отличие от других существ, смертен телесно, однако бессмертен по своей сути, свободен в своем творчестве, но в то же время подвластен судьбе (εἰμαρμένη), андрогин, подобно своему отцу, но в то же время разделен материей на два пола, никогда не спит, так как происходит от никогда не спящего (ἄϋπνος ἀπὸ ἄϋπνου), хотя эрос и сон властвуют над ним (15). Что же касается тех «энергий», которые человек получает от планетарных богов, то, очевидно, они ему требуются на земле, однако должны быть оставлены при обратном восхождении, которое описывается ближе к завершению трактата (26). Лишь освободившись от них, человек вновь возвращается в «восьмую» сферу неподвижных звезд, покинув которую он, благодаря своим природным способностям, может наконец достичь единения с божеством в «девятой» сфере.

К сожалению, оригинальный текст трактата в этом, как и во многих других местах корпуса (о чем подробнее см. Wildberg 2013), содержит позднейшие интерполяции. Некоторые исследователи настаивают, что в данном случае в тексте смешалось два различных нарратива, исходный и «астрологический», как будто первый автор заинтересован в описании природы человека, тогда как второй стремится больше рассказать о сотворении мира.

В частности, сначала в трактате говорится об «архетипической форме» прекрасного космоса, существующей до начала времен, созерцая которую высшее андрогинное божество, силою своей мысли породило подобный ему мир, составляющие его первоэлементы и души (8), а затем как будто поясняется, что для этого оно дало начало второму уму, демиургу, богу огня и духа, который, в свою очередь, дал начало семи планетарным божествам, будущим создателям сфер физического мира и управляющей ими необходимости, которые, в конечном итоге, запустили процессы, приведшие к возникновению живых существ: воздух произвел крылатые существа, вода – плавающие, земля – четвероногих и пресмыкающихся, причем вода «была отделена от

земли силою ума» (9–11).<sup>24</sup> Очевидно, это последнее пояснение отсылает к описанию разделения элементов ранее в трактате (5), где, во-первых, они присутствуют все, включая огонь, во-вторых, процедура их разделения из первоначальной смеси по каким-то причинам описана не до конца. Именно, описывается некое змееподобное первородное существо водной природы, изрыгающее пламя и издающее невообразимый рев. Изначальный свет, очевидно, тождественный логосу, каким-то образом проник в эту водную природу, в результате чего сначала вверх устремился «неукротимый огонь», а затем воздух и различные испарения. Земля же осталась смешанной с водой, и об окончательном разделении этих элементов сказано лишь в конце одиннадцатого раздела. Разумеется, это не обязательно непоследовательность и таким мог быть замысел автора трактата. В конце концов перед нами диалог, где ответы Поймандра увязываются с вопросами ученика, к тому же появление бога демиурга, возникновение планетарных богов и дальнейшее оформление космоса должно предшествовать отделению земли от воды и появлению живых существ на земле.

Этот прихотливый рассказ, местами напоминающий *Тимей* Платона, а местами ветхозаветную книгу Бытия, в то же время не лишен уникальных черт. Прежде всего, это касается, как мы видим, особого статуса человека в контексте упомянутого астрологического нарратива. Поймандр говорит, буквально, что доселе в наибольшем секрете он хранил «тайнство» (μυστήριον) рождения поколения земных людей (16–17): «Природа, совокупилась с человеком, произвела на свет чудо из чудес... вода подпитывала страсть (ὀρευτικόν), огонь способствовал созреванию (πέλειρον), дух природа заимствовала из эфира, а тела произвела по образу человека». В результате, «от жизни и света у человека душа и ум», тогда как его природные качества происходят от согласованных способностей семи планетарных богов («τῆς ἀρμονίας τῶν ἑπτὰ»), состоящих из огня и духа («ἐκ πυρός καὶ πνεύματος»), что, очевидно, и превратило

---

<sup>24</sup> Отмечая, что незаконченное предложение: Ἐκ βουλῆς θεοῦ, ἣτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμίμησατο, κοσμοποίηθεισα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν, «Волей бога, постигший его разумный замысел (логос), узрев прекрасный космос, скопировал его, создав космос из его собственных элементов и порожденных душ...» (8)... ниже продолжается так: καὶ <...> ἐξήνεγκεν ἀπ' αὐτῆς ἃ εἶχε ζῶα τετράποδα <καὶ> ἑρπετά, θηρία ἄγρια καὶ ἡμερα, «и ею [волей] породил из себя всевозможные живые существа, четвероногих животных, диких и прирученных » (11), Уайлдберг (Wildberg 2019, 584) считает, что все 17 строк, что находятся между ними, представляют собой позднейшую интерполяцию, вероятнее всего, маргиналию, которая была инкорпорирована в текст позднейшим переписчиком.

семь поколений земных людей, тех самых, которым далее завещано «прибавлять в росте и увеличиваться числом» (СН I 18), в игрушки в руках судьбы.

История сотворения мира и человека повторяется и в небольшом третьем трактате корпуса, причем, с некоторыми вариациями. В частности, здесь говорится, что, хотя «беспредельная тьма» пребывала в «бездне» (ἐν ἀβύσσῳ), в этом изначальном хаосе силою бога находилась также вода и «тонкая умная пневма» (πνεῦμα λεπτὸν νοερόν), так что, когда возник «святой свет», плодородная водная стихия внизу затвердела, очевидно, образовав землю (СН III 1).<sup>25</sup> К сожалению, последнее предложение этого параграфа испорчено скопированной, как доказывает Хр. Уайлдберг (Wildberg 2013, 152–153), в текст маргиналией, однако общая картина напоминает не только книгу Бытия, но и знаменитый египетский миф.<sup>26</sup> Дальнейшее описание разделения элементов и

---

<sup>25</sup> Подробнее о космологическом контексте библейских метафор «тверди» и «тьмы над бездной» см. Koltun-Fromm 2013 и Ahuvia 2013. Параллели с герметической схемой, разумеется, напрашиваются, однако я не стал бы проводить их слишком далеко и, тем более, предполагать заимствование.

<sup>26</sup> На первобытном «холме творения», для которого в египетском языке есть специальный иероглиф, среди первобытных вод Нун (м.р.) возник Рэ-Атум (Франкфорт и др. 1984, 30, 62), причем в одной из версий его породили четыре лягушки и четыре змеи (Нун и Наунет – первобытный Океан и первобытная материя, Хух и Хахухет – беспредельное и безграничное, Кук и Каукет – Тьма и Мрак, и Амун и Аманет – Тайное и Сокрытое). Можно привести ряд других параллелей. Например, эллинистический историк Берос, автор «Вавилонской истории», пишет, что первыми началами были тьма и вода (фр. 1, Синкелл, *Извлечения из Хронографии* 52). По мнению исследователей, «тьма» представляет собой в данном случае позднейшее христианское добавление (см. Verbrugghe, Wickersham 1996, 45). Матерью неба и земли была шумерская богиня Намму, которая также представляла собой массу воды; в шумерско-вавилонском «Энума Элиш» первоначальный водный хаос состоял из Апсу (пресных вод), Тиамат (соленых вод) и Мунну (облака и тумана), из него возникли два бога Лахму и Лахаму, то есть ил, образующийся в реках (Франкфорт и др. 1984, 160); а финикийское божество Мот, по сообщению Филона из Библа (*FGrH* 790 F2, Евсевий, *Приготовление к евангелию* 1.10.1), представляет собой сгущение водной субстанции, из которой затем возникли неразумные и разумные существа, а также солнце, луна и планеты, причем творение имело форму яйца; Дамаский (*О первых началах* 124) приводит еще одну (из других источников неизвестную) версию финикийской космогонии, согласно которой «умопостигаемый бог» Улом (Οὐλωμός) возник из эфира и воздуха и затем посредством партеногенеза породил мировое яйцо, что вызывает в памяти орфическую «теогонию Иеронима», излагаемую тем же Дамаскием.

создания семи планет нам уже известна, однако далее, примечательным образом, те поколения людей, которым предстояло «прибавлять в росте и увеличиваться числом» на земле, были созданы (наряду с другими живыми существами) не высшим божеством, как в *Поймандре*, но семью планетарными богами. При этом в закравшейся в текст маргиналии говорится, что именно людям предназначено владеть всем поднебесьем и постигать природу блага (3). Более того, как говорится далее (текст этого раздела особенно сильно испорчен, Wildberg 2013, 157–159), созерцание небес – это, в прямом смысле, цель человеческой жизни. Человек рожден для того, чтобы через изучение устройства космоса постигать природу блага. Без него мир был бы лишен смысла. Текстуальные интерполяции в разделе усиливают эту позицию, подчеркивая необходимость изучения движения зодиакальных созвездий и планет, так как именно они связаны с человеческими судьбами в этом прекрасном, но также и опасном мире.

Мы не можем быть уверены в том, что все текстуальные нестыковки в трактатах *Герметического корпуса* обязательно интерполяции, и тем более предполагать, что они непременно принадлежат «позднейшему», как пишет Хр. Уайлдберг, «практически ориентированному астрологу», так как в них нет ничего такого, чего не мог бы написать философ эллинистического или римского периода, однако ясно, что, изначально будучи мистериальным антропологическим учением, герметика неуклонно двигалась в астрологическом направлении, что сделало ее привлекательной для таких позднеантичных и средневековых писателей, как астролог Зосима Панополитанский (III–IV в.), византийский ученый Риторий (ок. 600 г.), автор сочинения «О силах неподвижных звезд», багдадский астролог VIII в. ибн Наубахту,<sup>27</sup> христианский сирийский писатель IX в. Феодор Абу Курра, автор «Избранных изречений и афоризмов»<sup>28</sup> аль-Мубашшир ибн Фатик, живший в Египте при фатимидах, неизвестный автор «сна» легендарного персидского мудреца Остана,<sup>29</sup> а также еврейский теолог и каббалист Авраам Абулафия, живший в Испании в сер. XIII в. Именно их наследником, как мы видели, мыслил себя один из наиболее загадочных и ярких философов итальянского возрождения Джованни Пико делла Мирандола (вторая пол. XV в.).

---

<sup>27</sup> Которого пересказывает ан-Надим в «Фихристе» (гл.7, раздел 1). Полный перевод: Dodge 1970, 573 sq.; в целом о произведении: Полосин 1989.

<sup>28</sup> Особ. см. 7.8–10.19.

<sup>29</sup> Дошедшего до нас в составе арабского алхимического трактата и опубликован в трехтомной «Алхимии в средние века» Бертелота (Bethelot 3.79–88); перевод и комментарий: van Bladel 2009, 54–55.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ / REFERENCES

- Ahuvia, M. (2013) "Darkness upon the Abyss: depicting cosmogony in Late Antiquity," in Lance Jenott and Sarit Kattan Gribetz, eds. *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 255–270.
- Broek R. van den. (1996) *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Leiden: Brill.
- Bruno, Giordano (2018) *The Ash Wednesday Supper*. A New Translation of *La cena de le ceneri* by H. Gatti. Toronto: University of Toronto Press.
- Busi, G., Bondoni, S. M., Campanini, S., eds. (2004) *The Great Parchment: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version, The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola, I*. Torino: Nino Aragno Editore.
- Busi, G., ed. (2004–2008) *The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola*, in 3 vols. Turin: Nino Aragno Editore.
- Campanini, S., ed. (2005) *The Book of Bahir. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version, with a Foreword by G. Busi, The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola, II*. Torino: Nino Aragno Editore, 2005.
- Copenhaver, B., transl. (1992) *Hermetica*. The Greek *Corpus Hermeticum* and the Latin *Asclepius* in a new English translation. Cambridge.
- Copenhaver, B. (2019) *Magic and the Dignity of Man: Pico della Mirandola and His Oration in Modern Memory*. Harvard: Belknap Press.
- Farmer, S.A., ed. (1998) G. Pico della Mirandola: *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*. Tempe: MRTS.
- Hanegraaf, W.J. (2012) "Secret Moses: Giovanni Pico della Mirandola and Christian Kabbalah," *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 53–68.
- Howlett, S. (2021) *Re-evaluating Pico. Aristotelism, Kabbalism, and Platonism in the Philosophy of G. Pico della Mirandola*. New York: Palgrave Macmillan.
- Idel, M. (1988) "Hermeticism and Judaism," I. Merkel, A. Debus, eds. *Hermeticism and the Renaissance*. Washington / London, 59–78.
- Idel, M. (1990) *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven and London: Yale University Press.
- Idel, M. (1992) "The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance," *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, ed. B.D. Cooperman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 186–242.
- Idel, M. (2000) "Book of God" and "Book of Law" in Late 15th century Florence,' *Accademia: Revue de la Société Marsile Ficin* 2, 7–17.
- Idel, M. (2003) "Hermeticism and Kabbalah," in Paolo Lucentini, Ilaria Parri, and Vittoria Perrone Compagni, eds. *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo antico all'umanesimo*. Turnhout: Brepols, 2003, 385–428.
- Koltun-Fromm, N. (2013) "Rock over Waters: pre-historic rocks and primordial waters from creation to salvation in Jerusalem," in Lance Jenott and Sarit Kattan Gribetz, eds. *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 239–254.

- Lelli, F. (1994) 'Un Collaboratore Ebreo di Giovanni Pico della Mirandola: Yohanan Alemanno', *Vivens Homo* 5, 401–30.
- Litwa, M. D., transl. (2019) *Hermetica II*. Cambridge.
- Mahé, J.-P. (1978) *Hermès en haute-Egypte*, t. 1. Québec.
- Mahé, J.-P. (1982) *Hermès en haute-Egypte*, t. 2. Québec.
- Mahé, J.-P., ed. (2019) *Hermès Trismégiste: Paralipomènes*. Paris: Les Belles Lettres.
- Neugebauer, O.; Parker, R. A. (1960) *Egyptian Astronomical Texts I. The Early Decans*. Providence: Brown University Press.
- Neugebauer, O.; Parker, R. A. (1969) *Egyptian Astronomical Texts III. Decans, Planets, Constellations and Zodiacs*. Providence: Brown University Press.
- Nock, A. D., Festugière, A.-J. eds. (1980) *Corpus Hermeticum*, 4 vols. Paris.
- Pawlowski, Kazimierz (2024) "Magnum miraculum est homo. The Phenomenon of Man in Asclepius sive Dialogus Hermetis Trismegisti," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 18.1 (2024) 23–43.
- Pearson, B. (1981) "Jewish elements in Corpus Hermeticum I," R. van den Broek, M. J. Vermaseren, eds. *Studies in Gnosticism and Hellenic Religions*. Leiden: Brill, 336–348.
- Pico della Mirandola, G. (1999) 'Disputationes contra astrologiam divinatricem (1494): Giovanni Pico della Mirandola, The Problems with Astrology,' 'Disputationes contra astrologiam divinatricem (1494): Giovanni Pico della Mirandola, Planets and Bile,' 'Disputationes adversus astrologiam divinatricem (1496): Giovanni Pico della Mirandola, Conjunctions and Major Religious Events,' *The Occult in Early Modern Europe: A Documentary History*, ed. and trans. P. G. Maxwell-Stuart. New York: St. Martin's Press, 76–7, 97–8, 110–11.
- Pingree, David E. (2014) "Plato's Hermetic Book of the Cow," *Transactions of the American Philosophical Society* 104.3, 463–475.
- Quispel, G. (2008) *Gnostica, Judaica, Catholica*. Collected Essays. Leiden: Brill.
- Robinson J.M., ed. (1988) *The Nag Hammadi Library in English*. Translated by the Members of the Coptic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity. San Francisco.
- Robinson, J. M. (1986) "On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or Vice Versa)," Ch.W. Hendrick, R. Hodgson, eds. *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*. Peabody, Mass, 127–176.
- Scarpi, P., ed. (2009) *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, vol. 1–2. Firenze.
- Verbrugghe, G., Wickersham, J. (1996) *Berosos and Manetho, Introduced and Translated*. Ann Arbor.
- Wildberg, Ch. (2013) "Corpus Hermeticum, Tractate III: the Genesis of a Genesis," in Lance Jenott and Sarit Kattan Gribetz, eds. *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 139–164.
- Wildberg, Ch. (2014) "The General Discourses of Hermes Trismegistus," in Christian Brockmann, Daniel Deckers, Lutz Koch, and Stefano Valente, eds. *Handschriften- und Textforschung heute. Zur Überlieferung der griechischen Literatur. Festschrift für Dieter Harlfinger aus Anlass seines 70. Geburtstages*, Wiesbaden: Reichert, 137–146.

- Wildberg, Ch. (2019) "Astral Discourse in the Philosophical *Hermetica* (*Corpus Hermeticum*)," in A.C. Bowen and F. Rochberg, eds. *Hellenistic Astronomy. The Science and Its Context*. Leiden: Brill, 510–532.
- Wirszubski, C. (1989) *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Yates, F. (1964) *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London / New York.
- Бруно, Джордано (2019) *Избранное*. Самара.
- Тантлевский, И. Р. (2002) *Книги Еноха*. Москва / Иерусалим.
- Тантлевский, И. Р. (2016) *Очерки по истории еврейской религиозно-философской мысли*. Санкт-Петербург: РХГА.
- Франкфорт, Г., Франкфорт, Г. А., Уилсон, Дж., Якобсен, Т. (1984) *В преддверии философии. Духовные искания древнего человека*. Москва. [Frankfort H. and H.A., J. Wilson, Jacobsen, Th. (1967) *Before philosophy. The intellectual adventure of ancient man*. Baltimore–Maryland.]

*References in Russian:*

- Bruno, Giordano (2019) *Izbrannoe*. Samara.
- Tantlevskij, I. R. (2002) *Knigi Enoha*. Moskva / Ierusalim.
- Tantlevskij, I. R. (2016) *Ocherki po istorii evrejskoj religiozno-filosofskoj mysli*. Sankt-Peterburg: RHGA.
- Frankfort, G., Frankfort, G. A., Uilson, Dzh., Yakobsen, T. (1984) *V preddverii filosofii. Duhovnye iskaniya drevnego cheloveka*. Moskva. [Russian Translation of: Frankfort H. and H.A., J. Wilson, Jacobsen, Th. (1967) *Before philosophy. The intellectual adventure of ancient man*. Baltimore–Maryland.]

# КЛЕОМЕД И ВАН ЧУН О РАЗМЕРАХ ЗЕМЛИ

Д. В. ПАНЧЕНКО  
Санкт-Петербургский государственный университет  
НИУ «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург)  
dmpanchenko@yahoo.com

---

DMITRI PANCHENKO  
St Petersburg University,  
Higher School of Economics (St Petersburg, Russia)  
CLEOMEDES AND WANG CHONG ON THE SIZE OF THE EARTH

**ABSTRACT.** In the works of Wang Chong and Cleomedes there are coinciding numerical parameters related to the determination of the size of the Earth. In Wang Chong, the numerical data appear partly arbitrary, partly insufficiently substantiated. In the corresponding passage of Cleomedes, the argument pretends to be scientific, but in fact turns out to be internally contradictory and almost illogical. Painstaking reconstruction of the reasonable core in Cleomedes' account reveals that the numerical parameters given by him go back to a certain early system of Greek astronomy. This system assumed a flat Earth, the movement of the luminaries only above the Earth, the principle of the limited spread of sunlight; it employed the measurement of distances along the meridian based on the proportional change in the length of the shadow and the use of the archaic *stadium* of 100 single steps. It is about the system of Anaximenes and his followers. In Chinese material, this system is known as the *gai tian*, and I repeatedly argued its Greek origin. Wang Chong is also an adherent of the *gai tian*. All this makes it very likely – but still not proven – that the numerical parameters presented by Wang Chong came to him ultimately from Greek sources.

**KEYWORDS:** Cleomedes, Wang Chong, ancient astronomy, measurement of the Earth, intercultural contacts, Greek comedy, Aristophanes.

\* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда (The research is funded by the Russian Scientific Foundation) № 24-28-01065.

В сочинении Ван Чуна (р. 27 г. н. э.) «Лунь хэн», весьма разнообразном по своему содержанию, имеется немало пассажей, перекликающихся с тем, что можно найти в античных сочинениях, популяризирующих взгляды греческой науки и философии. Я уже обращался к этому материалу и в ряде случаев показал практически несомненное греческое происхождение общих представлений (Панченко 2016, 59–64), но некоторые случаи оставил без рассмотрения ввиду трудности хотя бы приблизиться к надежной интерпретации. Один из таких пассажей относится к рассмотрению Ван Чуном утверждения Цзоу Яня, согласно которому Поднебесная представляет собой лишь один из девяти миров, расположившихся на поверхности Земли. С целью оценить подобное утверждение Ван Чун формулирует собственное представление о вероятных размерах Земли. Это позволяет ему, хотя бы и с ошибками в арифметике, прийти к выводу, что на земной поверхности действительно найдется место для девяти территорий величиной с Поднебесную, какой она была во времена Цзоу Яня (ок. 300 г. до н. э.). Приведу непосредственно важную для наших целей часть текста:

«Область Жинань находится на расстоянии десяти тысяч ли от Ло[яна]. Когда спрашивали людей, побывавших в [Жинани] и вернувшихся обратно [в Лоян], то они говорили, что места, где они проживали (т. е. Жинань), судя по тому, каким там бывало солнце в полдень, не могут являться южным [пристанищем] солнца; по их предположению, солнце будет находиться в своей [крайней] южной [точке] еще на десять тысяч ли южнее [Жинани]. Если так, то в таком случае [крайняя] «южная [точка] солнца» окажется отстоящей от Лояна на двадцать тысяч ли. Если сейчас измерить путь солнца от Ло[яна] [на юг], то он не будет таким же [по длине], как [путь солнца] от полюса, ибо полюс находится много дальше. Если пройти сейчас на север три раза по десять тысяч ли, то и тогда, по всей вероятности, еще не достигнешь [места находящегося] под полюсом. Но допустим, что достигнешь [его], [пройдя этот путь], – тогда это расстояние можно назвать расстоянием до места, [находящегося] под полюсом. Раз так, то оттуда до южной точки солнца будет расстояние пять раз по десять тысяч ли, а к северу от полюса также должно протянуться пространство, равное пяти отрезкам по десять тысяч ли. [Надо полагать, что] так же, как к северу от полюса [земля] простирается на расстояние пятидесяти тысяч ли, так же точно на востоке и на западе она распространяется на пятьдесят тысяч ли в обе стороны. Десять раз по десять тысяч ли в направлении с востока на запад и десять раз по десять тысяч ли с юга на север – вместе это составит миллион [квадратных] ли» (Древнекитайская философия 1990, 277–278; пер. Т. В. Степугиной).

Рассуждение Ван Чуна производит впечатление не вполне внятного и недостаточно обоснованного. О том, что такое крайняя южная точка солнца, о которой судят по полуденному положению светила, приходится догадываться. Мы должны исходить, разумеется, из геоцентрической картины мира. Если в северном полушарии последовательно наблюдать точки восходов и заходов солнца на горизонте, то выясняется, что в день зимнего солнцестояния солнце восходит и заходит южнее, чем в какой-либо другой день. В течение следующей половины года точки восходов и заходов все дальше перемещаются на север, пока после летнего солнцестояния не начинается обратное движение (поэтому солнцестояния называются еще солнцеворотами). Коль скоро речь идет при этом о местоположении на земле и фигурирует полуденное солнце, то очевидно, имеется в виду широта, где в полдень зимнего солнцестояния солнце стоит прямо над головой (cf. Zhou bi 帛書; Cullen 1996, 178); мы называем эту широту южным тропиком или тропиком Козерога. Рассуждение Ван Чуна и приводимые им цифры молчаливо подразумевают, что эта широта очерчивает южный предел Земли. Действительно, от Лояна до крайней южной точки 20 000 ли, и от него же до точки под полюсом – 30 000 ли; при этом «к северу от полюса также должно протянуться пространство, равное пяти отрезкам по десять тысяч ли» – итого на юг и на север от полюса по 50 000 ли, в сумме 100 000 ли; и это означает, что «крайняя южная точка солнца» соответствует пределу Земли. Кроме того, Ван Чун заявляет, что Земля точно так же распространяется на пятьдесят тысяч ли на восток и на запад от полюса; в сущности, и та, и другая ось выступают как диаметр круга, равный 100 000 ли.

В связи со всем этим уместно заметить следующее. То, что точка под небесным полюсом выступает центром плоской или же выпуклой (но не шарообразной) Земли, – это одна из наиболее влиятельных схем в древнекитайской космографии. Однако, согласно стандартному китайскому представлению, Земля по форме квадратная, а не круглая. В этом смысле странно, чтобы пределы Земли определялись в соответствии с круговой орбитой Солнца (Земле, о которой говорит Ван Чун, круглая форма подходит лучше квадратной). Сходным образом в Китае, как будто бы, не было отчетливой традиции считать, что край Земли лежит под зимним (южным) небесным тропиком. Не является традиционным и размер Земли, приведенный Ван Чуном (Cullen 1976).

Ван Чун не сообщает, на чем зиждется его оценка расстояния от Лояна до точки под небесным полюсом. О расстоянии от Жинани до «крайней точки солнца» предполагаемые информаторы Ван Чуна судят не столько на основании сообщений путешественников и мореплавателей, сколько по высоте солнца в полдень, что также остается не проясненным. Между тем в Китае

существовал метод, позволявший, как считали его сторонники, при помощи измерения тени, отбрасываемой вертикально водруженным стержнем (здесь принято пользоваться греческим словом «гномон»), определить расстояние от местоположения наблюдателя до места, где солнце в полдень не отбрасывает тень, – будь то в день летнего или зимнего солнцестояния, а также (заменяя тень веревкой) – до точки под полюсом. Этот метод изложен в трактате «Чжоу би суань цзин». В качестве точки наблюдения там подразумевается либо тот же Лоян, либо близкое по расположению место, но данные там совсем другие: до точки под полюсом 103 000 ли, до точки под отвесным полуденным солнцем в день летнего солнцестояния – 16 000 ли, а в день зимнего солнцестояния – 135 000 ли. Эти параметры не стали ортодоксией, но были достаточно широко известны (Cullen 1996).

Таким образом, приведенное рассуждение Ван Чуна предстает скоплением своего рода аномалий, даже если общий итог рассуждения соответствует его стремлению показать, что идея Цзоу Яня не обязательно противоречит действительности.

Между тем сходное, если не сказать – идентичное, сочетание цифровых параметров мы находим в греческом сочинении Клеомеда. Здесь тоже размер земного диаметра определяется числом 100 000 (стадиев), а расстояние до точки, где полуденное солнце не отбрасывает тень, – числом 20 000. Сочинение Клеомеда «Учение о круговращении небесных тел» представляет собой популярное изложение астрономической науки – местами вполне толковое, местами сумбурное и даже нелепое. Имеющиеся в сочинении ссылки на Посидония показывают, что оно было написано не ранее второй половины I в. до н. э. Отто Нейгебауэр датировал его IV в. н. э. (Neugebauer 1975, 961–962). Однако доводы Нейгебауэра имели бы силу лишь в случае признания Клеомеда серьезным астрономом; поэтому не удивительно, что они были восприняты скептически. Для наших целей точная датировка «Учения о круговращении небесных тел» безразлична: интересующий нас материал в любом случае восходит ко времени, намного более раннему, чем сочинение Ван Чуна.

Нас интересует тот раздел сочинения Клеомеда, где он приводит различные доводы в пользу шарообразности Земли. В частности, он старается показать, что альтернативные представления приводят к абсурдным следствиям:

«Если бы Земля была ровной и плоской, то диаметр космоса был бы в 100 000 стадиев. Ведь для обитателей Лисимахии в зените стоит голова Дракона, а для обитателей Сиены – Рак. Дуга между Драконом и Раком является  $1/15$  меридиана,

проведенного через Лисимахию и Сиену, что устанавливается посредством инструментов, используемых при наблюдении за тенями.  $1/15$  целого круга соответствует  $1/5$  его диаметра. Предположим, что Земля плоская. Опустим на нее перпендикуляры от краев дуги между Драконом и Раком к диаметру, который является диаметром меридиана, проходящего через Сиену и Лисимахию. Поскольку расстояние между Сиеной и Лисимахией 20 000 стадиев, то и расстояние между перпендикулярами 20 000 стадиев. И так как это расстояние является  $1/5$  всего диаметра, то весь диаметр меридиана будет 100 000 стадиев. И если у космоса диаметр 100 000 стадиев, то его большой круг будет в 300 000 стадиев. Земля же, которая по отношению к нему является точечкой, сама размером в 250 000 стадиев! Да и Солнце, которое намного больше Земли, – всего лишь малейшая часть неба. Не следует ли отсюда с очевидностью, что Земля не может быть плоской?» (I, 5. 57–75 Todd; ср. Клеомед 2010, 377–378).

Приведенное рассуждение закономерно вызывает у исследователей недоумение. Убедительного объяснения рассуждение Клеомеда не получило, но кое-что ценное было высказано и к этому есть что прибавить.

Доказательство Клеомеда строится на одном из фундаментальных положений греческой астрономии, согласно которому Земля не имеет никакого ощутимого размера по отношению к величине звездной сферы. Самое раннее сохранившееся свидетельство о такого рода идее сохранилось в сообщениях о взглядах Архелая (сер. V в. до н. э.): он утверждал, что Земля «является, так сказать, никакой частью космоса» (60 А 4.3 DK). Об аргументации Архелая мы, к сожалению, ничего не слышим. Впоследствии стандартные доводы исходят из представлений о шарообразности звездного Неба и находящейся в центре его Земли. В частности, регулярно указывается, что половина пояса Зодиака всегда бывает над Землей, а другая – под Землей, откуда следует, что Земля не закрывает ни единого градуса звездной сферы и имеет к ней отношение точки. Впрочем, один из доводов от формы Земли не зависел: при перемещении по земной поверхности очертания созвездий не меняются, мы их видим словно из одного и того же положения. Для оценки аргументации Клеомеда не безразлично, что он обосновывает ничтожность размеров Земли в разделе более позднем (I, 11), чем тот, откуда происходит обсуждаемое нами рассуждение. Бросается в глаза то, что приводимые им размеры Земли (250 000 стадиев), являются округленным вариантом результата, полученного Эратосфеном (252 000 стадиев), в то время как Эратосфен – что превосходно известно Клеомеду – исходил из шарообразности Земли. И уж если он принял измерение Эратосфена, то пятнадцатая часть меридиана должна равняться не 20 000, а округленно 17 000 стадиев. Далее, между головой Дракона и Раком никак не получится  $24^\circ$  (т. е. « $1/15$  целого круга») – скорее  $29^\circ$

(принимая величину склонения  $\gamma$  Dra за  $53^\circ$ ). Широта Лисимахии –  $40^\circ 35'$ , откуда ясно и то, что ее обитатели не могли видеть голову Дракона в зените, и то, что расстояние между широтой Лисимахии и северным тропиком не может равняться «1/15 целого круга».

Таким образом, в рассуждении Клеомеда мы имеем дело с еще более удивительным нагромождением аномалий (ср. Collinder 1964), чем у Ван Чуна. Но примечательно, что оба экстравагантных пассажа оперируют практически совпадающими числовыми параметрами. Причем можно показать, что эти параметры – 20 000 для расстояния от некоей привилегированной точки наблюдателя до точки, где полуденное солнце не отбрасывает тень, и 100 000 для земного диаметра – либо прямо засвидетельствованы, либо надежно восстанавливаются для ранней (или относительно ранней) греческой астрономии. А если так, то стоит рассмотреть и вероятность того, что оба пассажа восходят к идеям и методам ранней греческой науки.

Наличие распространенного представления о величине земного диаметра в 100 000 стадиев выводится из слов Архимеда (ок. 287–212) о людях, которые пытались доказать, что окружность земного шара составляет приблизительно 300 000 стадиев (Psamm. 2; Архимед 1962, 359).

Другой параметр засвидетельствован более косвенным образом. Во-первых, у нас есть устойчивая традиция, согласно которой ранние греческие карты представляли ойкумену круглой (Hdt. IV, 36; Aristot. Meteor. 362b12; Agathem. I, 1, 2; Democr. fr. 407 Luria, 68 B 15 DK; Gemin. Isag. 16. 4). Следовательно, эта карта имела некий четкий центр. Мы в самом деле слышим о таком центре от Агафемеда, который отождествляет его с храмом Аполлона в Дельфах. Поскольку, однако, греческая картография началась в Милете, было высказано предположение, что изначально центр приходился на другой почитаемый храм и оракул Аполлона – в Дидимах, в 18 км к югу от Милета. Это предположение подтверждается тем, что нам известно об «экваторе» ранних карт: их центральная, восточно-западная ось шла через мыс Микале, чуть к северу от Милета (Ar. Anab. V, 5. 2–4; Phil. Vit. Apoll. II, 2). Многочисленные свидетельства дают достаточно надежное представление и о центральной оси, протянувшейся с юга на север. Она шла через Сиену, нижний Египет (с эллинистического времени – через Александрию), Родос, вдоль восточного берега Малой Азии к Геллеспонту (Дарданеллам) и далее на север. Таким образом, центр ранних греческих карт приходился на Милет и его окрестности. И поскольку сопоставление разнообразных данных позволяет надежно установить, что на восток от центра до пределов ойкумены приходилось 20 000 стадиев (Панченко 2016, 145–147), мы можем уверенно заключить, что на юг от центра было столько же. Более того, можно показать, что

измеренным было именно южное направление, от избранной точки до точки, где в день летнего солнцестояния полуденное солнце не отбрасывает тени, тогда как остальные три были признанными равными 20 000 стадиев по соображениям симметрии, которые некоторое время неплохо согласовывались с сообщениями путешественников. Измерение проводилось на основе наблюдений, сопоставленных с геометрическими построениями, из которых следовало, что длина полуденной тени, отбрасываемой гномоном стандартной высоты, в день летнего солнцестояния строго пропорционально прибывает или убывает в зависимости от широты на протяжении от северного тропика до широты Дидим и Милета. В моих работах было показано, что этот метод (удачно названный Кристофером Колленом «правилом тени») использовался (и, скорее всего, был разработан) великими милетцами – Анаксимандром и Анаксименом, хотя само «правило тени» внятнм образом нам известно лишь по упомянутому выше древнекитайскому трактату «Чжоу би суань цзинь»; измерение было выражено в ранних ионийских стадиях, равных 78.75 м (Панченко 2016, 91–163; Panchenko 2002a; Panchenko 2015). Таким образом, можно быть уверенным в том, что в ранней греческой космографии цифра 20 000 не только присутствовала, но и играла совершенно особую роль.

Однако Лисимахия находилась на три градуса к северу от Милета, и, когда она была основана (в 309 г. до н. э.), в греческом мире давно были в ходу стадии, образуемые сотней двойных, а не одинарных шагов (или 600, а не 300 футами); они равнялись 157.5 м, в ряде случаев – другим, но достаточно близким величинам (Panchenko 2016). Соответственно, казалось бы, нет причин связывать путанный пассаж Клеомеда с измерениями около Милета в соответствии с правилом тени и устаревшей величиной стадия. Такой ход мысли был бы оправданным, если бы для 20 000 стадиев между Лисимахией и Сиеной имелось осмысленное альтернативное объяснение. Ведь при расстоянии в 20 000 стадиев от широты Лисимахии ( $40^{\circ}35'$ ) до северного тропика ( $23^{\circ}44'$  для времени, близкого к 309 г. до н. э.) на один стадий приходится ок. 94 м: такой стадий не засвидетельствован и для эллинистической эпохи совершенно неправдоподобен. Сходным образом между Лисимахией и Сиеной не  $24^{\circ}$ , а  $16.5^{\circ}$  (или чуть больше – у древних было принято считать, что Сиена лежит под самым тропиком). Однако можно заметить, что  $24^{\circ}$  градуса отделяют Лисимахию от Мероэ ( $16^{\circ}27'$ , согласно Ptol. Synt. II 6). Это важно ввиду того, что влиятельная традиция в ранней греческой науке локализовала самую северную широту, где полуденное солнце в день летнего солнцестояния находится прямо над головой, так что предметы не отбрасывают тени, не в

Сиене, а в Мероэ (Панченко 2016, 95–103). Не удивительно, что ранняя греческая наука плохо представляла себе, где в точности на земле пролегает область под северным тропиком. Ведь чтобы получить достоверное знание об этом, кто-то из людей, связанных с наукой (а таких в VI–V вв. была горстка), должен был в пору летнего солнцестояния оказаться в соответствующем месте. При этом следует учитывать возможность того, что ассоциация между северным тропиком и созвездием Рака сформировалась раньше, чем ассоциация между северным тропиком и Сиеной. Первой греческая наука могла быть обязана Скилаку из Карианды, который ок. 518–515 гг. по меньшей мере дважды пересекал северный тропик, когда плыл в Египет вокруг Аравии, а скорее всего – четырежды, поскольку «Индийская река», по которой он спускался к океану, была почти наверняка Гангом, а не Индом (Panchenko 1998; Panchenko 2002; Schiwiek 1962). К тому же представления, однажды вошедшие в географическую традицию, подчас обнаруживали удивительную живучесть: об отсутствии тени на широте Мероэ пишут некоторые авторы, жившие в римское время (Панченко 2016, 98). Я заключаю: в одном из сочинений, которые сформировали традицию, отраженную у Клеомеда, заявлялось, что между звездами, одна из которых прямо над нами, а другая над местом, где нет полуденной тени, пятнадцатая часть неба. Это было понято впоследствии как 24 градуса, которые были отсчитаны от широты Мероэ, что привело на широту Лисимахии.

Итак, замена Мероэ на Сиену легко представима как ученое, но бездумное исправление ложного маркера летнего тропика на правильный. Легко представимо и то, что в далеком источнике, к которому прямо или, скорее, через опосредованные звенья восходит изложение Клеомеда, место, от которого отсчитывалось расстояние до точки, где полуденное солнце в день летнего солнцестояния не отбрасывает тени, могло и не называться; вместо Милета или Дидим могло фигурировать что-то вроде «от нас».

Остается то затруднение, что голова Дракона намного севернее как широты Милета ( $37^{\circ}32'$ ), так и широты Лисимахии ( $40^{\circ}35'$ ). Откуда она взялась? Эта головоломка тоже имеет свое решение. Нужно принять во внимание колебания в номенклатуре звездного неба. Величайший астроном IV в. до н. э., Евдокс Книдский, называл Дракона Змеей, а Змею – Драконом (Eudox. F 15 Lasserre). Между тем Арат (Phaen. 88) и Витрувий (IX, 4. 4) помещают голову Змеи в ближайшем соседстве с Северной Коронай; по словам Витрувия, она едва ли не касается Северной Корона (inde sagittarii, scorpionis, librae insuper serpens summo rostro coronam tangit). Мы можем не биться над точной идентификацией звезды; достаточно ее близкого соседства с Северной Коронай –

на деле с ярчайшей звездой этого созвездия,  $\alpha$  Coronae Borealis: о ней мы читаем в «Метеорологике» Аристотеля, что она «у нас над головой» (Meteor. 362b10). Во времена Аристотеля эта звезда была над головой близ широты Родоса, во времена Анаксимандра и Анаксимена – близ широты Милета (Ginzler 1906, 544). Но чем это нам помогает, если у Клеомеда между двумя звездами не 12–13, а 24 градуса? Обратим внимание на то, что Клеомед не говорит о градусах, он говорит о дуге, являющейся  $1/15$  частью целого круга. Нам достаточно предположить, что изначально речь шла о пятнадцатой части неба, чтобы все встало на свои места. Небо это мыслилось не сферой, а полусферой, опирающейся на плоскую Землю! Если допустить легкую неточность или легкую идеализацию в измерении углового расстояния до звезды, выбранной в созвездии Рака, мы получаем сочетание расстояния в 20 000 стадиев с дугой в  $12^\circ$ , мыслимой как пятнадцатая часть полусферического неба.<sup>1</sup>

Было бы преувеличением заявить, что идея полусферического Неба, накрывающего, словно крышкой, плоскую круглую Землю, отчетливо засвидетельствована на греческом материале. Гомеровские образы – именуемого Океаном потока, окружающего землю со всех сторон, и шлемовидного неба – с такой идеей вполне совместимы, но трудно сказать, насколько определенно предполагают ее. В любом случае наука сохраняла из традиции лишь то, что считала нужным, а нас интересует именно наука. Картина Земли и Неба, о которой идет речь, с высочайшей степенью вероятности вырисовывается для построений Анаксимена (Kirk et al. 1983, 157; Panchenko 2015, 416). Она же, судя по всему, предполагается в распространенном в V в. уподоблении Неба жаровне (πυρέυς). Эту иллюстрацию – того, как полукруглое Небо со всех сторон накрывает Землю, – дважды пародирует Аристофан (Ar. Nub. 96; Dover 1968, 106 f.; Av. 1001), а до него – Кратин, высмеивая Гиппона (38 A 2 DK).

В «Облаках» (423 г. до н. э.) Стрепсиад указывает сыну на заведение, куда тому следует пойти учиться: «Это – мыслильня мудрых душ. Здесь живут люди, которые, говоря о небе, заверяют, что оно – жаровня (πυρέυς) и что оно со всех сторон вокруг нас, а мы – угли» (Ar. Nub. 94–97). Пародийная тактика здесь изобретательна и эффективна: ухватываясь за слово, призванное всего лишь быть иллюстрацией определенной формы, Аристофан прибавляет «вывод»: коль скоро мы находимся внутри жаровни, то мы – угли. Тем самым Аристофан направляет нашу мысль на физический аспект «жаровни», а

---

<sup>1</sup> Боуэн и Тодд, я думаю, ошибаются, полагая, что в источнике Клеомеда Небо и Земля мыслились лежащими в двух параллельных плоскостях – Cleomedes' Lectures on Astronomy 2004, 68, п. 16; 180, fig. 11.

также идеи, связанной с выбором этого слова. Однако разве наша жизнь на земле похожа на нахождение внутри жаровни? Физический аспект здесь обусловлен исключительно или преимущественно пародией, и другая комедия самого Аристофана подтверждает естественное предположение, что оригинальное сравнение отсылало исключительно (или прежде всего) к форме. В «Птицах» (414 г. до н. э.) на сцене появляется астроном Метон, оснащенный линейками и циркулем; он предлагает при планировке города птиц измерить воздух и вообще несет всякий вздор. В частности, он заявляет, что «воздух как целое *по своей форме* больше всего похож на жаровню» (ἀήρ ἐστὶ τὴν ἰδέαν ὅλος κατὰ πνιγέα μάλιστα – Av. 1000–1001).

Таким образом, сочетание полусферического Неба с плоской Землей вполне реально для ранней греческой науки. Впрочем, возникает еще одна проблема: отраженные у Клеомеда измерения требуют не только подобного сочетания – они имеют смысл лишь в том случае, если 20 000 стадиев отмерены на диаметре Земли. Спору нет, для того чтобы изобразить карту ойкумены так, чтобы одна из центральных осей проходила вдоль западного побережья Малой Азии, определенные резоны были. Но одно дело принимать на основании сообщений путешественников такого рода условность, другое – братья на столь шатком основании за определение размеров Земли и Неба: последнее выглядело бы легкомысленным произволом. Что в таком случае позволяло считать, что Сиена (или Мероэ) и Милет (или же Лисимахия) соединены отрезком, который является частью земного диаметра? Ответ на этот вопрос дает обращение к системе Анаксимена.

По теории Анаксимена, плоская Земля держится на массе воздуха, который она запирает; светила же движутся лишь над Землей и вопреки обманчивому впечатлению не заходят за горизонт. Когда мы находимся на берегу большого озера или на берегу залива, нам кажется, что на противоположном берегу небо и земля соединяются. Однако добравшись до противоположного берега, мы убеждаемся, что это совсем не так; мы заключаем, что удаленные предметы кажутся находящимися низко над горизонтом, а близкие – высоко. Заход Солнца — всего лишь оптическая иллюзия, связанная с его удалением от нас: «Солнце прячется не потому, что заходит под Землю, но потому, что скрывается за более высокими сторонами Земли, а также оттого, что *удаляется от нас на большее расстояние*» (13 A 7. 6 DK). Солнечный свет имеет ограниченное распространение. Закат наступает тогда, когда Солнце так далеко, что мы его больше не видим, а восход – когда Солнце снова оказывается в пределах видимости. Когда Солнце ближе всего к нам – оно в зените. При этом Солнце неизменно описывает круговые орбиты вокруг небесного по-

люса (в системе Анаксимена, где светила движутся лишь над Землей, небесный полюс один), а точка под небесным полюсом является центром Земли (она совпадает с тем, что мы сейчас называем северным полюсом). Солнце Анаксимена «много меньше Земли», и ее поверхность оно освещает не разом, а постепенно, двигаясь по кругу и освещая одну область за другой в соответствии с дальностью распространения солнечного света (рис. 1).

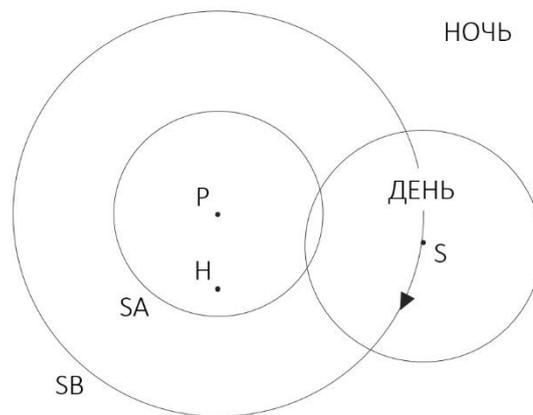


Рис. 1. Движение Солнца и распространение солнечного света.

P – полюс; H – наблюдатель; S – солнце; SA – солнечная траектория в день летнего солнцестояния; SB – солнечная траектория в день зимнего солнцестояния.

В этой системе любая линия, соединяющая на земной поверхности местонахождение наблюдателя с точкой под полуденным солнцем, окажется лежащей на диаметре Земли!

Итак, в маловразумительном пассаже Клеомеда можно распознать отголосок научного построения, которое в свое время должно было вызывать сильнейшее воодушевление: если принять Землю плоской и плотно охваченной полусферой Неба, а Солнце – движущимся по кругу вокруг мысленной оси, соединяющей небесный полюс с центром Земли, то, опираясь на правило тени, можно измерить и Землю, и Небо! Представим себе человека, который открыл нужный метод и верит в его действенность: как он счастлив и горд, какое восхищение вызывают он и его открытие среди тех, кто разделяют его веру!

Своеобразное отражение такого рода энтузиазма можно уловить в обеих комедиях Аристофана, где пародируется наука. При ознакомлении с Сократовой мыслильней Стрепсиаду предъявляют различные диковинные предметы. «Это что?» — спрашивает он. Ему объясняют: «Астрономия». «А это?» — «Геометрия». Стрепсиад спрашивает, для чего нужна эта *γεωμετρία*, и получает ответ: «Чтоб мерить землю». — «Подлежащую делению на участки?» — «Нет, землю как целое» (*πότερα τὴν κληρουχικήν; οὐκ, ἀλλὰ τὴν σύμπασαν* – *Ag. Nub.* 202–203). Неправдоподобно, чтобы Аристофан выдумал никем никогда не заявленное притязание на измерение Земли. Но чтобы поверить в реальность такой задачи, нужно знать, (1) как измерить какое-нибудь значительное расстояние на земной поверхности и (2) как определить, какую часть составит измеренное расстояние от всей Земли. Первое решалось при помощи правила тени,<sup>2</sup> второе – либо так, как это сделал Эратосфен, либо путем измерения углового расстояния между двумя звездами (Панченко 2016, 137–142). И то и другое требовало специальных приспособлений, и совершенно ясно, что Стрепсиаду показывают инструменты, когда ему говорят: «Вот это астрономия, вот это – геометрия». Х. Бергер считал, что само обращение к определению величины всей Земли предполагает представление о ее шарообразности (Berger 1903, 164). Мы видим, что это не обязательно. Пассаж Клеомеда предполагает плоскую Землю, и система Анаксимена исходила из плоской Земли.

В «Птицах» Метон намеревается *γεωμετρήσαι τὸν ἀέρα* (*Av.* 995) – «проземлемерить воздух», в понимании большинства зрителей, или же «применить геометрический подход к воздуху», как могли воспринять эти слова немногие посвященные. В любом случае получалась нелепость: земельные наделы в воздухе не нарежешь, да и геометрический подход к аморфной, лишенной очертаний материи не приложишь. Появляющейся на сцене с линейками и циркулем Метон спешит продемонстрировать свое искусство. На деле Метон мерит, конечно же, не «воздух», а Небо. Ради комедийного эффекта (что может быть несуразней, чем попытки мерить воздух линейками?) Небо, состоящее, как многие современники Аристофана согласились бы, из воздуха, само объявляется воздухом. При этом Метон использует какую-то гнущуюся или складную линейку – которая нужна, вероятно, именно затем, чтобы мерить углы (*Av.* 1002; *Dunbar* 2002, 375–377), что отсылает нас к процедуре, подразумеваемой у Клеомеда.

Итак, в «Облаках» речь идет об измерении Земли, а в «Птицах» – об измерении Неба, причем обе операции ассоциируются с описанием Неба как

<sup>2</sup> Это справедливо и для измерения Земли Эратосфеном (Панченко 2016, 114–133).

πυγυεύς, даже если в «Облаках» эта ассоциация выражена косвенно: отдельно (ст. 96) заходит речь о Небе – жаровне (πυγυεύς), отдельно – об измерении Земли. Таким образом, наша интерпретация обеих Аристофановых пародий оказывается в превосходном согласии с нашей реконструкцией осмысленного ядра той противоречивой невнятицы, что представлена у Клеомеда. Насмешки Аристофана побуждают думать, что в его время реконструированный нами метод определения размеров Земли и Неба не пользовался общим признанием людей, притязавших на компетентность в такого рода вопросах. Когда среди ученых существует согласие, публичная насмешка над научными достижениями чревата для остроумца порчей репутации; иное дело, когда сами ученые не могут между собой договориться. В 423–414 гг. общего признания, и в самом деле, быть не могло. Система Анаксимена была опровергнута Анаксагором, который доказал реальность восходов и заходов (Панченко 2016, 89–90); при возвращении к небесной сфере выяснилось, что Земля, помещенная в ее центр, оказывается крошечной: над ней и под ней всегда ровно половина небесной сферы и куда бы мы ни переместились по земной поверхности, тень от гномона ведет себя так, как если бы мы находились в центре солнечной орбиты; но при крошечной плоской Земле пятнадцатая часть Неба сравнительно столь велика, что, если одна звезда у нас над головой, а другая удалена от нее на 24 градуса, то мы не сможем опустить перпендикуляр из точки этой последней звезды на земной диаметр, ибо этот перпендикуляр пройдет далеко за пределами Земли; с шарообразной Землей или даже цилиндрической (где мы обитаем на выпуклой поверхности) дело поправимо, но тот же Анаксагор, указывая, что при заходах Солнца земная и морская поверхность секут солнечный диск всегда по прямой и никогда – по кривой, «доказал», что Земля плоская (Panchenko 1997; Courgié 2011, 181–188). Словом, вопрос с формой Земли выглядел нерешенным (ситуация, отраженная в платоновском «Федоне», 97 d–e); правило тени вызывало искушение употреблять его за относительно узкими пределами, в которых оно работало<sup>3</sup>, что в известной мере его дискредитировало. Кому-то было жаль решительно отказаться от некогда найденного способа определения размеров Земли и Неба; кому-то первое казалось ненадежным, второе – вздором. Таков

---

<sup>3</sup> Правило тени хорошо работает для полдня летнего солнцестояния на пространстве от 24° до 37°, а дальше его использование будет приводить к все менее адекватным результатам. Так, для 500 г. до н. э. в указанном диапазоне тень от гномона высотой в 1 м будет равномерно возрастать на 18 мм на один градус, тогда как ок. 48° – на 21 мм, а ок. 60° – на 27 мм (на практике использовались, разумеется, более высокие гномоны).

вероятный контекст и для пародий Аристофана, и для подспудного существования метода, нашедшего причудливое отображение у Клеомеда.

В результате восстановления разумного ядра в сообщении Клеомеда мы приходим к выводу, что приведенные им числовые параметры относительно размеров Земли не являются произвольными, но что, напротив, они восходят к определенной ранней системе греческой астрономии с ее плоской Землей, движением светил лишь над Землей, принципом ограниченности распространения солнечного света, правилом тени и употреблением архаического стадия в 100 одинарных шагов. Речь идет о системе Анаксимена и его последователей. На китайском материале эта система известна как Гай тянь, и в моих работах систематически обосновывалась гипотеза о ее греческом происхождении. Заметим, что этой системы взглядов держится и Ван Чун (Panченко 2015), хотя в его время приобрели влияние и другие точки зрения (которые возьмут верх в следующем после Ван Чуна поколении). Все это делает весьма вероятным, что идентичные параметры для размеров Земли пришли к Ван Чуну в конечном счете из греческих источников.

Правда, у Ван Чуна «крайняя точка солнца» не может лежать на северном тропике, ибо сама область, где следует локализовать страну Жинань, лежит к югу от него. Однако не будем сбрасывать со счетов туманность слов Ван Чуна и сравним с «крайней точкой солнца» стандартное представление в ранней греческой науке, согласно которому к югу от северного тропика кончается обитаемая земля и начинается так называемый «выжженный пояс». Легко к тому же представить Ван Чуна корректирующим космографическую традицию в соответствии с распространенными в его время сведениями о далеком юге. Такого рода несовпадения сами по себе не имеют решающего значения.

Имеется еще одно несовпадение. У Клеомеда размер земного диаметра в 100 000 стадиев *выводится* из базовой величины в 20 000 стадиев. Ван Чун приходит к идентичному итогу, оперируя двумя как бы равноправными исходными величинами: 20 000 ли и 30 000 ли. Однако он никак не объясняет происхождение второй величины; более того, дает понять, что сомневается в ее адекватности. Возникает основательное подозрение, что и в традиции, на которую опирался Ван Чун, фигурировала только одна исходная величина – 20 000, из которой выводилась итоговая. Вместе с тем доказательства, построенные на совпадении числовых параметров, могут оказаться неоднозначными (пример: Панченко 2016, 189–191). В обсуждаемом случае вопрос о зависимости Ван Чуна от греческого в конечном счете источника остается пока нерешенным. Достаточно и того, что попытка его решения приводит к новой интерпретации целого ряда текстов и целого ряда аспектов ранней науки.

В заключение отметим выразительную стилистическую разницу между двумя пассажами, трактующими сходные предметы. Клеомед, греша на деле против логики и ясности изложения, имитирует строго научный подход. Ван Чун позволяет себе не быть педантичным. Отчасти это объясняется жанрами, в которых работают тот и другой. Клеомед предлагает читателю изложение основных положений астрономической науки относительно неба, небесных светил и Земли; Ван Чун обращается к широкому, пестрому кругу вопросов. Вместе с тем не кажется сильным преувеличением сказать, что один выступает характерным представителем греческого интеллектуального стиля, другой – китайского. В одном случае угадывается родовая ситуация, когда человек, притязаящий на особое знание, обращается к социально равным и постоянно учитывает возможность вопросов типа «Откуда ты это взял? Почему мы должны тебе поверить?» (Panchenko 2012); другой стиль в большей мере предполагает ситуацию, когда человека, достигшего статуса Учителя, будут слушать не перебивая.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Архимед (1962) *Сочинения*. Пер. И. Н. Веселовского. Москва: Государственное издательство физико-математической литературы.
- Древнекитайская философия. Эпоха Хань* (1990) Москва: Наука.
- Клеомед (2010) «Учение о круговращении небесных тел. Пер. А. И. Щетникова», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 4.2, 349–415.
- Панченко, Д. В. (2016) *На восточном склоне Олимпа: Роль греческих идей в формировании китайской космологии*. Санкт-Петербург: Наука.
- Berger, H. (1903) *Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen*. 2. Aufl. Leipzig: Veit.
- Cleomedes' Lectures on Astronomy (2004) Transl. and Comm. by Bowen A. C., Todd R. B. Berkeley: University of California Press.
- Collinder, P. (1964) "Dicaearchus and the 'Lysimachian' Measurement of the Earth," *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 48, 1, 63–78.
- Couprie, D. L. (2011) *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology*. New York: Springer 2011.
- Couprie, D. L. (2018) *When the Earth Was Flat. Studies in Ancient Greek and Chinese Cosmology*. New York: Springer.
- Cullen, C. (1996) *Astronomy and Mathematics in Ancient China: The Zhou bi suan jing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cullen, C. (1977) *Cosmographical Discussions in China. From Early Times up to the T'ang Dynasty*. Ph.D. Thesis. School of Oriental and African Studies. University of London.
- Cullen, C. (1976) "A Chinese Eratosthenes of the Flat Earth: A Study of a Fragment of Cosmology in *Huai Nan tzu*," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 39.1, 106–127.

- Dover, K. J. (1968) *Aristophanes. Clouds*. Oxford: Clarendon.
- Dunbar, N. (2002) *Aristophanes. Birds*. Oxford: Clarendon.
- Lun-Hêng. *Philosophical Essays of Wang Ch'ung* (1962) Transl. by Alfred Forke. 2<sup>nd</sup> ed. New York, 1962 (репринт изд. 1907 г.).
- Kirk, G. S., Raven J. E., Schofield M. (1983) *The Presocratic Philosophers*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neugebauer, O. (1975) *A History of Ancient Mathematical Astronomy*. Vol. II. Berlin: Springer.
- Panchenko, D. (1997) "Anaxagoras' Argument against the Sphericity of the Earth", *Hyperboreus* 3.1, 175–178.
- Panchenko, D. (1998) "Scylax' Circumnavigation of India and Its Interpretation in Early Greek Geography, Ethnography and Cosmography, I," *Hyperboreus*, 4.2, 211–242.
- Panchenko, D. (2002) "Scylax in Philostratus' Life of Apollonius of Tyana," *Hyperboreus* 8.1, 5–12.
- Panchenko, D. (2002a) "The City of the Branchidae and the Question of Greek Contribution to the Intellectual History of India and China," *Hyperboreus* 8.2, 244–255.
- Panchenko, D. (2012) "Social Framework of Early Theoretical Science," *The Ideals of Joseph Ben-David. The Scientist's Role and Centers of Learning Revisited*. Ed. by L. Greenfeld. New Brunswick, NJ: Transactions Publishers, 45–57.
- Panchenko, D. (2015) "Anaximenean Astronomy in the Light of Chinese Parallels", *Tsinghua Studies in Western Philosophy*. I (2), 412–426.
- Panchenko, D. (2016) "The Sixth-Century Samian Foot of 26.25 cm and Evolution of the Greek Linear Measures," *Hyperboreus*, 22.2, 185–191.
- Schiwek, H. (1962) "Der Persische Golf als Schiffahrts-und Seehandelsroute in Achämenidischer Zeit und in der Zeit der Alexanders des Grossen", *Bonner Jahrbücher* 162, 4–97.
- References in Russian:*
- Arhimed (1962) *Sochineniya*. Per. I. N. Veselovskogo. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo fiziko-matematicheskoy literatury.
- Drevnekitajskaya filosofiya. Epoha Han' (1990) Moskva: Nauka.
- Kleomed (2010) «Uchenie o krugovrashchenii nebesnyh tel. Per. A. I. Shchetnikova», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 4.2, 349–415.
- Panchenko, D. V. (2016) *Na vostochnom sklone Olimpa: Rol' grecheskih idej v formirovanii kitajskoj kosmologii*. Sankt-Peterburg: Nauka.

**ЛИКИ ЭРОСА:  
ЛЮБОВЬ И БОГООБЩЕНИЕ  
В ПОНИМАНИИ МИХАИЛА ПСЕЛЛА И  
СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА**

Т. А. ЩУКИН

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского  
социологического центра Российской академии наук,  
Санкт-Петербург, Россия, tim\_ibif@mail.ru

---

TIMUR SHCHUKIN

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology,  
Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russia)

THE IMAGES OF EROS: LOVE AND COMMUNION WITH GOD IN THE WRITINGS OF MICHAEL PSELLOS AND  
SYMEON THE NEW THEOLOGIAN

**ABSTRACT.** The paper deals with the theme of love and communion with God in the writings of Michael Psellos and Symeon the New Theologian. In the first case, the material for analysis was the poetical interpretation by Michael Psellus on the Song of Songs. In the Christian tradition, the text is interpreted as a story about the mystical union of God and the soul. In the second case, the First Catechetical Discourse is analyzed, containing a detailed teaching about love as divine energy. It is concluded that Michael Psellos understands love for God and, accordingly, union with Him in a mystical marriage as a moral imitation of the human soul to God, who is genuine love and who is in the proper sense unknowable. Symeon the New Theologian, on the contrary, interprets love as something that belongs to God, but embraces both the divine and the created spheres, due to which it is possible not only to imitate an intelligent creature to the Creator, but to perceive His contemplation and ultimately union with Christ as the bodily embodiment of divine love. The difference in the ecclesiological views of the two thinkers is especially emphasized: if Michael Psellos understands the Church as a union of those who imitate Christ, then Symeon the New Theologian as a community of those who visibly see Christ and strive to unite with Him.

**KEYWORDS:** Michael Psellos, Symeon the New Theologian, love, communion with God, epistemology, deification, exegesis.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-01028. (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук). The study was funded by the grant of the Russian Science Foundation, project No. 23-28-01028 (Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences).

---

### 1. Постановка вопроса

За последнее время вышло несколько исследований, посвященных антропологии, этике и гносеологии Михаила Пселла. Для этих аспектов его богословско-философского мировоззрения характерно смещение акцента на самосовершенствование человека в рамках земного существования. В этом позиция Михаила Пселла расходится с актуальной для XI века монашеской традицией, представленной прежде всего школой Симеона Нового Богослова, которая центрируется учением об обожении, о реальном соединении Бога и человека в некоем мистическом акте. Д. Вальтер подчеркивает «этикоцентричность» Михаила Пселла, вовсе затрудняясь сказать, каким именно образом византийский мыслитель трактовал богообщение (Walter 2017, 149) — что само по себе неординарно для византийского богослова. Немецкий исследователь контурно указывает на концепцию «внешнего ума», как синонима тварных даров Божиих, нравственного совершенства, подаваемого Богом человеку, предполагая, что именно «внешний ум» был для Михаила Пселла неким заменителем мистического акта, место встречи Бога и человека (Walter 2017, 141-150). В нашей недавней статье (Щукин 2023) мы подробно разобрали все контексты, в которых Михаил Пселл говорит о «внешнем уме» и пришли к выводу, что этот термин, восходящий к Аристотелю через Александра Афродисийского, необходим для описания крайней специфической концепции, согласно которой богообщение, заключается в правильном устройении жизни, в жизненном осуществлении полученного от Бога ума, который сам по себе, конечно, тварен, то есть богом не является. В этом смысле действительно у Михаила Пселла нет учения о богообщении, по крайней мере нет в том смысле, в каком оно присутствует у Симеона Нового Богослова.

При этом в корпусе сочинений Михаила Пселла есть поэтическое толкование на Песнь Песней (Leanza 1995; Щукин 2018), библейскую книгу, которая в византийской (и не только византийской) традиции трактовалась как рассказ о богообщении *par excellence*. Возникает вопрос: как византийскому мыслителю удалось совместить образность, которая традиционно использовалась для описания соединения человеческой души (или Церкви) со Христом, и систему взглядов, чуждых традиционному византийскому учению об обожении? Целью данной статьи является показать, каким образом Михаил Пселл решает эту задачу. Для этого мы сосредоточимся на концепте «любви» в толковании на Песнь Песней, ключевом для понимания взаимоотношений Бога и человека. Во второй части статьи мы предложим интерпретацию важного фрагмента из сочинений Симеона Нового Богослова, который дает представление о том, как «любовь» (ἔρως / ἀγάπη) и соответственно богообщение понимала монашеская традиция синхронная Михаилу Пселлу.

## 2. Михаил Пселл: любовь как подражание

Толкование на Песнь Песней, как нам представляется, содержит учение о любви, которое можно свести к пяти пунктам. Мы сначала перечислим их, а затем поговорим о каждом из них подробнее. (1) Любовь в представлении Михаила Пселла — это стремление к совершенствованию души. (2) Любовь заключается в подражании совершенной любви, каковой является Бог-Отец и Его посланник — Христос. Подражание заключается в нравственном совершенстве. (3) Цель любви, то есть соединение любящего с любимым, состоит в правильном нравственном поведении. (4) Интеллектуальным измерением соединения любящего с любимым является признание Его, то есть любимого, непостижимости. (5) Екклезиологическим измерением соединения со Христом, то есть спасения человечества, является появление множества праведников, совокупность которых как бы дает нам зримый образ Христа.

(1) Этот тезис Михаил Пселл приводит в самом начале толкования:

αὕτη τυγχάνει, δέσποτα, τὸ τῶν ἀσμάτων Ἄισμα,  
τὸν τρόπον καταγγέλλουσα ποικιλοτρόπως ἄγαν  
τῆς τελειώσεως αὐτῆς ψυχῶν τῶν τῶν ἀνθρώπων,  
ἀλλ' ὡς ἐν σχήματί τινι σεμνῶ νυμφοστολίας.  
σοφῶς γὰρ ὑποτίθησι τὸν μὲν Χριστὸν νυμφίον,  
νύμφην δὲ πάλιν τὴν ψυχὴν ἐρώσαν τοῦ νυμφίου  
καὶ πτερουμένην ἔρωτι τῷ τούτου κατὰ κράτος  
καὶ πρὸς ἐκείνου τὰς μονὰς ἀνιπταμένην τάχα.

Оная, Владыко, «Песнь Песней»

крайне многообразно возвещая, являет образ  
самого усовершенствования человеческих душ  
в форме некоего священного обручения.

Потому что мудро она представляет Христа Женихом,  
а Невестой — душу, любящую Жениха,  
окрыленную любовью к Нему и по мере сил  
к Его покоям быстро взлетающую. (*Poem.* 2, 17–24; Westerink 1992, 14–15)<sup>1</sup>.

Сам по себе этот отрывок мало что сообщает нам о природе той любви, которую питает человеческая душа к Богу. Ясно только, что эта любовь тождественна некому совершенствованию, содержание которого также пока не определено. Можно, впрочем, указать на то, что целью любви называется не соединение с Женихом, то есть какой-то объективный результат, а нечто субъективное, то, что происходит с душой. Так же стоит указать на слово *μονή*,

<sup>1</sup> Мы, разумеется, заглядывали в существующий перевод (Погодин 1998, 122–267), однако в большинстве случаев переводили текст заново.

«покой», которое, использованное во множественном числе (μοναί) и применительно к душе, можно трактовать как противоположное внутренним движениям души (ср. Аристотель, *О душе* 408b18). Эти движения должны перейти в свою противоположность «во Христе», то есть завершиться. Душа стремится не ко Христу как реальному объекту, а к собственному покою.

(2) Второй пункт Михаил Пселл формулирует следующим образом:

ποθεῖ καὶ φλέγεται καλῶς ἡ νύμφη τῷ νυμφίῳ,  
 ὅστις καὶ μῆλον λέγεται φανέν ἐκ τοῦ δρυμῶνος,  
 καὶ θέλει τοῦτον γίνεσθαι πάντοτε ταῦτα πάντα,  
 τροφή τρυφή τε καὶ σκιά καὶ στοιβασμὸς τῆς στέγης,  
 ὡσπερ κάκεινη γίνεται ξύμπαντα πρὸς ἐκεῖνον,  
 νύμφη καὶ θρόνος καὶ στρωμνὴ καὶ πάλιν κατοικία.  
 Εἰτά φησι πρὸς τοὺς αὐτοὺς ἀγγέλους τὴν αἰτίαν  
 τῆς παρακλήσεως αὐτῆς τῆς συνεχοῦς πρὸς τοῦτους·  
 ὅτι τετρωμένη ἀγάπης ἐγώ.  
 Ἐγώ, φησὶν, ἐκδυσσωπῶ τὴν ὑμετέραν χάριν  
 τὴν στέγην ὅλην μου καλῶς ἐν μήλοισι στοιβασθῆναι,  
 ὅτι τὸ βέλος ἔτρωσεν ἐμὲ τὸ τῆς ἀγάπης.  
 ἀγάπην τοίνυν νόησον τὸν ἀναρχὸν πατέρα  
 καὶ βέλος ὄντως ἐκλεκτὸν τὸν λόγον καὶ νυμφίον·  
 τοῦτον γὰρ πέμπειν εἴωθεν ἐπὶ τοὺς σφῆζομένους.  
 Желает и прекрасно пламенеет Невеста к Жениху,  
 Которого и называет «Яблоком из рощи»  
 и желает, чтобы всегда Он был всем:  
 пищей, наслаждением, сенью, и хранилищем дома,  
 как и она для Него становится всем:  
 Невестой, троном, одром, и вместе с тем обителью.  
 Затем она указывает самим Ангелам причину  
 своей настойчивой просьбы к ним:  
 «Яко уязвлена есмь любовию аз» (Песн. 2:5).  
 Я, говорит, прошу вас о милости:  
 весь мой дом прекрасно уложить яблоками,  
 потому что я — уязвлена стрелою Любви.  
 Итак, под «Любовью Его» разумей Безначального Отца;  
 под избранной же поистине «Стрелой» — Слово и Жениха;  
 потому что Он обыкновенно посылает Его в спасаемых.  
 (Ром. 2, 420-433; Westerink 1992, 31-32).

Из этого отрывка мы, во-первых, извлекаем мысль о том, что Невеста, стремясь к Жениху, приходит постепенно в состояние наиболее соответствующее

будущему соединению (мы пока не знаем, в чем оно заключается), так что все стороны её бытия устроены так, чтобы вмещать Жениха, а все стороны бытия Жениха — так, чтобы соединиться с Невестой. Конкретные образы в данном случае не очень важны. Важно настойчиво повторяемая Пселлом мысль о том, что любовь — и невесты к Жениху, и, очевидно, Жениха к Невесте — это гармоничное устройство того, кто любит, сообразное, пропорциональное объекту любви. Чуть выше Михаил Пселл пишет более четко:

ψυχή γὰρ πᾶσα καθαρῶς ζητοῦσα τὸν δεσπότην  
 πάντοτε πάντα γίνεται τῇ προκοπῇ τῶν ἔργων  
 всякая душа, в чистоте ищущая Владыку,  
 всегда становится всем в преуспевании в делах.  
 (Поет. 2, 229-230; Westerink 1992, 23).

То есть становление Невесты всем для Христа, и Христа для Невесты (последнее, очевидно, есть обратная сторона того же субъективного процесса — понятно, что Христос сам по себе ничем не становится и не изменяется) является некой деятельностью, очевидно, не интеллектуальной или не только интеллектуальной, а в широком смысле нравственной. Невеста становится лучше не столько в том, где она находится (то есть ближе к Жениху), а в том, что она делает, чтобы в каком-то смысле приблизиться к Жениху. См. также 460-464 (Westerink 1992, 33), где Михаил Пселл говорит об исполнении желания Жениха, как о спасении всех людей, которое заключается в бытии «всецело прекрасным по образам [действия]» (461; ὅλην με καλὴν ἐργάσησθε τοῖς τρόποις).

Вторая мысль этого отрывка — указание на источник подлинной любви. Оказывается, что она тождественна Богу-Отцу и Его Сыну как деятельному воплощению этой любви в человеке. Выходит, что я (душа, Невеста) действую правильно, потому что во мне каким-то образом присутствует подлинная любовь Бога-Отца. Но если она во мне уже присутствует и если стремление к соединению с Ним заключается в правильном нравственном устройении, очевидно, что и присутствие это будет носить умозрительный характер. Христос-Жених является чем-то вроде морального императива, постоянно присутствующего во мне и призывающего к тому, чтобы двигаться к Нему, то есть в большей степени соответствовать моральной идее. Это особенно хорошо видно в толковании на следующий стих Песн. 2:6.

(3) Это толкование звучит следующим образом:

Ἦ τῶν ἀσμάτων δύναμις τούτων τῶν λεγομένων·  
 ἰδοὺ γὰρ βέλος γίνεται χερσὶ ταῖς τοῦ τοξότου

ἢ πρὸ μικροῦ τῷ θαυμαστῷ κατατρωθεῖσα βέλει,  
 ὥσπερ ταῦτόν τι καὶ ψυχὴ πέπονθεν ἢ τοῦ Παύλου.  
 κάκεινος γὰρ γενόμενος πιστὸς ἐξ ἀπιστίας  
 καὶ ζωγρευθεὶς παρὰ Χριστοῦ τοῦ λόγου καὶ σωτήρος  
 εὐθύς πρὸς ἔθνη τὰ μακρὰν καὶ πλάνη βεβυσμένα  
 παρὰ τοῦ θεοῦ πνεύματος πάντως ἐξαπεστάλη,  
 ὥστε ζωγρεῦειν τὰς ψυχὰς τῶν ἐκπεπλανημένων  
 τῷ λόγῳ τοῦ κηρύγματος καὶ τῆς διδασκαλίας.  
 Ταῦτα μὲν οὕτως ἔχουσιν, ὡς οἶμαι, στεφηφόρε·  
 σὺ δὲ μὴδ' ὄλωσ ἐκπλαγῆς ἄπερ ἢ νύμφη λέγει,  
 ὡς ἄρα χεὶρ εὐώνυμος αὐτοῦ τῆ κεφαλῇ μου,  
 ἢ τούτου δ' αὐθις δεξιὰ καὶ περιλήψεται με.  
 τρόπον γὰρ βέλους κοσμικοῦ καὶ πετομένου λέγων  
 ὁ λόγος ἐσχημάτισεν αὐτὴν ἐξαποστεῖλαι.

Смысл этих песенных строк таков:

Вот стрелой становится в руках лучника  
 Та, что недавно была ранена чудесной стрелой,  
 как и душа Павла, испытывавшая нечто подобное.  
 Ведь и он, став верным из неверия,  
 и возрожденный Христом, Словом и Спасителем,  
 немедленно к далеким и погрязшим во лжи язычникам  
 был Божественным Духом, конечно, отправлен,  
 чтобы возродить души заблудших  
 словом проповеди и учения.  
 Такой смысл имеют эти слова, как я думаю, о, венценосец.  
 Ты же нисколько не смущайся тем, что невеста говорит,  
 что левая рука Его под головою моей,  
 а правая рука Его обнимает меня.  
 Ибо, используя метафору земной летящей стрелы,  
 Слово изобразило ее [душу] посылаемой на [проповедь].  
 (Поет. 2, 436–451; Westerink 1992, 32).

Нам уже приходилось разбирать данный отрывок (Щукин 2018, 271–274) в контексте византийской традиции толкований и ключевой вывод, к которому мы пришли, следующий: интерпретация Михаила Пселла уникальна тем, что с помощью образа, традиционно описывающего реальное соединение Бога и человека, или получения человеком тех или иных божественных качеств, Михаил Пселл говорит даже не о достижении нравственного совершенства, а чисто внешнем делании, которое, конечно, является следствием нравственного совершенства. Отправиться на проповедь Евангелия — это несомненно проявление благочестия, но это практическое делание, которое само по себе не предполагает соединения с Богом или, лучше сказать, само

это соединение должно пониматься в смысле памяти о Боге, о Христе, чисто интеллектуальном признании Его, обладании им в качестве морального образца или авторитета. Но это вполне закономерно следует из того, что мы говорили выше: если любовь ко Христу заключается в нравственном совершенстве по образцу, которым является сам Бог, то достижение Христа, соединение с Ним (очевидно, что в Песн. 2:6 описывается телесное соединение влюбленных), означает некое действие, которое одновременно и выходит за пределы обычного морального поведения, и остается внешним действием. Проповедь Евангелия является для Михаила Пселла сверхдолжным нравственным поведением: апостол Павел не просто сам по себе нравственен, но и делает то благо, которым обладает сам, достояние язычников. Если Григорий Нисский, на которого формально ориентируется в своем толковании Михаил Пселл (Шукин 2018, 272–274<sup>2</sup>), выходя за пределы нравственного, выходит и за пределы собственно человеческого бытия, говорит о том, в чем человек становится богом, то Михаил Пселл говорит о человеческом деле, которое просто не является обязательным для обычного человека. Но если соединение со Христом трактуется Михаилом Пселлом как сверхдолжное нравственное поведение, то как он видит интеллектуальную деятельность того, кто пришел в соединение со Христом?

(4) Вот как мыслитель говорит об этом:

Ὡς γοῦν παρήλθον δῆ, φησί, μικρὸν ἐκ τῶν ἀγγέλων,  
πιστεύσασα τῷ λογισμῷ τὴν ἀκαταληψίαν  
τοῦ παντοκράτορος Χριστοῦ καὶ θεανθρώπου λόγου,  
εὖρον αὐτὸν ὡς ἀληθῶς ἐν τοῖς ἀκαταλήπτοις.  
ἢ φύσις γὰρ ἢ θεϊκὴ τοῦ λόγου καὶ νυμφίου  
τῷ μὴ καταλαμβάνεσθαι καταληπτὴ τυγχάνει.

Итак, когда я, говорит она, немного удалилась от Ангелов,  
Уверовав в непостижимость для разума  
Вседержителя Христа и Богочеловеческого Слова  
я обрела Его поистине в непостижимом.

Потому что Божественное естество Слова и Жениха  
постижимо в признании Его непостижимости.

(*Поет.* 2, 670–675; Westerink 1992, 42–43)

Мысль о том, что нравственное совершенство никак не приближает к познанию Бога, Михаил Пселл повторяет в толковании дважды. В стихах 467–478 (Westerink 1992, 33–34) он говорит о том, что наивно полагать, будто самое

<sup>2</sup> О толковании Григория Нисского см. недавнюю коллективную монографию: Maspero, Brugarolas, Vigorelli 2018.

полное исполнение заповедей хоть сколько-нибудь приближает к познанию божественной сущности и что единственное, чего может достичь душа, это услышать голос Сына Божьего в речах пророков, которые писали о Нем. В стихах 637–648 (Westerink 1992, 41) Михаил Пселл говорит уже об ангельском совершенстве души, которое, однако, тоже не дает душе приблизиться к созерцанию Христа. Далее византийский мыслитель приводит диалог души с ангелами, которые также ничего не могут сообщить душе о том, где ее Жених, то есть тоже не способны постигнуть Его сущность. Тут уместно было бы напомнить о том, что с точки зрения самого Михаила Пселла ангельский (умный) и душевный уровни бытия не могут быть в полном единении — первый всегда онтологически превосходит второй, поскольку душа всегда является носительницей тела, хотя бы эфирного (Щукин 2021). Тем самым, душа не может знать о Христе даже того, что знают ангелы, которые, впрочем, и сами не способны созерцать сущность Христа. И вот после этого диалога, исчерпав все возможности положительного познания, душа приходит к радикальному апофатизму, утверждая, что единственное, что мы можем знать о Боге и Христе (который, как мы уже поняли, мыслится только как Бог), это то, что Он непостижим. Несомненно и в данном случае Михаил Пселл формально опирается на толкование Григория Нисского, где тот говорит, что относительно Божества «познаваемо то, что Оно есть, только в том, что Оно непостижимо» (Gr. Nyss. *Hom. 6 in Cant.*; Langerbeck 1960, 183, 2-3; τὸ ἐν μόνῳ τῷ μὴ καταλαμβάνεσθαι τί ἐστὶν ὅτι ἔστι γινωσκόμενον), и всякий познаваемый признак является препятствием к обретению того, что выше познаваемого. Душа, использует святитель традиционную модель восхождения, «оставив всю тварь, и прошедши все умопредставляемое в твари, миновав всякий доступный путь, верою “обретох” Любимое, и уже не выпускает из объятия веры Обретенного, держась Его, пока не будет внутри “чертога”» (183, 5–10; Μικρὸν ὅτε παρήλθον ἀπ’ αὐτῶν ἀφεῖσα πᾶσαν τὴν κτίσιν καὶ παρελθοῦσα πᾶν τὸ ἐν τῇ κτίσει νοούμενον καὶ πᾶσαν καταληπτικὴν ἔφοδον καταλιπούσα, τῇ πίστει εὔρον τὸν ἀγαπώμενον καὶ οὐκέτι μεθήσω τῇ τῆς πίστεως λαβῆ τοῦ εὐρεθέντος ἀντεχομένη, ἕως ἂν ἐντὸς γένηται τοῦ ἐμοῦ ταμείου). Проблема в том, что для Григория Нисского дискурсивная непостижимость божественного не означает завершения познания. Напротив, после этого в дело вступает вера, которая не тождественна простому признанию умозрительного «факта», в данном случае факта непостижимости Бога, но обозначает некую деятельность, связанную с волевой или созерцательной способностью души, которая действительно соединяет любящего с Любимым. Михаил Пселл, принимая формулу, «познание через признание непознаваемости», дальше этой формулы не идет. И Григорий

Нисский и Михаил Пселл начинают богопознание с дискурсивного акта признания, но для Михаила Пселла на этом богопознание и завершается, в то время как Григорий Нисский от этой точки начинает мистическое восхождение<sup>3</sup>.

(5) Для индивидуальной души соединение со Христом означает сначала достижение максимально возможного для нее нравственного совершенства, а затем совершение сверхдолжного нравственного поступка, каковым является проповедь Евангелия. Применительно же к Церкви соединение со Христом выражается в многообразии практической святости. Ангелы спрашивают у Души-Невесты, в каких образах человеку возможно созерцать Христа (*Поет.* 2, 1035–1037; Westerink 1992, 59)? И Невеста отвечает ангелам, сначала указывая на исторический, земной образ Христа, а затем перечисляя святых:

Οὗτινος πέφυκε, φησί, κόσμος βοστρύχων δίκην  
 Πέτρος καὶ Παῦλος οἱ τὸ πρὶν ὄντες ζεζοφωμένοι  
 καὶ πᾶς ἐξ ἔθνους βαπτισθεὶς καὶ προσελθὼν ἐκεῖνῳ.  
 Украшение волос Его, говорит,  
 Петр и Павел, которые раньше были почерневшими,  
 и всякий из язычников, которые крестились и пришли к Нему.  
 (1044–1046; Westerink 1992, 60).

Очи Христа Михаил Пселл отождествляет с пророками (1047–1053; Westerink 1992, 60), а уста с тремя святителями — Иоанном Златоустом, Василием Великим и Григорием Богословом (1054–1061; Westerink 1992, 60). Образный ряд продолжают апостолы и иерархи, которые отождествляются с руками Христа (1070–1075; Westerink 1992, 61). С чревом Христа сравниваются прочие праведники:

τῶν ἐναρέτων τὰς ψυχὰς πάντων καὶ τὰς καρδίας,  
 ἐν αἷς ὁ νόμος τοῦ θεοῦ ἐστὶν ἐγγεγραμμένος.  
 οἵτινες ἔχουσιν αὐτῶν τὸν νοῦν καὶ τὰς αἰσθήσεις  
 τῷ βασιλεῖ τῶν οὐρανῶν ἐπαναπαυόμενας  
 души и сердца всех добродетельных,  
 в которых написан Закон Божий,  
 которые имеют свой ум и свои чувства  
 возвышенными к Царю Небесному»  
 (*Поет.* 2, 1077–1080; Westerink 1992, 61).

<sup>3</sup> См. о мистической гносеологии Григория Нисского: Laird 1999; Laird 2002; Noble 2002; Coakley 2018; Щукин 2018, 261–263.

Вновь возникает образ апостола Петра (1083–1085; Westerink 1992, 61) и завершается портрет упоминанием Иоанна Предтечи, отождествляемого с гортанью (1089–1090; Westerink 1992, 62). Эти сопоставления Михаил Пселл частью заимствовал у Григория Нисского, частью сочинил сам (например, образ Трех Святителей вряд ли мог возникнуть раньше XI века<sup>4</sup>), однако сам тезис о том, что Христос созерцаем только в праведниках — не Сам по Себе — является вполне оригинальным. Очевидно, что если любовь индивидуальной души к Богу выражается только в нравственной жизни и если соединение души со Христом, то есть явление Жениха душе, также проявляется лишь в делах этой же души, в то время как она констатирует реальное отсутствие самого Жениха, в силу Его непостижимости, то созерцать объект любви можно только в тех, кто эту любовь являет. Церковь — это союз любящих Христа, подражающих Ему и в этом смысле Его являющих. Только при таком понимании любви, которое не предполагает созерцания лицом к лицу, реальное богообщение выносится за скобки, проблематизируется<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Хорошо известно о той роли, которую друг и современник Михаила Пселла Иоанн Мавропод сыграл в установлении праздника Трех Святителей, однако почитание их, являемое в том числе и в иконографии, зафиксировано уже в середине XI века: D'Ambrosi 2013, 147.

<sup>5</sup> Ф. Лоритцен занимает иную позицию, называя Михаила Пселла если не предшественником исихазма, то мыслителем, для которого непосредственное созерцание Божества было вполне допустимо (Lauritzen 2012). Свою точку зрения исследователь основывает на разборе толкования Михаила Пселла на канон Преображения Иоанна Дамаскина, указывая в частности на фрагменты, где византийский мыслитель говорит о том, что апостолы созерцали Бога лицом к лицу. На наш взгляд, это заявление нужно рассматривать в широком контексте сочинений Михаила Пселла, большинство из которых, если в них идет речь о духовной гносеологии, не содержат никакого учения о непосредственном созерцании или так или иначе его отрицают. Д. Вальтер указывает на то, что, с точки зрения Михаила Пселла, в земной жизни человек не может достичь блаженства, поскольку в течение ее духовное всегда должно уравниваться земным, и кроме того, блаженство, получаемое на земле, неустойчиво и может быть утрачено. По сути, резюмирует исследователь, «скачок» от земного к небесному блаженству совершается только после смерти (Walter 2017, 175). Как же интерпретировать слова Михаила Пселла в толковании на канон Преображения? На наш взгляд, по аналогии со словами смертным «скачком»: апостолы на горе Фавор пережили опыт, который не является воспроизводимым, который нельзя повторить в этой жизни с помощью каких-то нравственных усилий, и к которому человек придет после освобождения от тела.

### 3. Симеон Новый Богослов: любовь как соединение

У старшего современника Михаила Пселла нет толкования на Песнь Песней, зато есть текст, проникнутый духом этой библейской книги, в котором любовь выступает в качестве ключевого богословского понятия, связывающего учение о Троице, учение о человеке и его спасении. Это Первое огласительное слово, которое представляет собой, по сути, интронизационную речь Симеона в момент его вступления в должность игумена монастыря святого Маманта. В ней с помощью некоторого набора богословских тезисов он стремится обосновать свое право на власть в монастыре и необходимость подчинения ему как игумену. Нас в данном случае не интересует биографический аспект данного текста. Однако Симеон в Первом огласительном слове рисует образ святого, человека, обладающего подлинной любовью, и именно на этом основывающего свой авторитет (Sym. Neoth. *Cat.* 1, 171–184; Krivochéine 1963, 238). На наш взгляд, в этом тексте подлинная любовь предстает чем-то совсем отличным от того, что мы наблюдаем у Михаила Пселла.

С точки зрения Симеона, все бытие — и божественное и тварное — связывает Любовь, тождественная Святому Духу (*Cat.* 1, 39–69; Krivochéine 1963, 226, 228). Симеон Новый Богослов сходится с Михаилом Пселлом в отождествлении Бога и любви. Однако в том, что касается осуществления любви в человеке, они существенно расходятся. Если для Михаила Пселла любовь — это субъективное подражание объективной Любви в Боге-Отце и Христе, то для Симеона Нового Богослова божественная любовь и та любовь, которая действует в человеке — это одна и та же реальность:

Πολλά δὲ ταύτης ὀνόματα, πολλαὶ αἱ πράξεις αὐτῆς, πλείονα τὰ γνωρίσματα, τὰ ἰδιώματα θεῖα καὶ πλείστα, ἢ φύσις δὲ μία καὶ ἐπίσης πάντῃ πᾶσιν ἀπόρητος, τοῖς τε ἀγγέλοις καὶ τοῖς ἀνθρώποις καὶ πάσῃ κτίσει ἑτέρα, τῇ ἴσως ἀγνωομένη ἡμῖν. Ἀκατάληπτος τὸν λόγον, τῇ δόξῃ ἀπόσιτος, ἀνεξιχνίαστος τοῖς βουλευμασιν, αἰώνιος ὅτι καὶ ἄχρονος, ἀθεώρητος ὅτι νοεῖται μὲν, οὐ καταλαμβάνεται δέ. Πολλά τὰ κάλλη ταύτης τῆς ἀχειροποιήτου καὶ ἁγίας Σιών, ἃ ὁ βλέπειν ἀρξάμενος οὐκέτι αἰσθηταῖς ἐπευφραίνεται θεωρίας, οὐκέτι τοῦ κόσμου τούτου τῇ δόξῃ πρόσκειται.

У любви много имен, много деланий, еще больше признаков и великое множество божественных свойств, но природа ее едина и неизреченна совершенно одинакова для всех — для ангелов, людей и всякого другого творения, возможно, неведомого нам. Ее смысл непостижим, ее слава неприступна, ее советы неисследимы; она вечна, ибо вневременна, и недоступна созерцанию, ибо мыслится, но не постигается. Изобильны красоты сего нерукотворного и святого Сиона, и тот, кто начал взирать на них, более не радуется созерцанию чувственных [вещей], более не привержен славе мира сего. (*Cat.* 1, 60–69; Krivochéine 1963, 228; здесь и далее перевод Д.А. Черноглазова)

Парадокс этого отрывка в том, что относительно любви констатируется два, казалось бы, два взаимоисключающих факта. С одной стороны, божественная любовь не просто доступна всякой разумной твари, но и тождественна той любви, которую индивидуумы, принадлежащие к тварным общностям, имеют друг к другу и к Богу. Если мы любим, то в нас не просто действует Бог, а мы сами действуем божественным действием, то есть становимся богами по благодати. С другой стороны, эта любовь непостижима и непрístupна для рационального познания, представляя собой реальность совершенно отличную от тварной. Разрешается это противоречие последним предложением, где любовь, заявленная как совершенно непрístupная, оказывается доступной для созерцания, непосредственного общения. Противоречия в этом тексте обусловлены предметом, о котором идет речь, — а речь идет о Боге. Бог присутствует во всем творении, и в разумном творении — специфическим образом — как действие этого творения, направленное на утверждение другого индивидуума в бытии (см. ниже: *Cat.* 1, 128–130; Krivochéine 1963, 234). Но в то же время Бог и непостижим для творения, поскольку в качестве субъекта не тождественен своему действию, не исчерпывается им. При этом, поскольку действие твари может быть тождественно божественному действию, последнее созерцаемо тварью как находящееся в единстве с тварным действием. Таким образом, любовь действительно охватывает и божественную и тварную сферу, поскольку Бог пребывает и в Себе и вне Себя. Но для нас важнее то, что подобная позиция предполагает возможность богообщения, которое, как в случае Михаила Пселла, не исчерпывается подражанием божественному действию и рациональным признанием того, что это действие непостижимо.

Любовь как другое имя Святого Духа является источником всякого нравственного блага (*Cat.* 1, 70–98; Krivochéine 1963, 228, 230, 232). Именно источником, а не самим нравственным благом как в случае Михаила Пселла. Симеон Новый Богослов, используя образы любовных отношений — от ухаживания до брачного пира — перечисляет те дары, которые получает душа, приближаясь к возлюбленному, то есть к Богу, но финальной точкой приближения оказывается не субъективная совершенная нравственность, а осязаемое богообщение:

Достохвален тот, кто тебя взыскует, еще достохвальнее — кто тебя обрел, но блаженнее [всех] тот, кто тобой возлюблен, кто тобой воспринят, кто от тебя научился, кто в тебе поселился, кто чрез тебя напитался, словно пищею, Христом бессмертным, Христом Богом нашим.

Ἐπαινετὸς ὁ καταδιώκων σε, ἐπαινετώτερος ὁ εὐρών σε, μαχαριώτερος ὁ ἀγαπηθεὶς ὑπὸ σοῦ, ὁ εἰσδεχθεὶς παρὰ σοῦ, ὁ διδαχθεὶς ἀπὸ σοῦ, ὁ κατοικήσας ἐν σοί, ὁ τραφεὶς διὰ σοῦ τροφήν Χριστὸν τὸν ἀθάνατον, Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν. (*Cat.* 1, 94–98; Krivochéine 1963, 232).

И без того максимально конкретное, максимльно «плотское» описание соединения человека с Божественной Любовью финализируется констатацией того, что Любовь и сама по себе материальна, что она воплотилась в конкретном человеке. Любовь как действие завершается соединением со Христом, каковое прячется в Любви словно в яйце или материнском лоне. Человеку нужен Христос, но взаимодействие с Ним возможно только благодаря действию Любви-Духа (*Cat.* 1, 99–120; Krivochéine 1963, 232, 234). Любовь отделена от любящего, но ощутимо поселяется в нем — не как субъективное действие любящего, а как внешняя сила; любовь в нем же прячет, а затем рождает Христа, но Христос, конечно, конкретен, ощутим — его вожделет любящая душа и соединяется с Ним как зримым воплощением любви. Далее, всякий, соединившийся с Любовью, обретает Христа и становится в один ряд со святыми прошлого, получая уверенность в спасении и подлинную мудрость (*Cat.* 1, 121–134; Krivochéine 1963, 234). Последнее также отличает Симеона Нового Богослова от Михаила Пселла. Константинопольский энциклопедист мыслит христианскую общину, Церковь, как собрание людей, подражающих Христу, как совершенно отделенному от них образцу и являющих Христа только в том смысле, в каком ученики являют учителя или воины являют полководца, причем, никакого другого способа увидеть Христа в толковании на Песнь Песней нам не предлагается. Игумен монастыря святого Маманта понимает Церковь как союз тех, кто видел Христа и в ком поселилась божественная любовь зримо и ощутимо<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Ср.: «Действительно велика и более чем велика есть и будет эта тайна, потому что какое общение и единство, близость и родство имеет жена к мужу и муж к жене, такое боголепно и свыше всякой мысли и слова имеет Владыка и Творец всего со всей Церковью, как с одной женщиной, соединяясь с ней непорочно и сверх-неизреченно и неотторжимо и нераздельно пребывая и сопребывая с ней, как любимой и возлюбленной Им. Так и Церковь, соединенная возлюбленному Богу, прилеплена как все тело к собственной главе Его. Потому что как не может тело без природно связанной с ним головы вообще жить, так и Церковь верных сыновей, говорю, Божиих и написанных на небесах не может быть телом совершенным и целостным для Бога без Главы, Самого Христа и Бога, или жить действительной и негибельной жизнью, не питаемое Им ежедневно насущным (ἐπιούσιον) хлебом, которым подается всем любящим Его (способность) жить и возрасть в мужа совершенного, в меру

#### 4. Заключение

Итог рассмотрению соответствующих воззрений Михаила Пселла и Симеона Нового Богослова можно подвести, сопоставив богословские тезисы первого, заявленные в п. 2, с тем, что мы узнали из п. 3. (1) Если Михаил Пселл понимает любовь как стремление к нравственному совершенству, то Симеон Новый Богослов как божественное действие, пронизывающее и божественную и человеческую сферы. (2) Первый считает, что человеческая любовь подражает божественной, второй, что она актуально тождественна ей. (3) Энциклопедист полагает, что соединение с объектом любви заключается в правильном нравственном поведении, а игумен монастыря святого Маманта понимает это соединение буквально, как то, что происходит и духовно и материально. (4) Михаил Пселл говорит о непостижимости Христа как высшей точке познания, для Симеона же (как и для Григория Нисского) — это лишь отправная точка для познания. (5) Наконец, Церковь для Михаила Пселла — это собрание нравственно совершенных людей, чье совершенство отсылает к совершенству Христа, для Симеона же Церковь актуально тождественна самому Христу, поскольку в ней Христос присутствует действительно.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Кривошеин, В., архиеп. (1996) *Симеон Новый Богослов*. Нижний Новгород: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского.
- Погодин, А., архим. (1998) *Михаил Пселл. Богословские сочинения*. Санкт-Петербург: Изд. РХГИ, Летний Сад, Журнал «Нева».
- Щукин, Т. А. (2018) «Гармония или спасение. Толкование Михаила Пселла на Песн. 2:6 и ревизия византийской экзегетической традиции в XI веке», *ESSE: Философские и теологические исследования* 3.1, 252–286.
- Щукин, Т. А. (2021) «Ангелология Михаила Пселла и позднеантичные споры о природе небес», *Платоновские исследования* 14.1, 99–121.
- Щукин, Т. А. (2023) «Учение Михаила Пселла о внешнем уме (θύραθεν νοῦς) в поздне-византийском контексте», *Платоновские исследования* 19.2, 159–186.
- Coakley, S. (2018) «Gregory of Nyssa on Spiritual Ascent and Trinitarian Orthodoxy: a Reconsideration of the Relation between Doctrine and Askesis», in *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17–20 September 2014)*. Leiden; Boston: Brill, 360–375.

---

роста Его полноты» (Sym. Neoth. *Eth.* 1.6, 154–173; Darrouzès 1966, 234–236; рус. пер. Кривошеин 1996, 357).

- D'Ambrosi, M. (2013) "The Icon of the Three Holy Hierarchs at the Pantokrator Monastery and the Epigrams of Theodore Prodromos on Them", in *The Pantokrator Monastery in Constantinople*, ed. by S. Kotzabassi. Boston; Berlin: Walter de Gruyter, 143–151.
- Darrouzès, J., ed. (1966) *Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques* (Sources chrétiennes 122). Paris: Éditions du Cerf.
- Krivochéine B., ed. (1965) *Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses, Actions de Grâces 1-2*. Paris: Éditions du Cerf.
- Laird, M. (1999) "Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: A Reconsideration", *The Journal of Religion* 79 (4), 592–616.
- Laird, M. (2002), "Under Solomon's tutelage: the education of desire in the Homilies on the Song of Songs", *Modern Theology* 18 (4), 507–525.
- Langerbeck H., ed. (1960) *Gregorii Nysseni opera*. Vol. VI: *Gregorii Nysseni Commentarius in Canticum Canticorum*. Leiden: Brill.
- Lauritzen, F. (2012), "Psellos the hesychast: a neoplatonic reading of the Transfiguration on Mt Tabor", *Byzantinoslavica* 70, 167–180.
- Leanza, S. (1995), "L'esegesi poetica di Michele Psello nel Canto di Cantici", in *La poesia bizantina: atti della terza Giornata di studi bizantini sotto il patrocinio della Associazione Italiana di Studi Bizantini (Macerata, 11–12 maggio 1993)*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 143–166.
- Maspero, G., Brugarolas, M., Vigorelli, I., eds. (2018) *Gregory of Nyssa: In Canticum Cantorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17–20 September 2014)*. Leiden; Boston: Brill.
- Noble, I. (2002), "The Apophatic Way in Gregory of Nyssa", in *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, ed. by P. Pokorný, J. Roskovec. Tübingen: Mohr Siebeck, 323–339.
- Walter, D. (2017) *Michael Psellos: Christliche Philosophie in Byzanz*. Berlin: de Gruyter.
- Westerink, L. G., ed. (1992) *Michael Psellus. Poemata*. Stuttgart; Leipzig: B. G. Teubner.

*References in Russian:*

- Krivoshain, B., (1996) *Simeon Novyj Bogoslov* [Symeon the New Theologian]. Nizhnij Novgorod.
- Pogodin, A. (1998) *Mihail Psell. Bogoslovskie sochineniya* [Michael Psellos. Theological works]. Saint Petersburg.
- Shchukin, T. A. (2018), "Garmoniya ili spasenie. Tolkovanie Mihaila Psella na Pesn. 2:6 i reviziya vizantijskoj ekzegeticheskoj tradicii v XI veke [Harmony or Salvation. The Interpretation on the Song. 2:6 by Michael Psellos and Revision of the Byzantine Exegetical Tradition in the Eleventh Century]", *ESSE: Filosofskie i teologicheskie issledovaniya* 3.1, 252–286.
- Shchukin, T. A. (2021), "Angelologiya Mihaila Psella i pozdneantichnye spory o prirode nebes [The Angelology of Michael Psellos and the Late Antique Controversies on the Nature of Heaven]", *Platonovskie issledovaniya* 14.1, 99–121.
- Shchukin, T. A. (2023), "Uchenie Mihaila Psella o vneshnem ume (θύραθεν νοῦς) v pozdnevizantijskom kontekste [The Teaching of Michael Psellus on the Intellect from outside (θύραθεν νοῦς) in the Late Byzantine Context]", *Platonovskie issledovaniya* 19.2, 159–186.

# АНАЛОГИЯ, ДИАЛЕКТИКА, МИФ И КАТАСТРОФА У ПЛАТОНА

К. П. ШЕВЦОВ

Санкт-Петербургский университет ГПС МЧС России  
shvkst@list.ru

---

KONSTANTIN SHEVTSOV

St. Petersburg University of the Ministry of Emergency Situations of Russia

ANALOGY, DIALECTICS, MYTH AND CATASTROPHE IN PLATO

ABSTRACT. Plato defines dialectics as a transition from many to one and from one to many, as well as an ascent from limited premises to a non-presupposed beginning. The problem is posed by the fact that the transition that Plato talks about is essentially a transition from the corporeal to the incorporeal and from the human to the divine. This means that we cannot have a simple method of this transition and we have to look for help in other approaches that Plato also uses. In the article, we take as the subject of analysis Plato's way of using analogy and myth. In a number of Plato's dialogues (*Republic*, *Phaedrus*), one can see an appeal to the analogy of cognition with the transition from a flat to a three-dimensional space. Mythological narratives about the catastrophe that happened to the cosmos in the past (*Politician*, *Timaeus*) allow us to assume the interaction of the cosmos with the divine space, which has a different dimension than a three-dimensional body. The image of a three-dimensional body on a plane inevitably carries a lot of contradictions that are removed in three-dimensional space, and also exactly the contradictions of the corporeal cosmos can be removed in the surrounding body of the hyperurania region, which can only be seen by the disembodied gaze of the mind. Thus, analogy and myth are not separated from dialectics, but, on the contrary, are invoked by it as a necessary complement that gives support to the mind for the transition from human knowledge to pure knowledge of things in themselves. This knowledge changes the thinker himself; the article shows how the figures of thinkers in Plato's dialogues change depending on whether he acts as a researcher or someone who has already acquired higher knowledge.

KEYWORDS: Plato, dialectics, myth, catastrophe, transition, dimension of space, figure of the philosopher.

---

Диалоги Платона оглушают разнообразием исследовательских методов и полемических приемов, к которым прибегают Сократ и его собеседники, при этом невозможно избавиться от ощущения, что весь этот пестрый и шумный хоровод платоновской мысли с самого начала ведет простая и ясная интуиция, которая придает этим удивительным текстам по-настоящему парадоксальное единство. Отыскать формулу этого живого единства едва ли возможно, но нельзя и обойти вопрос о том, как уживаются вместе и, более того, как дополняют друг друга столь различные подходы. В этой статье мы попробуем выделить несколько важных, на наш взгляд, моментов, связывающих телесные интуиции, метод диалектики, фигуру философа и мифы о катастрофе в единую ткань платоновской философии.

В «Федре» и «Государстве» Платон дает два определения того, что он называет диалектикой: двойной путь, сводящий многообразное к единому виду и рассекающий единое на виды согласно естественным членениям (*Федр* 265de); восхождение от ограниченных предпосылок к чистому беспредпосылочному началу (*Государство* 510b). Хотя речь идет об определенном пути познания, этот путь не представляет собой простого логического следования<sup>1</sup> и в существенной части остается таинственным, поскольку непонятно, как осуществить решающий переход от многого к одному, от предпосылок к безусловному началу. Этот переход ничуть не менее проблематичен, чем переход от доказательств бессмертия души к убеждению в личном бессмертии, поэтому, возможно, в «Федоне» (по поводу загробной жизни) или в «Федре» и в «Государстве» (по поводу высшего познания), Сократ рассказывает мифы, которые принимают эстафету строгого философского рассуждения. Даже если миф дает лишь зарисовку некоторого (более или менее вероятного) положения дел, для Платона он, несомненно, обладает внутренней необходимостью.

Если мы обратимся теперь к одному из наиболее впечатляющих примеров платоновской диалектики, а именно к диалектике пяти категорий «Софиста», то обнаружим уже не обращение к мифу, а то, что можно назвать основополагающей интуицией: утверждение высшего бытия как живого и разумного (*Софист* 249a). Рассуждение об интуиции (тем более – основополагающей) всегда проблематично, поскольку, с одной стороны,

---

<sup>1</sup> Здесь нельзя не согласиться с заключением И.А. Протопоповой, что «и сами эйдетические основания, и беспредпосылочное начало не выводятся логически», хотя едва ли можно принять в качестве альтернативы логической дедукции возможность схватить эти основания «в собственной душе, применив особую практику, которую можно назвать феноменологической» (Протопопова 2021, 352).

здесь понимается непосредственное отношение к объекту мысли, а с другой, речь идет об отношении, которое захватывает целиком, и поэтому включает в себя неопределенно широкое множество моментов. Но дело в том, что сам Платон часто напрямую обращается к интуиции читателя как посредством мифов, так и посредством аналогий, которые (примем это в качестве гипотезы) служат выражением его собственных интуиций. Именно одну из таких аналогий, тесным образом связанную с приемами диалектики, мы возьмем в качестве отправной точки нашего исследования.

Диалектика, как утверждается в «Государстве», завершает путь познания, который ведет от различения подобий к распознаванию вещей и их образцов, чтобы в конечном итоге прийти к знанию высшего образца, идеи идей. Наилучшей аналогией этого пути (или частью, представляющей картину целого) является познание человеком самого себя, поскольку оно начинается с узнавания своего облика по внешнему отражению и ведет к обретению бестелесного и незримого эйдоса души. Миф о пещере начинается с низшего уровня, на котором узники видят себя в качестве теней (*Государство* 515a), отраженных на стене пещеры, подобных теням мертвых. Мы имеем здесь дело с низшим уровнем реальности, соответствующим плоскости стены, недостатку освещения и невозможности движения. Такая же модель, но уже на противоположной стороне реального, появляется в «Федре». Вторая речь Сократа сообщает о том, что в небесных сферах души (здесь уже прямо идет речь об их посмертной участи) шествуют за богами и обретают свой истинный эйдос в отражении, но на этот раз – в боге, который ведет их по пути космического обращения. Мы видим иерархию реального от эйдосов к подобиям, образам и призракам, или теням, которая предполагает убывание как жизненности, так и физической размерности, выраженной в отсутствии объема и движения.

Остановимся подробнее на образе пещеры в «Государстве», прежде всего, на том месте, в котором пребывают узники. Они сидят спиной к невысокой стене и видят тени предметов, которые за этой стеной пронесут какие-то люди. Как уже было сказано, положение узников почти неотличимо от бесплотных теней умерших, которые, пребывая под землей, так же, по сути, находятся в некоей пещере. При этом во внутреннем пространстве пещеры существует значимое разделение, так как стена отделяет область света от пространства мрака и теней. Поскольку диалог посвящен устройству справедливого государства, историю узника, которого расковали и вывели из пещеры к свету дня, стоит понимать как переход из нечеловеческой жизни в пространстве хоры (подобной обитателю пещеры Полифема) к жизни внутри городских стен и законов полиса. Тем самым бесплотная тень обретает тело и

лишь затем может укрепить и воспитать душу настолько, чтобы выйти за границы города и тела, что, по-видимому, предполагается завершением истории узника.

Образ стены может показаться немного странным, ведь рассказ о тенях, которые видят узники, и без того создает картину их безрадостной участи. Однако из сравнения стены с ширмой, за которой прячутся фокусники во время кукольного представления, ясно, что речь может идти о формах политического театра, а также о коллективных действиях вроде городских празднеств, посвященных Афине или Дионису (или празднику богини Бендиды, о которой сказано в начале «Государства»), когда жители города, как и люди за перегородкой, проносят «статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева» (*Государство* 514 b, пер. А. Н. Егунова). Платон создает представление городской жизни, и это представление вполне соответствует рассуждению в «Законах» о людях как куклах в руках богов. Можно сказать, что миф о пещере дает нам не просто аналогию, а некое упрощение, или схематизацию реальности, что и происходит в кукольном театре, при этом упрощением (и уплощением) является рабская жизнь, которая предпочитает разуму становление, изменчивую поверхность чувственных впечатлений и влечений.

Предпочтение объемного изображения двумерной картине мы находим и в рассуждении о мимесисе. В X книге «Государства» Сократ противопоставляет свой идеальный полис выдумкам Гомера, который подражает тому, чего не знает, создает призраки и внедряет в душу каждого человека «плохой государственный строй» (*Государство* 605b, пер. А.Н. Егунова). Картина, созданная Гомером, оказывается в одном ряду с живописными образами, напротив, Сократ, который выводит государство из идеи справедливости, создает не поверхностное изображение, а изваяние государства (*Государство* 420c, 540c). Статуя трехмерна, поэтому она является не подражанием вещи, а самой вещью, и создается не для удовольствия глаз, а для присутствия бога. Впрочем, сократовский образ государства, как мы узнаем позже в «Тимее», все еще лишен важного измерения, а именно движения и жизни (*Тимей* 19b), и для придания ему дополнительной размерности в дело вступит исторический миф о Древних Афинах. К этому мифу мы вернемся позже, пока лишь отметим, что в завершении «Государства» Платон противопоставляет призрачному, сновидческому, образу пещеры ясновидческий рассказ Эра о загробной жизни, в котором на первый план выходит пространственный и временной объем загробного мира с разветвлением дорог, обширными пустынями и долинами рек и, конечно, образом гигантского вращающегося веретена Ананке и эпическими фигурами Мойр, представляющих три такта временного движения.

Плоское пространство возникает благодаря пересечению двух прямых, но если мы проводим через плоскость прямую, которая сама не проходит по этой плоскости, то мы попадаем в трехмерное пространство, для которого плоскость является частным случаем или границей – внешней для фигур и внутренней для всего объема пространства. Любая точка прямой, которую мы опустим на плоскость, может получить свое отображение в точке на плоскости, но проекция этих точек на плоскость предполагает наличие еще одной плоскости. Мы можем нести в себе отражение объектов иной размерности, но знать, что образ, который мы видим, является не самой вещью, а отражением, можно лишь в том случае, если мы видим его, пусть и не из его собственного пространства, но все же из пространства большей размерности, чем размерность отражения. Узники, о которых рассказывает Сократ, видят свое отражение, не отличая его от других теней, которые появляются и исчезают на стене пещеры, но стоит кому-то признать тень тенью и тем самым он оказывается уже в трехмерном мире, в котором возможно движение не только в сторону отражений, но и в сторону отбрасывающих эти отражения тел, а также источника света. Если таким источником для душ является бог, в шествии которого они находят истинный образ самих себя, то, очевидно, что здесь они выходят за рамки привычного мира и движутся в новом для себя измерении в согласии с ближайшими причинами собственного движения и бытия. И, наконец, если сам космос – это подвижный образ вечности, в нем необходимо видеть отображение подлинной многомерности мира.

В начале прошлого века П.А. Флоренский предложил рассмотреть проблему одного и многого как проблему соотношения пространств с разной размерностью: «как тени, плоские схемы и проекции вещей относятся к телам, так и трехмерный мир – к истинному» (Флоренский 2000, 106). Если бы мы имели иную форму хрусталика и структуру радужки, мы видели бы плоский мир, в котором вещи, единые в системе трех измерений, представлялись нам в виде отдельных срезов, и трехмерное видение было настолько немислимым, что человек, который вдруг увидел мир объемным, например, в силу случайной мутации хрусталика, по сути, оказался бы в другом мире, полностью чуждом своему окружению (Флоренский 2000, 108). Это рассуждение Флоренский усиливает следующим образом: поскольку мы живем в мире событий, наш мир не ограничен только тремя измерениями, и это значит, что мы могли бы рассматривать всякий процесс «как прохождение многомерного объекта чрез трехмерное пространство», а фазы развития процесса – «как друг другу современные грани в бытии этого объекта» (Флоренский 2000, 109).

Слова Флоренского о прохождении многомерного «объекта» могут настояжить, поскольку совершенно неясно, стоит ли в этом случае все еще пользоваться объектным языком, принадлежащим системе трехмерного мира. Платон использует переход от двухмерного к трехмерному видению в качестве одной из аналогий обращения души от чувственного мира к созерцанию идеи, но нетрудно заметить слабость этой аналогии, поскольку шаг за границы трехмерного пространства предполагает полное изменение физических условий видения. Впрочем, в этом заключается и определенное преимущество этой аналогии, по крайней мере, она подводит к неустранимой границе физического пространства и заставляет задаться вопросом, что представляет собой фигура философа у Платона, и насколько она ограничена рамками земного присутствия.

В «Федре» Сократ говорит, что он как будто охвачен богом Эросом и не принадлежит земному миру, поэтому может рассказывать о полете души, которая поднимается на небесный хребет и вместе с богами созерцает красоту занебесной сферы; напротив, в «Федоне», Сократ замолкает при приближении смерти и до самого конца не нарушает молчания. Похоже, что Платон разделяет слова философа, поскольку они говорятся живым человеком, и слова, которые принадлежат уже не этому миру, а самой истине. Каково же отношение к этим речам главных участников платоновских диалогов?

Нам приходилось подробно рассматривать этот вопрос (Шевцов 2020), и здесь мы ограничимся только несколькими тезисами. Ряд «ранних» диалогов Платона, воссоздают образ реального Сократа и бесед, которые он вел с учениками и оппонентами (Бриссон 2019, 104). При этом самый «документальный» из них, «Апология Сократа», почти целиком представляет собой упражнение в *эленхосе*, испытании афинских законов и афинян, причем построенном вокруг отношения Сократа к смерти (Шевцов 2020, 71). Достаточно сравнить этот текст с «Воспоминаниями о Сократе» Ксенофонта, чтобы увидеть, насколько для Платона важнее простого воспоминания о человеке Сократе проблема Сократа как мыслителя, невозмутимого перед лицом смерти, знающего то, что недоступно никому из его врагов и друзей. Молчание Сократа в «Федоне» и его вдохновенная речь в «Федре» позволяют отчасти приблизиться к тайне этого знания, но подлинный интерес представляет то, как фигура философа обрисована в «Государстве».

Наилучший полис является единством целого, в котором разные части (и их разные природы) дополняют друг друга под началом правителя. Обозреть целое может только тот, кто открыт благу; таким человеком является Сократ, и мы понимаем, почему в этой логике именно философ, подобный Сократу, должен выступать в роли правителя (*Государство* 473d). Части целого – то же,

что и различные, даже противоречивые, положения наук, от которых необходимо оттолкнуться диалектику, чтобы подняться к беспредпосылочному началу, лишенному ограниченности и противоречий. Стоит ли удивляться, что изображение Сократа в диалогах Платона следует этой логике? Воспоминания об учителе хранят множество самых противоречивых черт, включая внешнее уродство и внутреннюю красоту, бедность одеяния и роскошь ума, уступчивость в беседе и доминирование в споре<sup>2</sup>, но все они остаются лишь предпосылками для восхождения к подлинной фигуре мыслителя, обитающего в сфере сверхвременного, бессмертного.

Можно добавить к этому, что Платон дает некий оттиск и собственного присутствия, но не в качестве философа, а в качестве идеального слушателя и собеседника. В «Государстве» беседу с Сократом ведут в основном Главкон и Адимант, двенадцать раз сменяя друг друга, предлагая новые возражения и аргументы или просто добавляя новые возможности продолжения и направления раскрытия темы. Эта своеобразная вахта двух старших братьев Платона показывает, насколько фигура Сократа возвышается над каждым из них по отдельности, а заодно отсылает к их младшему брату, отсутствующему в диалоге (автором которого он является), как к идеальному зеркалу, чистому отражению, смотрящемуся в бесконечно превосходящий его образец<sup>3</sup>.

Фигура Сократа – это своего рода фигура идеального оборотничества: от становления – к бытию, от обыденного к божественному, от предпосылок – к беспредпосылочному началу. Даже в тех диалогах, в которых основными «фронтменами» выступают другие персонажи (Чужеземец, Парменид, Тимей), Платон не забывает так или иначе обозначить эту странную, немного аномальную, природу Сократа. Обратим внимание на неожиданную подсказку из диалога «Политик». Здесь, как мы помним, Чужеземец ведет разгово-

---

<sup>2</sup> «He embodies in his very person the pervasive Platonic tensions between particular and general, humanity and transcendence, which, as we have seen, are paralleled by tensions between form and content, drama and dogmatism, dialogue and authority». («Он воплощает в своей персоне всепроникающее платоновское напряжение частного и общего, человеческого и трансцендентного, параллельное, как мы видели, напряжению формы и содержания, драмы и догматизма, диалога и авторитета».) (Blondell 2002, 75).

<sup>3</sup> «Платон, так настойчиво утверждавший в «Государстве» значение породы, изобразив своих братьев такими, какими он их изобразил, без сомнения дал читателю понять, к какой породе людей принадлежит и он сам. Я бы даже сказал, что Платон написал в «Государстве» собственный портрет, который можно угадать в чертах Главкона и Адиманта, своей ближайшей родни» (Бугай 2016, 48).

вор с юным Сократом, и в середине этого разговора появляется удивительный миф о развороте в движении космоса, о времени, когда люди рождались не от родителей, а прямо из земли, и жили от старости к младенчеству, а не наоборот, как теперь (*Политик* 270d). В этот момент удвоение старшего и младшего Сократа из простой игры имен превращается в нечто вроде намека на то, что и в самом диалоге время начинает течь в обратную сторону.

Движение от старости к детству в нашем мире соответствует передаче знания от умудренных старейшин юным умам, открытым философии, но если человек рождается от богов, то он уже обладает (не припоминанием, а) знанием подлинного бытия, то есть рождается стариком, чтобы прибавить затем к этой мудрости детскую беззаботность и радость существования. Платон дает два ряда отражений: сначала внешнее отражение Сократа в лице Теэтета (*Теэтет* 144d), а затем, с появлением Чужеземца, о котором говорится как о некоем боге (*Софист* 216a), появляется и иное, символическое, отражение Сократа в своем тезке, как будто мы имеем дело с одним человеком, живущим в обратную сторону.

В мифе Чужеземец рассказывает о веке Кроноса, и, очевидно, это отсылает нас к гесиодовскому мифу о золотом веке и первом поколении людей, созданном при владычестве этого бога. Интересно, что это поколение после смерти превращается «в благостных демонов», которые незримо обходят всю землю, охраняют людей и следят за их праведными и неправедными делами (*Труды и дни* 122-126, пер. В.В. Вересаева). К этому мифу сам Сократ отсылает в «Государстве», причисляя павших воинов к демонам, охраняющим полис (*Государство* 468e). Но ведь и сам Сократ, принимая смерть во имя справедливости, оказывается защитником идеального полиса, и это значит, что для Платона он тоже принадлежит золотому поколению. В мифе, рассказанном Чужеземцем, в отличие от версии Гесиода, люди золотого поколения направляются благими демонами (*Политик* 274b), поэтому знаменитый демон Сократа не только самого Сократа относит к веку Кроноса, но и любого истинного друга мудрости и философии, поскольку он, как Платон, признает Сократа своим демоном-хранителем, делает человеком иного века и иной природы, неизменной, правящей, божественной.

Обратное течение времени направляет не к завершению, а к началу, к рождению в истине, и в этом отношении сократовская маейвтика свидетельствует о Сократе как о демоне философии не менее, чем игра отражений с двумя друзьями – юными Сократом и Теэтетом. Направленность от старости к юности определяет структуру нескольких «поздних» диалогов, и, наверное, самым показательным с точки зрения представления фигуры философа яв-

ляется «Парменид», в котором элейский мудрец сначала ведет спор с молодым Сократом, а затем для упражнения в диалектике одного и многого выбирает в спарринг-партнеры юного Аристотеля. Платон описывает обстоятельства и подробности всей этой беседы как будто речь идет о подлинном событии, в котором участвовали вполне реальные Парменид, Зенон, Сократ и Аристотель. Однако главная фигура диалога выглядит поистине парадоксально, поскольку слова Парменида больше отсылают не к известным нам мыслями философа из поэмы «О природе», а скорее к размышлениям Чужеземца, в которых он возражает Пармениду, впрочем, величая его при этом «отцом нашим» (*Софист* 241d). Парменид диалога не тождествен себе, более того, хотя он и предлагает рассуждение об одном, о котором говорит как о своем утверждении, он не выступает здесь как наставник и доктринер, а всего лишь предлагает сыграть в замысловатую игру (*Парменид* 137b).

Обратившись к общей картине диалога, мы увидим перед собой четыре фигуры, которые достаточно определенно выражают четыре разных возраста мышления. Юный Аристотель, молодой Сократ, зрелый Зенон и пожилой Парменид являют нам, во-первых, внимание, открытость и готовность следовать за мыслью старшего, во-вторых, азарт исследования, еще не вооруженный методом и поэтому легко впадающий в иллюзию понимания, многого знания, в-третьих, критическое мышление, готовое к спору, проверке и опровержению своих и чужих мнений (и это, надо понимать, не только позиция Зенона, но и эленктика Сократа, каким он предстает в «сократических» диалогах Платона), наконец, способность рассматривать предмет с разных сторон, признавать ограниченность каждого среза, каждой отдельной предпосылки в отношении исходного единства, безусловного начала всякого определения.

Рассуждение в диалоге движется от зеноновских апорий к тезису Сократа о существовании идей и его сокрушительной критике со стороны Парменида, который применяет в этом случае метод апорий. То, что Платон доверяет критику сократовского тезиса именно Пармениду, позволяет установить непосредственную связь Сократа и великого элейца, но в этом можно видеть и подтверждение слов Зенона о том, что вся его апоретика является лишь следствием из рассуждений учителя. Таким образом, самоустранение Зенона не означает вычеркивания из общей расстановки диалога позиции зрелого возраста, поскольку метод апоретики отражает позицию зрелого Парменида, который и является настоящим критиком Сократа. Суть апории состоит в том, что понятие проверяется с помощью суждения о бытии, и если из этого суждения вытекают противоречия, то оно не проходит проверки и подвергается опровержению. Если идеи существуют, как полагает Сократ, то

из этого следует проблема как с причастностью вещей к идеям, так и с познанием идей и познанием вещей с помощью идей. Интересно, что, переходя к диалектике одного и многого, сам Парменид сначала уворачивается от апории, отрицая связь одного с бытием, а затем, наоборот, принимает эту связь, чтобы вывести целый ряд противоречий, которые, однако, не становятся опровержением тезиса.

Рассуждение в первой гипотезе отчасти можно соотнести с учением исторического Парменида, однако при переходе от первой гипотезы ко второй как будто происходит изменение в самом философе, и на место зрелого мыслителя приходит кто-то другой, кто, как старик, уже не принадлежит в полной мере этому миру и его времени и, возможно, не имеет даже имени как Чужеземец или Афинянин из «Законов». Связь одного с бытием ведет к множеству противоречивых утверждений об одном, при этом мы не можем отбросить бытие одного, потому что многое в таком случае превращается в чистую мнимость, игру теней на стене пещеры. Вторая гипотеза на самом деле дает иллюстрацию того, что определялось под именем диалектики в шестой книге «Государства»: одно оказывается безусловным началом, обладающим иной размерностью бытия, нежели те частные определения, которые мы пытаемся навязать ему и которые неизбежно будут находиться друг с другом в противоречии. Именно диалектика превращает исторического Парменида в Парменида платоновского, эйдетического философа, чья речь больше не связана границами жизни и смерти, как и речь Сократа, который обещает и после смерти рассуждать и спорить с мудрецами о добродетели (*Апология* 41b).

Диалектический переход от частных положений к безусловному началу стоит сравнить со словами из «Седьмого письма», в котором Платон рассказывает о по-настоящему трудном деле занятия философией. Это занятие не допускает простого усвоения, потому что знание, которого ищет философ, вообще не может быть записано и даже выражено в словах в отличие от наук, которые строятся на ограниченных и поэтому противоречивых гипотезах, но если кто-то с этим занятием «слил... всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает» (*Письма*, VII 23d, пер. С.П. Кондратьева). В этих словах легко услышать ту же мысль, что звучит в завершении второй гипотезы «Парменида», а именно в знаменитом рассуждении о моменте «вдруг», начале движения, которое само не является ни движением, ни покоем. Ю. А. Шичалин замечает в своем комментарии к «Пармениду», что этот фрагмент не совсем органично вписывается в структуру текста, и это значит, что он мог быть добавлен позже и вообще не принадлежать Платону (*Шичалин 2017*, с. 122). Если это так, то проблема перехода от многого к одному, которая возникает в

связи с бытием одного и многого, остается нерешенной, но, возможно, в контексте «Седьмого письма» связь этого фрагмента с предшествующим ему рассуждением покажется более органичной и необходимой.

Вторая гипотеза, как мы помним, порождает противоречивые суждения об одном, которое оказывается подобным и неподобным, тождественным и нетождественным, покоится и движется, младше и старше себя и т. д. Если бы нашей целью было определить одно, то мы получили бы сокрушительное опровержение исходного тезиса, а заодно и самой возможности определения одного. Но является ли это целью Платона? Отойдем немного в сторону и остановимся на другой логической проблеме, с которой Платону уже приходилось иметь дело в связи с парадоксом Менона. Речь идет о парадоксе познания, согласно которому из предположения о возможности познания следует его невозможность, ибо «каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое? Какую из неизвестных тебе вещей изберешь ты предметом исследования? Или если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она – именно то, чего ты не знал?» (*Менон* 80d, пер. С.А. Ошерова). Действительно, познание ведет к неизвестному, однако с точки зрения Платона не познание определяется неизвестным, а, наоборот, оно само несет то определение, под которое подводится неизвестное. Именно в этом смысл сократовского ответа, отсылающего к предшествующему знанию и его припоминанию. Определять знание через незнание и, соответственно, вообще определять определяющее через определяемое – это и есть причина и сущность парадокса.

Парменид – мастер апории, и вторая гипотеза его рассуждения строится как апория, которая должна привести к опровержению суждения о бытии одного, однако вместо апории мы, очевидно, получаем парадокс, который не опровергает суждение, но требует нового понимания условий его истинности. То, что одно характеризуется противоречивым образом не отрицает его бытия, потому что не является его определением. Как мы видим из последующих гипотез, одно необходимо для многого, то есть именно одно является определяющим, а не многое, которое выступает в роли определяемого. Противоречивые суждения об одном являются парадоксом, которого мы не можем избежать, поскольку у нас нет других способов подступиться к одному, при том, что отказ от одного разрушает возможность говорить о многом, а значит и вообще о чем бы то ни было. Во второй гипотезе, как и в «Меноне», Платон выводит нас к парадоксу, который во многом составляет суть философии, являя ее как невозможно трудное занятие, либо отворачивающее от себя, как об этом говорится в «Седьмом письме», либо требующее вовлече-

ния всей жизни, чтобы вдруг, в какой-то момент на границе давно установленных понятий и сущностей нам открылось то, что проходит через них как превосходящая их размерность бытия.

Представляется, что парадокс – это фигура не только рассуждения, но и бытия. Так, фигура Сократа, который ищет справедливость и дает определение справедливому и несправедливому полисам, отмечена и обратным определением (и, очевидно, несправедливым), которое дают ему Афины в форме судебного приговора. По-своему, парадоксальным оказывается и положение Парменида, который высказывает сначала тезис о неделимом и неподвижном одном, а затем обращает против, по сути, самого себя рассуждение о бытии одного, которое ведет к разделению одного между покоем и движением. Бытие философа оказывается парадоксальным в той мере, в какой философ остается внутри земной размерности, на границе бытия и становления. Однако его готовность не подчиняться логике толпы и признавать неустранимый парадокс своего существования превращает его в фигуру иного порядка, в самом присутствии которой мы можем увидеть ответ божественного эйдоса, таинственное и одновременно правдоподобное свидетельство мифа.

Отношение к мифу стоит сопоставить с отношением к записи, поскольку и в том, и в другом случае мы имеем дело не с самостоятельным поиском истины, а с формой передачи знания, которое исходно принадлежит другим людям. Известно рассуждение Сократа в «Федре» о недостатках письма, которое не способствует памяти и заботе о душе, приучая ее к праздности и невниманию. При этом Платон не исключает обращения к записи там, где она делается на память, для себя, и поэтому не приучает излишне доверяться внешним знакам и чужим мнениям (*Федр* 276d). Более радикально недоверие к письму выражено в «Седьмом письме», в котором Платон сомневается в том, что философское знание может быть вообще выражено в словах, и поскольку это знание, будь оно получено, было бы для человека священным, он не стал бы записывать его и ради памяти, «ведь нечего бояться, как бы он этого не забыл, раз уж он воспринял это в свою душу» (*Письма, VII* 344e, пер. С.П. Кондратьева).

Радикализм этого отношения дает повод думать, что Платон в этом случае говорит исключительно о фиксации учения о первых началах, но отнюдь не о записи некоего маршрута, например, в форме диалога, который мог бы подготовить читателя к самостоятельному акту познания. В пользу этого говорит и вступление к диалогу «Теэтет», в котором Эвклид рассказывает Терпсиону о давней беседе Сократа с Теэтетом, записанной им некогда со слов философа. Интересно, что самому Эвклиду не удается восстановить все детали раз-

говора, поэтому он вынужден заново обращаться к Сократу и дополнять сделанную запись (*Тезет* 143а). Тем самым запись оказывается не только образом события, которое завершилось в прошлом, но и способом его возобновления, возвращения к его живому началу. Письмо оживает в том случае, когда оно подводит нас к первичной записи, оставленной событием в душе, потому что только эта «внутренняя» запись может быть формой причастности человека истинному бытию, и, соответственно, только ее мы можем попытаться доверить внешней записи.

Платон предлагает разные варианты возвращения к событию. Мы держим в руках записанный текст разговора Парменида с Сократом и Аристотелем, но этой записи предшествует тройной пересказ всей беседы устами Пифодора, Антифонта и Кефала, как будто слова элейского мудреца настолько глубоко и необратимо проникли в память этих людей, что стали живым письмом, самовоспроизведением речи. В «Тимее», наоборот, мы сталкиваемся с тем, что именно речь Сократа пробуждает память и заставляет Крития обратиться к записям, сделанным в юности, чтобы оживить записанную в них историю Древних Афин и Атлантиды. Эта история, проходящая через серию пересказов и записей, наверное, не претендует на точное воспроизведение прошлого, но, как и следующий за ней рассказ Тимея о происхождении космоса, может быть названа правдоподобным мифом, отличным от прототипа в меру своего несовершенства и подобным ему в том, в чем позволяет его вневременной природе сбываться в границах нашего преходящего мира.

Бриссон считает, что платоновская характеристика мифа как «правдоподобной» речи является прямым следствием оппозиции знания и мнения, за которой в свою очередь стоит онтологическое различие вечного и бестелесного плана гиперурании и видимого нами мира становления (Brisson 2012, 382). Действительно, правдоподобие мифа – это свойство образа, всегда более или менее совершенного, при этом не миф является таким образом в отношении истины, а сам космос, о котором повествует миф, является не более, чем отражением высшего образца. Это значит, что миф стоит ниже философского знания, но в силу того, что это знание требует восхождения на головокружительную высоту, путь к этой высоте еще не может быть самим знанием. Истина диалектики открыта лишь немногим, кто поднялся над уровнем живого присутствия, превзошел формы конечного мышления и стал тем, кого можно было бы назвать эйдетическим философом. В необходимой и однако все еще неопределенной и неустойчивой точке перехода от чувственного и противоречивого к бестелесному и вечному рождается и рассказывается

миф. В той мере, в какой диалектика должна превзойти миф, она сама же делает его необходимым проводником от конечных посылок к подлинно беспредпосылочному началу. Можно сказать вслед за Бриссоном, что миф так устроен, что его нельзя прерывать, поэтому он фактически завершает диалог (как спор и обмен речами) (Brisson 2012, 376), но верно и обратное: миф начинается тогда, когда возможность обмениваться предположениями исчерпывает себя, и приходит время обратиться посредством мифа к иной размерности присутствия.

Вернемся теперь к мифу из «Политика» и остановимся всего на двух моментах, которые, по-видимому, являются сквозными для мифов, придуманных или пересказанных «поздним» Платоном. Чужеземец рассказывает о том, как бог первоначально управлял движением космоса, пока не предоставил ему возможность двигаться самостоятельно. Результатом стало отклонение от правильного пути и череда катастроф, продолжавшихся до тех пор, пока не удалось восстановить если и не тот же самый порядок, то по крайней мере некую упорядоченность и закономерность движения (*Политик* 273ab). Два интересующих нас мотива – это забота бога о созданном им мире и катастрофическое отклонение от божественного порядка. Напомним, что в «Федоне» доказательство бессмертия души начинается с рассуждения о заботе богов, поскольку люди являются частью божественного достояния (*Федон* 62b). Забота богов предоставляет избранным душам место в движении небесных сфер и, соответственно, дает им знание объемлющего землю пространства неба, а также занебесной области, во всем отличной от привычных земных зрелищ.

Утрата этого знания происходит в силу присущей душе инаковости, ее чувственной природы, которая ведет мир на путь катастрофы и разворота к тому порядку, который и составляет отныне наш порядок пространства и времени. Образ катастрофы Платон мог позаимствовать из древних мифов, о чем мы узнаем из блестящего комментария к «Политику» Р.В. Светлова (Светлов 2019, 82–92). Стоит указать и на интересное рассуждение этого исследователя по поводу аномального вращения тел (например, таких, как «кельтская лодочка»), которые могли быть известны Платону, а значит, могли натолкнуть его на мысль о причинах катастрофы, заложенных в природном устройстве космоса<sup>4</sup>. Впрочем, любые изменения в движении тел так или иначе связаны с самой природой движения, как кругового, так и прямолинейного. Вернемся

---

<sup>4</sup> Доклад «Прямое и попятное: визуализация «движения души» в «Тимее» и «Политике»,» представленный на XXI международной конференции «Универсум платоновской мысли» 22 июня 2023 года.

теперь к аналогии пути познания с переходом от плоского пространства к пространству трех измерений. Движение и время можно принять в качестве четвертого измерения, но если мы просто прибавим к порядку тел линейную последовательность событий, это никак не расширит пространственной размерности мира. Иное дело, если время обнаруживает историю разных состояний космоса, разделенных катастрофическим разворотом в направлении движения. В этом случае мы можем предположить встречу с иной размерностью пространства, которая иначе не попадает в поле нашего видения.

Платон не только рисует переход от плоских картин к объемному пространству, но и говорит в «Тимее» о необходимости придать статуарному изображению полиса дополнительное измерение движения и действия. Эту живую форму рисует миф о Древних Афинах и Атлантиде с его рассказом о катастрофе, которая разворачивается по мере превращения прекрасной страны Посейдона в жестокое и алчное государство, а после поражения атлантов завершается разрушением великого острова, который, погружаясь в океан, возвращается к своему прародителю. Живая форма осуществляет себя в движении и каким бы упорядоченным и устойчивым ни было это движение, оно возможно лишь как непрерывное отклонение от внешней сферы Тожественного к внутренней сфере Иного (*Тимей* 36с). Именно отклонение придает пространству видимые, телесные, очертания, и в конечном итоге ведет к радикальному развороту, катастрофе, которая является по сути возвращением к истоку, бессмертной форме, послужившей образцом для творения.

Обратимся вновь к «Седьмому письму», в котором Платон обсуждает последовательность ступеней познания на примере круга. Мы выделяем круглую вещь и сначала даем ей имя, потом прибавляем к имени глагол и получаем определение фигуры, после этого создаем изображение окружности, чтобы затем и имя, и определение, и образ подчинить чистому знанию, направленному на круг сам по себе. И вот тут важным указанием является то, что любой круг в отношении круга самого по себе полон противоречий, поскольку в любой своей точке он причастен прямизне, тогда как идеальный круг «не содержит в себе противоположной природы» (*Письма, VII* 343а, пер. С.П. Кондратьева). Платон говорит здесь о кругах, изготовленных человеком, и его цель – показать невозможность адекватного запечатления и записи того, что открыто философу, но его рассуждение несложно расширить, чтобы показать несовершенство любого круга, нарисованного на поверхности или описанного движением космоса, поскольку каждая точка такого круга находится на пересечении прямых, и даже простая возможность этих прямых является в отношении круга самого по себе отклонением и противоречием.

Уникальность чистого круга в том, что у него нет точек, которые сами по себе не были бы закруглением, то есть кругом, в котором движение идеального начертания является непрерывным возвращением к самому себе. Идеальный круг – это и есть действие божественного демиурга, который не отпускает созданный мир, удерживая его на внешней траектории чистого тождества. Бог выступает в отношении созданного им мира объемлющим его телом иной размерности, и все космическое тело является не более, чем *внутренней* границей этого большого божественного тела. Впрочем для нас эта внутренняя граница является самой что ни есть внешней границей рождения и смерти, пространством определяющего перехода от единичного существования к бытию в полноте целого.

Пример с кругом позволяет понять, как соотносится в размышлениях Платона пространственная аналогия и диалектическая логика противоречий. Поверхностная фигура не просто обладает меньшим числом измерений, но и является в каждой своей точке фигурой противоречия и отклонения в отношении начала, которое, таким образом, не сводится к абстрактной и бесформенной идее единства, и, скорее, является идеей идей в том смысле, в каком многомерное пространство должно быть объемлющим мир пространством пространств и содержащей в себе все формы и меры мерой мер. Диалектика позволяет выявить противоречия и показать необходимость перехода к бытию иной размерности, свободной от противоречий. Проблема в том, что диалектика сама не способна подвести к этому бытию, однако оно может обнаружить себя внезапно, вдруг, в молчаливом размышлении, в диалоге или мифе, запускающим обратное течение времени от завершения к началу, от необходимости и обыденности смерти к чуду рождения и устройства мира.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Бриссон, Л. (2019) *Платон*. Пер. О. Алиевой. Москва: Rosebud Publishing.
- Бугай, Д.В. (2016) *Единство платоновского «Государства»*. М.: Издатель Воробьев А.В.
- Протопопова, И.А. (2021) «Метафизика» и «феноменология» у Платона (*Федон*), *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15.1, 342–353.
- Светлов, Р. В. (2019) «Исследование». Платон. *Политик. Исследование, перевод и комментарий Р.В. Светлова*. Санкт-Петербург: Платоновское философское общество.
- Флоренский, П. А. (2000) *Сочинения*. В 4 т. Т. 3(2). Москва: Мысль.

- Шевцов, К.П. (2020) «Человек золотого века: Сократ в диалогах Платона», *Платоновские исследования* 13.2, 69–91.
- Шичалин, Ю.А. (2017) «Введение». Платон. *Парменид*. Перевод, введение, комментарии, приложение, указатель имен Ю.А. Шичалина. Санкт-Петербург: Издательство РХГА.
- Blondell, R. (2002) *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge University Press.
- Brisson, L. (2012) "Why Is the Timaeus Called an Eikôs Muthos and an Eikôs Logos?", Catherine Collobert, Pierre Destrée, Francisco J. Gonzalez, eds. *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*. Leiden: Brill, 369–392.

*References in Russian:*

- Brisson, L. (2019) *Platon*. Moscow: Rosebud Publishing.
- Bugaj, D.V. (2016) *Edinstvo platonovskogo «Gosudarstva»*. Moscow: Izdatel' Vorob'ev A.V.
- Protopopova, I.A. (2021) "Metafizika i fenomenologiya u Platona (*Fedon*), ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 15.1, 342–353.
- Svetlov, R. V. (2019) «Issledovanie». *Platon. Politik. Issledovanie, perevod i kommentarij R.V. Svetlova*. St. Petersburg: Platonovskoe filosofskoe obshchestvo.
- Florenskij, P. A. (2000) *Sochineniya*. V 4 t. T. 3(2). Moscow: Mysl'.
- Shevcov, K.P. (2020) «Chelovek zolotogo veka: Sokrat v dialogah Platona», *Platonovskie issledovaniya* 13.2, 69–91.
- Shichalin, Yu.A. (2017) «Vvedenie». *Platon. Parmenid. Perevod, vvedenie, kommentarii, prilozhenie, ukazatel' imen Yu.A. Shichalina*. St Petersburg: Izdatel'stvo RHGA.

# ДИАЛОГ «ФЕАГ» И АПОРИИ ОБРАЗОВАНИЯ

Г. В. МОРГУНОВ  
Новосибирский государственный технический университет  
coliseygm@mail.ru

---

GEORGY MORGUNOV  
Novosibirsk State Technical University (Russia)  
DIALOGUE THEAGES AND THE APORIAS OF EDUCATION

**ABSTRACT.** The article examines Plato's dialogue *Theages*. By meticulously preserving the dialogue, the author concludes that various perplexities found in other Plato dialogues, such as the *Symposium* and *Theaetetus*, can be unraveled. The interconnection between them becomes apparent in the shared interpretation of concepts like daimonion in the *Theages*, Eros in the *Symposium*, and the nameless god in the *Theaetetus*. This deity influences Socrates' approach to wisdom, suggesting that the pursuit of philosophy is the art of love. Synousia, defining Socrates' relationship with his students and encompassing, among other things, erotic practices, is crucial for such training. The author proposes that a careful examination of the *Symposium* and *Theaetetus* can elucidate the enigmatic fragments in the *Theages*, thereby acknowledging the educational and disciplinary system of antiquity reflected in these dialogues.

**KEYWORDS:** education, Plato, daimonion, synousia, aporia, dialogue.

---

Нельзя сказать, что «Феаг» принадлежит к тем диалогам Платона, которые привлекают особое внимание исследователей или пользуются популярностью в широких читательских кругах. Между тем этот небольшой по объему текст содержит целый ряд идей, имеющих большое значение как для самого Платона, так и для исследователей его учения. «Феаг», по очевидным намерениям автора, посвящен обсуждению темы обучения мудрости. Этот вопрос Платон затрагивает в большинстве так называемых сократических диалогов, но именно в «Феаге» (к названию которого еще в древности добавляли подзаголовки Περὶ σοφίας «О мудрости» или Περὶ φιλοσοφίας «О философии») эта

тема является главной и единственной, полностью определяя собой структуру, поэтику и драматургию диалога.<sup>1</sup>

Мы считаем необходимым рассмотреть в данной статье вопросы, касающиеся сущности, назначения и соотношения тезисов, высказанных Платоном в диалоге «Феаг». Задача исследования заключается в том, чтобы показать, как эти тезисы сложились в определенный проект, который, в свою очередь, стал важной составляющей общей теории воспитания и образовательной практики в платоновской Академии.

Исследования платоновской теории воспитания в целом довольно многочисленны. Люк Бриссон насчитывает более пятидесяти работ, которые так или иначе затрагивают темы воспитания у Платона. Вместе с тем, значительная часть этих работ остается в концептуальных рамках, установленных еще классическим исследованием Ричарда Нетлшипа (Nettleship 1880), ограничившего платоновскую теорию воспитания диалогами «Государство» и «Законы». Даже Вернер Йегер, который в своей «Пайдейе» (Jaeger 1944) в целом правильно оценил педагогический потенциал большинства платоновских диалогов, о «Феаге» не упоминает совсем. На сегодняшний день определен список тех диалогов, к которым чаще всего обращаются исследователи педагогического наследия Платона: кроме уже названных «Государства» и «Законов» это «Протагор», «Горгий», «Эвтидем», «Менон», иногда «Теэтет» и «Пир». «Феаг» в нем отсутствует.

Вероятной причиной такого пренебрежения является уверенность подавляющей части современных исследователей творчества Платона в том, что этот диалог – не аутентичное произведение. Интересно, что в эпоху античности авторство «Феага» не вызывало сомнений: его называл среди произведений Платона Диоген Лаэртский, Трасилл наряду с «Хармидом», «Лакхесом» и «Лисидом» включил его в состав пятой тетралогии платоновского канона, Аристофан-грамматик также считал «Феаг» диалогом Платона. Сомнения по поводу подлинности «Феага» появились в начале XIX в., когда Фридрих Шлегель издал сочинения Платона на немецком языке без этого диалога.

Один из первых русских исследователей и переводчиков Платона В. Н. Карпов также считал, что Платон не является автором «Феага»: «Мне представляются особенно три стороны, с которых подложность Феага оказы-

---

<sup>1</sup> Ответить на вопрос, какой именно из названных подзаголовков «истинен», пожалуй, невозможно, оба упоминаются в древних источниках, в частности у Диогена Лаэртского и в каноне Трасилла. По этому поводу см. подробный комментарий Марка Джоэла (Joel 2000, 195).

важется несомненно: во-первых, намерение писателя, выражаемое в диалоге, таково, что оно не могло быть предполагаемо Платоном, ибо несогласно с его учением; во-вторых, содержание *Феага* в целом и частях изложено так неестественно и несогласно с истиною, что эта отделка его никак не может быть приписана Платону; в-третьих, мы видим в этом диалоге с начала до конца множество таких слов и выражений, которые совершенно чужды речи Платона и даже никем другим не были употребляемы в его время» (Сочинения Платона 1863, 389–397). Джон Бернет прямо называл этот диалог «псевдоплатоническим» (Burnet 1950, 130). А. Ф. Лосев в преамбуле к ранним диалогам Платона охарактеризовал «*Феаг*» как сочинение весьма сомнительного происхождения (Лосев 1986).

Мы не будем приводить аргументы критиков, в целом повторяющие друг друга (с ними можно ознакомиться в кратком изложении Джона Риста, Rist 1963, 17–22), но следует отметить, что некоторые из известных исследователей творчества Платона (Джордж Грот, Пауль Фридендер), напротив, утверждали, что «*Феаг*» написан именно им, и находили убедительные аргументы в пользу своей точки зрения. Так, блестящую систему доказательств авторства Платона построил в своем комментарии к этому диалогу В. С. Соловьев (Соловьев 1899). Подробный разбор вопроса об аутентичности «*Феага*» с оценкой аргументов обеих сторон провел в комментируемом переводе диалога Марк Джоэл (Joal 2000, 121–134), естественно, защищая тезис об авторстве Платона.<sup>2</sup> Джоэл делает заключение, что среди участников ранней Академии просто не было философов, способных самостоятельно создать подобный труд.

На наш взгляд, дискуссия об аутентичности диалога «*Феаг*» имеет чисто историческое значение и никоим образом не должна решать судьбу философского исследования идей, которые в нем содержатся. Даже если критики правы и диалог не принадлежит самому Платону, это не должно отвлекать от него наше внимание. О каком из диалогов можно категорически утверждать, что он написан рукой Платона? Немецкий гиперкритицизм второй половины XIX – начала XX столетия подвергал сомнению авторство даже «*Законов*» и «*Парменида*». Несомненно, что «*Феаг*», имеет какое-то отношение к

---

<sup>2</sup> Докторская диссертация М. Джоэла (Joal 1988), полностью посвященная «*Феагу*», в переработанном виде позднее легла в основу выполненного им образцового критического издания этого диалога (Joal 2000), что стало ярким событием в истории изучения «*Феага*» и привело к большому количеству отзывов в мировой научной периодике, а статью-комментарий Джоэла сегодня можно считать, вместе со статьей Томаса Пэнгла (Pangle 1987) и диссертацией известного антиковеда Сета Бенардета (Benardete, 1953), наиболее основательным исследованием диалога.

Академии, если он и не был написан Платоном, то был быстро ассимилирован платонической традицией, а возможно, его гипотетический автор – один из учеников великого философа. Несмотря на количество посредников между мнением Платона и нашим, этот диалог следует безоговорочно признать воплощением платонического философского духа. В пользу этого утверждения свидетельствуют многочисленные аналогии, аллюзии и внутренняя общность идей между «Феагом» и другими платоновскими диалогами, а также использование в тексте средств художественной выразительности и драматургических приемов, характерных для Платона. Оставив в стороне дискуссию о подлинности «Феага», мы можем сосредоточиться на его философском содержании, драматической структуре и художественной выразительности, а также месте в творчестве Платона.

Среди исследователей сейчас преобладает достаточно сдержанная оценка этого диалога, его относят к ранним и незрелым, когда Платон еще якобы полностью находился в тени Сократа. Считается, что он может быть интересен лишь упоминанием о сократовском δαιμόνιον (даймонионе). А. А. Тахо-Годи в примечаниях к «Феагу» писала, что это сочинение представляет собой «наивную попытку разобраться в «даймоническом» феномене Сократа как основе его теории идей и философии жизни» (Платон 1986, 506). М. Джоэл иронически отмечал «тенденцию утверждать, что Феаг – это что-то о «знаке», полученном Сократом от божества» (“a tendency to claim or imply that Thg. is somehow “about” Socrates divine sign”) (Joyal 2000, 10).

Если полностью согласиться с тем, что главное содержание диалога состоит в рассказе Сократа о «даймоническом» феномене, то получится, что большая часть (Thg. 121–128d) этого небольшого произведения выступает в роли слишком затянутого вступления и самостоятельного значения не имеет. Достаточно странное суждение, если учесть, что во вступлении нет никаких предварительных разъяснений того, чем же, собственно, является δαιμόνιον. Мы считаем, что первая часть диалога важна сама по себе. В ней идет речь об общем контексте проблемы обучения мудрости, в ней Платон знакомит нас с апориями, возникающими, когда мы пытаемся ответить на вопросы «Кто должен учиться?», «У кого нужно учиться?» и, наконец, «Как нужно учиться?»

Первую из апорий (Thg. 121–123) мы встречаем и в других диалогах Платона (см., например, Euthd. 275d–277d): с чего нужно начинать обучение мудрости? Ведь если ученик не знает, чему он хочет научиться, его невозможно чему-либо научить. Чтобы учиться, необходимо быть тем, кто знает. Но ведь тому, кто знает, уже нечему учиться. В диалоге «Эвтидем» Эвтидем и Дионисодор

ничему не собирались научить Клиния и оставили в затруднении, из которого его вывел Сократ, показав различные значения понятия «обучаться». В «Феаге» Сократ действует иначе: он дает Феагу возможность самому определить, как называется та мудрость, к которой юноша стремится, и получает ответ, что это «управление людьми». «Ну, а чем является та мудрость, какой ты хочешь? Чем именно уметь управлять? – Мне кажется, что людьми» (Ἦς δὲ δὴ σὺ ἐπιθυμείς ἢ σοφία τίς ἐστίν; ἢ τίνος ἐπιστάμεθα ἄρχειν; Ἐμοὲ δοκεῖ ἢ τῶν ἀνθρώπων, Thg. 123e).

Характерно, что Феаг не обосновывает, почему именно так понимает мудрость, а его ответ не вызывает удивления ни у Сократа, ни у Демодока. Затем Сократ легко доказывает, что, стремясь к управлению людьми, Феаг стремится стать тираном (Thg. 124e). Тогда Феаг добавляет, что хочет управлять не силой, как это делают тираны, а с добровольного согласия граждан (Thg. 126a). Тут вопрос о том, как понимает мудрость Феаг, ищущий учителя, сменяется вопросом «Каким должен быть сам учитель?» Тема выбора учителя и выяснения его необходимых качеств очень важна для Платона, она рассматривается в целом ряде диалогов: «Алкивиад I», «Эвтидем», «Протагор», «Горгий», «Кратил».

И снова возникает апория: первое качество учителя – опытность в своем деле. Но, как показывает жизнь, те, кто опытен, мудр в какой-то определенной области, не способны научить этому других. Сыновья государственных мужей часто ничем не лучше сыновей сапожников, и было бы странно и глупо учиться у тех, кто не смог передать мудрость даже своим детям (Thg. 126.d). Также те, кто восхваляет свою осведомленность во многих делах (в «Государстве» (Resp. 480) Платон называет такую псевдомудрость любовью к поверхностным мыслям (φιλοδοξία)), не способны научить хоть кого-нибудь. Политики и платные учителя – софисты (здесь названы имена Продика, Горгия и Пола) не могут быть наставниками: хоть они и сведущи в своей области, но учиться мудрости следует не столько у того, кто знает, знающего, сколько у достойного. И Феаг, и Демодок после такого вывода решают, что Сократ, несомненно, относится к достойнейшим людям и может стать учителем Феага.

Если понимать обучение софистическим методам как соглашение между учителем и учеником о предоставлении образовательных услуг, по образцу заключенного между Протагором и его учеником в известном софизме «Эватл», то можно сказать, что все необходимые условия для обучения достигнуты. Ведь софистическое образование предполагает, что ученик получает определенное количество знаний, которые пригодятся ему в повседневной жизни и политической карьере. Как говорит о своей деятельности

Протагор в одноименном диалоге: «Приходящие ко мне учатся только тому, для чего приходят. Я преподаю им науку благоразумия в делах домашних, то есть как лучше управлять собственным домом, и в делах общественных, как искуснее действовать и говорить о делах города» (Prot. 318.e–319.a). Мудрость в таком понимании отождествляется с умением принимать разумные практические решения (εὐβουλία) в частных и государственных делах.

Но Платон подразумевает совсем не такую цель обучения. Мудрость, которой учит философ, не имеет ничего общего с практической рассудительностью и осведомленностью. Этим и вызвано заявление Сократа о том, что он полный неуч во всех науках, за исключением одной – совсем небольшой науки любви (μάθημα ἐρωτικόν), но в этой науке он сведущ больше, чем кто-либо (Thg. 128.b). Первую часть этого заявления Феаг с Демодокком поняли как отказ от того, чтобы стать учителем Феага, а второй вроде бы совсем не придали значения. Как отметил Томас Пэнгл, «чрезвычайное, хотя и темное заявление Сократа о его эротическом знании для Феага является совершенно непонятной “шуткой”. Она ничего не объясняет и не оправдывает; она даже не вызывает вопросов или мыслей. Это заявление просто передает упрямство Сократа и его неразумный отказ помочь Феагу».<sup>3</sup>

Это характерный для платоновской драматургии прием, когда Платон заставляет своих персонажей не понимать и игнорировать едва ли не самые важные в тексте слова, отодвигает их на второй план, отвлекая от них внимание читателя. Мотивы такого авторского поведения являются частью большой и сложной проблемы, которая выходит за пределы нашего исследования, но поскольку мы заметили в «Феаге» такую маскировку, следует внимательнее присмотреться к тезису о «любви науке». Во-первых, Платон никак не разъясняет, что это за наука и почему она имеет отношение к Эросу. Очевидно, что читатели (а скорее слушатели), которым непосредственно был адресован диалог, знали ответы на эти вопросы. Пообещав Феагу объяснить, в чем дело, Сократ начинает рассказывать о своем даймонионе, который, казалось бы, не имеет никакого отношения к загадочной «науке любви» (Thg. 128d). Разрыв между вопросом и ответом настолько резкий, что словно разделяет диалог на две части, принадлежащие двум разным авторам.

---

<sup>3</sup> “To Theages, however, Socrates’ extraordinary, if obscure, declaration of his erotic knowledge is a totally incomprehensible sort of “jesting”. It explains and justifies nothing; it does not questions or thought. It simply conveys Socrates’ stubborn and unreasonable refusal to help Theages” (Pangle 1985, 130).

Такие лакуны и своеобразные сбои в обсуждении мы встречаем и в других диалогах Платона, чаще всего в тех, которые принято называть сократическими. Роль, которую играют такие разрывы ткани текста, не вполне ясна, но почти всегда они указывают на то, что ответ следует искать за пределами данного сочинения. Поиск значения понятия *μάθημα ἐρωτικόν* приводит нас к диалогу «Пир», в котором Платон утверждает то же самое, что и в «Феаге»: «Никто не будет отвергать твоего предложения, Эриксимах, – сказал Сократ, – даже не откажусь и я, утверждая, что не знаю ничего другого, кроме предметов эротических» (Sympr. 177e). В «Пире» Платон в полной мере разворачивает свою эротософию, там находятся ответы на вопросы, которые возникли уже в «Феаге» и других ранних диалогах.<sup>4</sup>

В частности, апория, посвященная началу обучения мудрости, которая в «Феаге» осталась нерешенной, здесь довольно легко преодолевается вовлечением в противоречие мудрости и невежества третьего, промежуточного состояния души. «Неужели же что немудро, то невежественно? Разве не знаешь, что между мудростью и невежеством есть нечто среднее? – Что же это? – Так ты не знаешь, что правильное мнение, которое не можешь подтвердить доказательством, не есть ни знание (ибо дело недоказанное как могло бы быть знанием?), ни незнание (потому что дело, касающееся существенности, как могло бы быть незнанием?). Это-то именно правильное мнение, вероятно, и есть середина между невежеством и разумностью» (Sympr. 202a). Таким образом, именно тот, кто имеет правильное представление (*ἡ ὀρθὴ δόξα*) об ограниченности своего разума, занимает промежуточное место между невеждой и мудрецом и должен учиться, чтобы стать мудрым.

Следующей апорией, которая не решена в «Феаге», является, как мы упоминали, выбор учителя: люди знающие оказываются неспособными научить. И хотя некоторые из таких знающих обещают сделать это за деньги, невозможно чему-то научиться у человека неблагородного, не исполненного достоинства (*ἀρετῆ*). С другой стороны, человек, которого Феаг и Демодок считают самым достойным, отказывается от роли учителя (так же как в «Государстве» самые достойные отнюдь не желают становиться политиками) и рассказывает о каком-то *δαίμονιον*.

Рассказ Сократа о даймонионе (Thg. 128d–129e) заслуживает пристального внимания не только из-за своего загадочного содержания, но и в силу самой

---

<sup>4</sup> Определение «ранние» мы берем в кавычки, учитывая, что схема разделения платоновских диалогов, восходящая еще к К. Ф. Герману, на ранние, зрелые и поздние на протяжении последних десятилетий подвергалась настолько убедительной критике, что ее (эту схему) ныне никак нельзя считать бесспорной.

платоновской драматургии – после многочисленных реплик, не имевших никакого положительного содержания (это были либо вопросы, либо отрицания), Сократ наконец начинает что-то сообщать. Первая часть, о науке любви, из-за своей лапидарности выглядит несколько непонятной. Читатель надеется, что рассказ о даймонионе объяснит то, что было сказано ранее, но надеется зря. Именно учение о сократовском даймонионе является одним из самых темных мест платоновского философствования.

Чем или кем был загадочный сократовский даймонион? Очень непросто ответить на этот вопрос. Грегори Властос, один из самых заметных в XX в. специалистов по философии Сократа и Платона, говорил, что сократовский даймонион – самое серьезное препятствие, с которым мы сталкиваемся, стремясь осмыслить фигуру Сократа (Vlastos, 1989). Попытки понять, чем именно является сократовский даймонион, начались уже во времена Платона и Ксенофонта и не прекращались на протяжении многих веков, так что история изучения этого вопроса и литература по нему почти необъятны. Интенсивность интереса к этой проблеме со временем не уменьшилась, о чем свидетельствуют публикации последних лет.

Нельзя сказать, что мы встречаем мало упоминаний о даймонионе в платоновских диалогах, кроме «Феага» о нем говорится в «Апологии Сократа» (Apol. 31d), «Федре» (Phaedr 242b), «Эвтидеме» (Euthd. 272e), «Теэтете» (Theaet. 151a) и «Алкивиаде» (Alcib. I 103a). Существуют также сообщения Ксенофонта (Ксенофонт 1993, 5–6) и некоторых более поздних авторов. Природа сократовского даймония становится предметом обсуждения участников диалога Плутарха «О демоне Сократа». Но все эти сообщения, кроме разве текста Плутарха, чрезвычайно кратки. В «Феаге» рассказ о даймонионе содержит всего несколько строк: «Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений – это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступить, но никогда ни к чему меня не побуждает. И если, когда кто-нибудь из моих друзей советует со мной, мне слышится этот голос, он точно таким же образом предупреждает меня и не разрешает действовать» (ἔστι γὰρ τι θεία μοίρα παρεπόμενον ἐμοὶ ἐκ παιδῶν ἔστι δὲ τοῦτο φωνή, ἢ ὅταν γένηται αἰεὶ μοι σημαίνει, ὃ ἂν μέλλω πράττειν, τοῦτου ἀποτροπήν, προτρέπετο ἂν τίς μοι τῶν φίλων ἀναχοιῶνται καὶ γένηται ἢ φωνή, ταῦτόν τοῦτο, ἀπο, Thg. 128d2–128d8).

В этой связи А. В. Гараджа в комментариях к переводу «Максим Тирский о демоне Сократа» замечает: «Непростая фраза: τῷ νῶ ταῖς τῶν θεῶν φωναῖς συγγιγόμενος, передаем как ‘внимать привычным голосам богов в уме’, а τὰ αὐτοῦ следом – как ‘свои собственные речи’ (а не, например, ‘свою жизнь’);

наречия ἀνεπιφθόνως τὲ καὶ ὅσα ἀνάγκη, характеризующие манеру общения Сократа с другими людьми, – ‘и безусловно, и необходимо’ (ср. у Ксенофонта, *Mem.* 1.1.4–6)». Плутарх в очерке «О демоне Сократа» по контрасту с «голосами богов» у Максима Тирского говорит о «тонкой чувствительности» Сократа «ко внешнему воздействию, и таким воздействием был для него, как можно предположить, не звук, а некий смысл, передаваемый демоном без посредства голоса, соприкасающийся с разумением воспринимающего как само обозначаемое» (Гараджа 2022, 323).

Таким образом, все, что сказано Платоном прямо: даймонион – это голос (φωνή), предостерегающий от определенных поступков. То же самое сказано о даймонионе и в других местах (наиболее известное упоминание – в «Апологии Сократа», где даймонион запрещает Сократу заниматься государственными делами (*Apol.* 31d5)). Мы считаем, что для понимания слов Платона о сократовском даймонионе следует обратить внимание на то, как именно он их говорит. Платон не дает единого определения даймониона, кроме δαιμόνιον и φωνή он использует как синонимы слова ‘божественное’ (θεῖόν) (*Apol.* 31c8) и ‘знак’ (σημείον) (*Apol.* 41b2), а иногда даже ‘бог’ (θεός) (*Theaet.* 150c8). Ни одно из имен не исчерпывает сущности даймониона, а сам рассказ о нем у Платона напоминает скорее художественную аллегорию, чем рационально построенную теорию или концепцию. Кстати, эту образность и неопределенность даймониона Сократ достаточно эффективно использовал для своей защиты во время судебного процесса (*Apol.* 27d–28a).

Чтобы понять, какую роль играет в «Феаге» тема даймониона в разрешении проблем обучения мудрости, нам снова придется выйти за пределы указанного диалога к основам платоновской эротософии, изложенным в «Пире», с теми существенными дополнениями обобщающего характера, которые мы встретим в «Теэтете». Но для использования этих текстов как положительного расширения содержания «Феага» следует убедиться, что предмет обсуждения у них один и тот же. Прежде всего рассмотрим вопрос о соотношении сократовского даймониона (по крайней мере, в контексте обучения мудрости, предложенного Платоном в «Феаге») с Эротом в «Пире» и безымянным богом в «Теэтете» (*Theaet.* 150c7).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> В своем комментарии к диалогам Платона А. Ф. Лосев сразу и решительно отрицает связь между даймонием и неизвестным богом в «Теэтете», на том основании, что сократовский даймоний только предостерегает от действий, а в «Теэтете» бог побуждает к ним (Платон 1986, 575). Нам этот аргумент кажется спорным: например, в том же «Феаге» Платон говорит, что даймоний иногда не препятствует общению молодежи с Сократом, а некоторым даже помогает общаться с ним (*Thg.* 129e7). Интересно отметить: когда в «Феаге» речь идет о силе даймония (*Thg.* 130), а в «Теэтете»

Ясно, что даймонион, голос которого слышит Сократ, не только феномен его индивидуальной психики, и нет свидетельств о том, что кто-то из современников Сократа воспринимал его рассказы о даймонионе как признак психической болезни. К тому же случай Сократа был далеко не уникальным. Сократовского даймониона следует рассматривать в контексте греческих религиозных верований, где выделялся определенный класс сверхъестественных существ, «даймонов». Δαίμων – это божество низшего разряда, «нечто среднее между θεός и ἦρωας» (Вейсман 1899, 282). Вера в даймонов была распространена в народной греческой религии еще во времена архаики, этот термин часто встречается у Гомера, Софокла, Эсхила, Феогида, причем анализ его использования выявляет очень мало общих черт, которые можно было бы отнести ко всему классу этих существ. Вообще даймоном называли любое вмешательство сверхчеловеческой силы в индивидуальную психику.

При этом очень часто даймоны предстают как воплощение злой иррациональной силы, враждебной человеку. Вальтер Буркерт в своем классическом труде характеризует даймона как «неизвестную силу, то, что двигает человеком, когда не удастся определить реальную причину его действий. Человек чувствует, что его словно несет по течению: действия происходят «с даймоном» (*syn daimoni*), в следующий раз все обращается против него – он стоит «против даймона» (*pros daimona*), особенно, если противника любит некий «бог». Так же можно описывать и болезнь: на человека «набросился» «ненавидящий даймон», а «боги» (*theoi*) в этом случае – те, кто его спасают. Любой бог может действовать как *daimon*; не в каждом действии можно распознать бога. *Daimon* – скрытое лицо божественного деяния. Ни изображений, ни культа даймона не существует» (Буркерт 2004, 312). И хотя Буркерт считает, что даймона и бога нельзя поменять местами, необходимо признать, что невозможно назвать четкие признаки, позволяющие отличить одного от другого. Поскольку даймоны занимают середину между смертными и бессмертными, людьми и богами, добром и злом, то они могут сближаться как с одними, так и с другими.

Истоки подобного понимания отмечает и О.А. Донских, который прослеживая развитие предпосылок индивидуализма в шумерской культуре, отмечает, что к «концу III тысячелетия до н.э. в шумеро-аккадской культуре формируется концепция наличия у человека нескольких личных богов» (Донских 2023, 717). «В представлении древних египтян человек оказывался

---

о том же самом по отношению к анонимному богу (*Theaet.* 150e), Платон приводит одни и те же примеры: оба раза он вспоминает об Аристиде, сыне Лисимаха.

довольно сложной структурой, включавшей не только тело, но и имевшие относительно самостоятельное существование сущности, не имеющие аналогов в нашем языке. Они могли вступать в общение с человеком» (там же, 729). «Движение к индивидуальности также опосредовалось наличием личных богов или двойников, которые позволяли вести внутренний диалог» (там же, 732).

Сократовский даймонион благодаря усилиям Платона удаляется от архаических даймонов с их темной природой и безудержной жадой разрушения и смерти (пожалуй, самые яркие и известные из даймонов – Ἐρινύες, Эринии, духи мести) и сближается с богами, которые являются источником самого блага. Еще один классик антиковедения XX в., Эрик Доддс, пишет, что, «возможно, именно Платон преподнес и полностью трансформировал эту идею, как он делал это и с другими элементами народной веры: в его интерпретации даймон становится каким-то величественным духом-руководителем (наподобие фрейдистского Супер-Эго), который в «Тимее» отождествлен с чистым человеческим разумом. В этом блестящем наряде, сделавшем его морально и философски пристойным, даймонион получил новый импульс к жизни на страницах произведений стоиков, неоплатоников и даже средневековых христианских писателей» (Доддс 2000, 71). Доддс указывает на тождество даймониона с чистым человеческим разумом в диалоге «Тимей», который занимает в платоновском наследии особое место. Самые, пожалуй, известные и заслуженные исследователи, изучавшие даймонион Сократа, Томас Брикхауз и Николас Смит, решительно истолковывают его как олицетворение божественного высшего разума, который дает Сократу знания (Brickhouse, Smith 1989). Это очень притягательная идея, она делает платоновскую мысль значительно проще для понимания, придает ей привычную для нас системность и завершенность. Именно таким образом в конце XIX в. классики немецкого антиковедения (в частности, Э. Целер, в «Очерке истории греческой философии») сделали построенное ими самими учение об эйдосах синонимом платоновской философии.

Но в текстах Платона трудно найти подтверждение подобной интеллектуализации сократовского даймониона. Сократ настаивает на автономности своего ума: «Такой уж я всегда, а не только теперь: я не способен повиноваться ничему из всего, что во мне есть, кроме того разумного убеждения, которое после тщательного рассмотрения кажется мне наилучшим» (Crito 46b4–46c1). Даймонион подает Сократу знак (σημεῖον), а не дает знания. Сократ не считает себя мудрым именно потому, что истинным знанием обладают только боги, он же не получил от них мудрости и говорит, что сам никакой мудрости не знает. От богов, запретивших Сократу порождать мудрость,

но обязывающих принимать роды у тех, кто ее рождает, Сократ получил тягу к мудрости, а не ее саму (Theaet. 150c–d). Греческий бог, олицетворяющий желание, – Эрос. Желание, жажда обладать предметом желания всегда является основой любви, независимо от того, идет ли речь о телесных наслаждениях или о духовных утехах.

Даймонион в драматургии «Феага» и Эрос в драматургии «Пира» играют одну и ту же роль посредника, между учителем и учениками, с одной стороны, и между человеком и богами – с другой. Даймонион, запрещая Сократу заниматься обучением одних и не возражая против обучения других, является важным звеном в процессе воспитания. Он же соединяет Сократа с обладающими мудростью богами, и бог вместе с Сократом становится воспитателем его учеников. Об этом платоновский Сократ говорит откровенно: «Родов же этих виновники – бог и я» (τῆς μέντοι μαριείας ὁ θεός καὶ ἐγὼ αἴτιος, Theaet. 150d8–150e2).

Петербургский исследователь софистов Рустам Галанин полагает, что среди даймонов, по крайней мере, для Сократа, есть только один, заслуживающий внимания, – μέγας δαίμων, Эрот из диалога «Пир» (203c), который в «Феаге», не будучи назван по имени, несет такой же заряд либидинально-педагогической энергии, исходящей от Сократа и захватывающей его учеников, как и в «Пире» (175d). Налицо ассимиляция сократического даймония с платоновским педагогическим Эросом (Галанин 2023, 27).

Посредническая роль даймониона порождена его двойственной природой, но такую же двойственность мы видим и в природе Эроса, бога, к которому Сократ обращается в поисках мудрости и который вместе с Сократом раскрывает мудрость, таящуюся в душах его учеников. Тема двойственности Эроса красной нитью проходит сквозь весь текст «Пира», и хотя говорить что-либо о несовершенстве богов было бы ложным (именно это одна из причин устранения поэтов от дела воспитания в платоновском «Государстве» (Resp. 377d–379)), Эрос является удивительным богом, которого Платон иногда прямо называет не богом (Θεός), а духом (δαίμων). «Так что же он, наконец, такое, Диотим? – Великий дух (δαίμων μέγας), Сократ. Поскольку любой дух – это нечто среднее между богом и смертным. <...> Таких духов много, и Эрос – один из них» (Symr. 202e, 203a8).

Этот бог-даймон играет решающую роль в приобщении людей к мудрости, именно его деятельность помогает найти решение апорий обучения, которые в первой части «Феага» оказались непреодолимыми для смертных. Так, относительно того, кто должен учиться, мудрый или немудрый, в «Пире» Платон прямо указывает на то, что именно Эрос занимает необходимое сре-

динное положение: «Мудрость любит тех, кто посередине. И между ними существует Эрос. Ибо мудрость – одно из самых прекрасных благ, тогда как Эрос – стремление к прекрасному, так что Эрос – обязательно философ, то есть любомудр, и как философу ему принадлежит место между мудрецом и невеждою» (Symr. 204.b).

Следующая апория, относительно того, кто должен обучать, тоже находит разрешение при обращении к фигуре Эроса. Истинный учитель, подобно Эросу, не передает ученикам собственные знания, он слышит голос всезнающих богов и передает тем, кто у него учится, их мудрость: «Лишь через Эроса боги обращаются к людям со словом поучения, беседуют с ними, во сне и наяву. Те из людей, кто сведущ в таких делах, те одухотворены, те же, кто сведущ в чем-то другом, кто опытен во всевозможных ремеслах либо искусствах, тот просто ремесленник» (Symr. 203.a.4–a.7). Таким образом, двойственная природа Эроса, его посредническая роль в общении мира богов и мира людей, его участие в приобщении юношей к мудрости – все это свидетельствует о подобности, схожести Эроса с даймонионом Сократа и с тем богом, о котором Платон говорит в «Теэтете».<sup>6</sup>

Если выше мы выяснили, что проблемы, связанные с пониманием «Феага», находят свое разрешение в контексте «Пира» и «Теэтета», то должны признать также и то, что «Феаг», в свою очередь, является своеобразным ключом к пониманию учения об Эросе, как оно изложено в «Пире». В «Пире» чувственный характер отношений между учителем и учениками благодаря постоянным разговорам о божественной природе Эроса отходит на второй план, так что даже рассказ Алкивиада об искушении его Сократом читатель обычно воспринимает как аллегорию. Но «Феаг» позволяет сделать вывод, что для Платона важен именно телесный характер этих отношений. о чем свидетельствуют и языковые средства, которые он выбирает для их описания. Когда речь идет о том, что действие даймония распространяется на учеников Сократа (кстати, «Феаг» – единственный из диалогов Платона, где он говорит об этом прямо), не остается сомнений в том, что условием для этого является близость в буквальном, физическом смысле. Аристид в «Феаге» говорит, что он делал успехи, если был с Сократом в одном помещении, а еще лучше – в той же комнате, что и Сократ. «Самые же большие и многочисленные успехи сопровождали меня, когда, сидя рядом с тобой, я касался

---

<sup>6</sup> К такому же выводу приходит в своем труде Сет Бернадет, однако делает это совсем другим путем, исходя исключительно из анализа драматургии «Феага» (Benardete 1953, 31, 31–33).

тебя непосредственно» (Ἔστιν οὖν, ὦ Θέαγε, τοιαύτη ἡ ἡμετέρα συνουσία, Thg. 130e5).

После этого Сократ произносит фразу, на которую следует обратить особое внимание: «Вот, мой Феаг, с чем связано общение со мной» (καὶ πλείστον ἐπέδιδουν ὅποτε παρ' αὐτόν δε καθοίμην ἐχόμενός σου καὶ ἀπτόμενος, Thg. 130e1–e3). Понятие συνουσία является основным в данном высказывании, его значения в соответствии с основными словарями составляют весьма разные группы. В частности, есть и такое истолкование, как половые сношения, соитие (Дворецкий 1958, 354); сожительство супружеское, сообщение плотское (Вейсман 1899). Группа значений συνουσία, имеющая эротический смысл, не является маргинальной. Как показывает анализ текстов не только Платона, но и других греческих авторов, близких к нему по времени, эротическая окраска понятия συνουσία и родственных ему слов делают их обычным инструментом для рассказов подчеркнута эротического содержания. Сама морфология слова συν-ουσία ('общность', 'сосуществование', 'сочетание сущности') в форме глагола συν-εἶμι ('быть вместе') свидетельствует о соединении двоих в одно, а практика его применения предполагает бесспорно эротический контекст. В отличие от того, что означает συνουσία в христианской традиции (слияние природы мужчины и женщины в одно целое в таинстве брака), платоновская συνουσία, согласно афинским реалиям IV в. до н.э., имеет гомоэротический характер и тесно переплетается с παιδερασία.

Следует отметить, что гомоэротические практики были важной составляющей древней системы греческого воспитания (ἀρχαία παιδεία), уходя корнями к архаическим мужским союзам и обрядам инициации. В фундаментальном труде об истории воспитания в Греции А.-И. Марру посвящает этому вопросу целую главу, где задается следующим вопросом: «Хотелось бы знать, как понималась любовь (в которой мы с XII в. научились видеть нечто большее, чем *libido* в биологическом смысле слова) и какую роль она играла в жизни» (Марру 1998, 49). И после подробного исследования он приходит к выводу, что «для греков это нормальная, обычная техника любого образования: *παιδεία* реализуется в *παιδερασία*» (там же, 55). Любовные отношения рассматривались как самая совершенная, самая прекрасная форма образования. «Отношение учителя к ученику у древних всегда будет напоминать отношение любящего к любимцу. Образование было не столько обучением, техническим наставлением, сколько совокупностью забот, расточаемых старшим, исполненным нежного участия, ради развития младшего, который, в свою очередь, горит желанием в ответ на эту любовь сделаться достойным ее» (там же, 56).

При жизни Платона отношение к мужской однополой любви было уже не таким одобрительным, как двумя веками ранее (по свидетельству Геродота, Солон узаконил любовь к мальчикам, считая ее признаком благородства), но физические отношения оставались достаточно распространенными при общении старших и младших в процессе воспитания. Предположение о том, что сократовско-платоновская воспитательная практика также имела существенную гомоэротическую составляющую, выглядит достаточно вероятным и подтверждается обращением к платоновским текстам. «Феаг» в этом отношении является одним из важнейших свидетельств. Притом что это один из кратчайших диалогов Платона, слово *συνουσία* встречается в нем почти столько же раз, почти столько же, сколько в объемных «Законах».

Вряд ли мы сможем определить, какой именно оттенок смыслового спектра этого понятия доминирует в каждом конкретном случае, платоновская поэтика, по нашему мнению, вообще имеет мерцающую и чрезвычайно провокационную природу, что предполагает активное сотворчество читателя (слушателя) в продуцировании смыслов. К тому же, в отличие от обучавшихся в платоновской Академии, мы чаще всего имеем дело с переводами, в которых нередко исчезают существенные нюансы. Именно так пропадает эротический оттенок смысла понятия *συνουσία*: в переводе С. Я. Шейнман-Топштейн это 'беседа' (Thg. 122c2, 125a8) или «общение», в переводе В. Лэмба – «включить в некоторые инструкции, чтобы исправить» (Thg. 122d13, 127b4). Но там, где Сократ подводит итоги и называет свои отношения с учениками словом *συνουσία*, которое звучит как имя, В. Лэмб очень метко использует термин "intercourse" (Thg. 130e5), который в определенной степени приближается к понятию «сношения».

Гомоэротический аспект важен для понимания сократовско-платоновской воспитательной идеологии, однако мы не можем однозначно утверждать его обязательное присутствие в практике отношений Сократа или Платона с учениками. Интерпретация диалога «Феаг» как своеобразного манифеста сократовской синусии, осуществленная М. Джоэлом, вызвала дискуссию вокруг диалога, в рамках которой Г. Таррант выразил достаточно критическую точку зрения на наличие подобных практик в кругу Сократа и в древней Академии (Tarrant 2005, 131–155). Его аргументация опирается на контекстный анализ термина *συνουσία* в других, не считая «Феага», платоновских диалогах, который, по мнению Тарранта, доказывает, что в большинстве случаев использования этого термина в диалогах «Протагор», «Теэтет», «Государство» и других он не имеет той сексуальной окраски, которая очевидна в «Феаге» (Ibid., 134–138). На этом основании Таррант делает вывод, что

«Феаг» был написан в Академии времен Полемона (314–270 гг. до н.э.) и отражает практику, которая существовала тогда, а принижение роли разума в воспитании вместе с упором на эротическое и божественное делает Сократа в этом диалоге ближе к Аркесилаю, чем к Платону. Эту же мысль проводит и Г.В. Хлебников в «Античной философской теологии» (Ленанд 2020, 85–87) обосновывая понимание Сократом пайдеи как синусии.

Несмотря на историческую неопределенность того, как выглядела на практике μάθημα ἐρωτικόν, можно уверенно отметить, что сократовская синусия вошла в платоническую практику обучения мудрости, которая является актуальной и для современного человека. По утверждению Томаса Робинсона, она представляет собой существенную черту того, что этот известный исследователь, в свое время возглавлявший международное Платоновское общество, называет платоническим подходом к философии (“a Platonic approach to philosophy”): «Что касается второй темы, *synousia*, мы должны помнить, что философия есть живая вещь. Сократ и Платон были согласны относительно философского пути жизни: это диалогическая деятельность с друзьями. И платоновские диалоги отражают эти дискуссии. Только друзья могут участвовать в обсуждении *philia*. <...> Нельзя стать философом-платоником, просто читая книги. Вы должны философствовать и быть хорошим человеком, а к философской деятельности должны быть привлечены, по крайней мере, двое. Невозможно быть хорошим, пока остаешься отдельным индивидом. Добродетельная жизнь включает в себя разговоры с другими. Такие разговоры, в свою очередь, влекут за собой добродетели» (Робинсон 2005).

Подводя итог, мы должны сказать, что рассмотренные апории, как и другие трудности, возникающие при прочтении и осмыслении «Феага», при переводе некоторых важных платоновских понятий (таки как *συνουσία*) выражают ту реально существующую культурно-историческую дистанцию, которая разделяет наши представления о должном характере философской и педагогической деятельности и сократически-платоновскую философию образования и воспитания. Без осознания этого невозможно надеяться на то, чтобы когда-нибудь понять Платона. К тому же вербальные возможности новоевропейских языков часто не позволяют сохранить смысловую полифонию платоновского слова. В такой ситуации эффективным становится внимание к внутреннему созвучию платоновских диалогов, которые складываются в своеобразный полилог, каждый элемент которого является важным и необходимым для понимания всех остальных. При этом фактически исчезает разделение на так называемого Большого и Малого Платона, а небольшой по

размеру, сомнительный по авторству и малопопулярный среди исследователей «Феаг» содержит, как мы это пытались показать, своеобразный ключ к прочтению «Пира» и «Теэтета», которые, в свою очередь, раскрывают и объясняют содержание «Феага». Аналогичным образом, «Пир», «Теэтет», «Федр» играют роль такого же индекса по отношению к гигантскому сооружению «Государства». Однако это тема совсем другого масштаба.

#### БИБЛИОГРАФИЯ/REFERENCES

- Буркерт, В. (2004) *Греческая религия: Архаика и классика*; пер. с нем. М. Витковской, В. Витковского. Санкт-Петербург.
- Вейсман, А. Д. (1899) *Греческо-русский словарь*. Москва. Репринт 5-го изд.
- Галанин, Р. (2023) «Религия Сократа: боги и демоны», *Платоновские исследования* 18.1, 11–46.
- Гараджа, А. В. (2022) «Максим Тирский о демоне Сократа (Or. 8–9)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 16.1, 317–333.
- Дворецкий, И. Х. (1958) *Древнегреческий-русский словарь*: В 2 т. Москва. Т. 2.
- Диоген Лаэртский (1986) *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*; ред. и авт. вступ. статьи А. Ф. Лосев; пер. М. Л. Гаспарова. Москва.
- Доддс, Э. Р. (2000) *Греки и иррациональное*; пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова; послесл. Ф. Х. Кессиди. Санкт-Петербург.
- Донских, О. А. (2023) «Предпосылки индивидуализма», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17 (2), 703–735.
- Ксенофонт (1993) *Воспоминания о Сократе*. Москва.
- Марру, А.-И. (1998) *История воспитания в античности (Греция)*. Москва.
- Платон (1986) *Диалоги*. Пер. с древнегреч., сост., ред. и авт. вступ. ст. А. Ф. Лосев. Москва.
- Робинсон, Т. М. (2005) «Об особенностях психофизического дуализма в диалогах Платона», *Академия: Материалы и исследования по истории платонизма* 5, 70–81.
- Соловьев, В. С. (1899) «Рассуждение о Феаге», *Творения Платона*; пер. с греч. В. С. Соловьева. Москва. Т. 1, 47–62.
- Сочинения Платона* (1863) пер. В. Н. Карпова. В 6 т. Санкт-Петербург. Т. 4.
- Тахо-Годи, А. А. (1989) *Греческая мифология*. Москва.
- Хлебников, Г. В. (2020) «Античная философская теология» Москва.
- Целлер, Э. (1996) *Очерк истории греческой философии*. Санкт-Петербург.
- Benardete, S. (1953) *The Daimonion of Socrates: A Study of Plato's Theages*. Chicago.
- Brickhouse, T., Smith, N. (1989) *Socrates on Trial*. Princeton.
- Burnet, J. (1950) *Greek Philosophy. Thales to Plato*. London.
- Jaeger, W. (1943) *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. In 3 vol. New York. Vol. 2.
- Jaeger, W. (1944) *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. In 3 vol. New York. Vol. 3.
- Joyal, M. A. (2000) *The Platonic Theages: An Introduction, Commentary and Critical Edition*. Stuttgart.

- Nettleship, R. L. (1880) "Theory of education in Plato's Republic", *Hellenica. A Collection of Essays on Greek Poetry, Philosophy, History and Religion*; ed. by E. Abbot. London, 67–181.
- Pangle, T. (1987) "On the Theages", *The Roots of Political Philosophy. Ten Forgotten Socratic Dialogues, Translated, c Interpretive Essays*. Ithaca; London, 147–175.
- Plato (1925) *Lysis. Symposium. Gorgias*; with an English translation by W. R. M. Lamb. Harvard.
- Plato (1927) *Charmides, Alcibiades I u II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*; with an English translation by W. R. M. Lamb. London; New York.
- Plato (1931) *Theaetetus. Sophist*; with an English translation by H. N. Fowler. London; New York.
- Rist, J. (1963) "Plotinus and "Daimonion" of Socrates", *Phoenix* 17 (1), 13–24.
- Rorty, A. O. (1998) "Plato's counsel on education", *Philosophy* 73 (284), 157–178.
- Tarrant, H. (2005) "Socratic Synousia: A Post-Platonic Myth?", *Journal of the History of Philosophy* 43 (2), 131–155.
- Vlastos, G. (1989) "Divining the reason", *The Times Literary Supplement* 4524, 1393.

*References in Russian:*

- Burkert, V. (2004) *Grecheskaya religiya: Arhaika i klassika*; per. s nem. M. Vitkovskoj, V. Vitkovskogo. Sankt-Peterburg.
- Vejsman, A. D. (1899) *Grechesko-russkij slovar'*. Moskva. Reprint 5-go izd.
- Galanin, R. (2023) «Religiya Sokrata: bogi i demony», *Platonovskie issledovaniya* 18.1, 11–46.
- Garadzha, A. V. (2022) «Maksim Tirskij o demone Sokrata (Or. 8–9)», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16.1, 317–333.
- Dvoreckij, I. X. (1958) *Drevnegrecheskij-russkij slovar': V 2 t.* Moskva. T. 2.
- Diogen Laertskij (1986) *O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah znamenityh filozofov*; red. i avt. vstup. stat'i A. F. Losev; per. M. L. Gasparova. Moskva.
- Dodds, E. R. (2000) *Greki i irracional'noe*; per. s angl., komment. i ukazatel' S. V. Pahomova; poslesl. F. H. Kessidi. Sankt-Peterburg.
- Donskih, O.A. (2023) «Predposylki individualizma», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 17 (2), 703–735.
- Ksenofont (1993) *Vospominaniya o Sokrate*. Moskva.
- Marru, A.-I. (1998) *Istoriya vospitaniya v antichnosti (Greciya)*. Moskva.
- Platon (1986) *Dialogi*. Per. s drevnegrech., sost., red. i avt. vstup. st. A. F. Losev. Moskva.
- Robinson, T.M. (2005) «Ob osobennostyah psihofizicheskogo dualizma v dialogah Platona», *Akademiya: Materialy i issledovaniya po istorii platonizma* 5, 70–81.
- Solov'ev, V. S. (1899) «Rassuzhdenie o Feage», *Tvoreniya Platona*; per. s grech. V. S. Solov'eva. Moskva. T. 1, 47–62.
- Sochineniya Platona (1863) per. V. N. Karpova. V 6 t. Sankt-Peterburg. T. 4.
- Taho-Godi, A. A. (1989) *Grecheskaya mifologiya*. Moskva.
- Hlebnikov, G.V. (2020) «Antichnaya filosofskaya teologiya» Moskva.
- Celler, E. (1996) *Ocherk istorii grecheskoj filosofii*. Sankt-Peterburg.

# ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

## САПФИЧЕСКАЯ «ПЁСТРОТРОННАЯ АФРОДИТА» (ещё раз об эпитете ποικιλόθρονος у Сапфо)

Т. Г. МЯКИН  
Новосибирский государственный университет  
miackin.timof@yandex.ru

---

Timotheu Myakin  
Novosibirsk State University (Russia)  
SAPPHIC "ON RICHLY-WORKED THRONE APHRODITE"  
(ONCE AGAIN ABOUT THE EPITHET ποικιλόθρονος IN SAPPHO)

ABSTRACT. This article about epithet ποικιλόθρονος exposes some new arguments in the light of the latest archaeological data, which support the latest views on the female circle of Sappho as a religious community confirmed historically. This epithet can be best understood if it is correlated with the figurines from the Temple of the Mother, whose temple in the era of Sappho was the main cult center of Mytilene (7th–6th centuries BC, cf. Rungu 2013, 138). The first part of this epithet (ποικιλό-), therefore, most likely refers to the lion figure that lies on the lap of this goddess. Cf. Bolling 1958.

KEYWORDS: the epithet ποικιλόθρονος in Sappho' poetry, Sapphic's religious community religion of archaic Lesbos, cult of the goddess Cybele in archaic Mytilene.

---

«Пёстротронная бессмертная Афродита» (ποικιλόθρον' ἀθανάτ' Ἀφροδίτα) в «Гимне к Афродите» Сапфо до сих пор остаётся в глазах исследователей не вполне понятным и плохо соотносимым с культовыми реалиями божеством. Во-первых, это связано с тем, что богиня определяется как «пёстротронная» (ποικιλόθρονος)<sup>1</sup> – эпитетом, который во всей древнегреческой литературе

---

<sup>1</sup> Некоторые рукописи Дионисия Галикарнасского, вместо ποικιλόθρονος, здесь дают ποικιλόφρων (пёстроумная). Однако Р. Оху. 2288, которым, вслед за Э. Лобелем и Д. Пейджем, руководствуется и К. Нери в своём «интегральном издании» Сапфо,

встречается единственно в этом месте. Во-вторых, многочисленные попытки разъяснить значение данного эпитета, исходя из текста самой Сапфо, через привлечение современных ей и более поздних поэтических текстов, оказываются не вполне поддающимися верификации. Ведь полностью отсутствуют какие-либо иные данные о митиленской «пёстротронной Афродите», помимо данных самого сапфического гимна.

При этом, большинство исследователей идут за Ф. Велькером (1816) и, в первую очередь, связывают «пёстротронную бессмертную Афродиту» (ποικιλόθρον' ἀθανάτ' Ἀφροδίτα) сапфического гимна именно с образом богини, сидящей на «пёстро-украшенном (= блистательном) троне» или едущей в «золотой колеснице» (χρῦσιον ἄρμα). Среди этих учёных – такие известные филологи-эллинисты, как У. Фон Виламовиц-Мёллендорф (1913) и Д. Пейдж (1955), А. Брогер (1996), посвятившая эпитетам у Сапфо и Алкея отдельную большую монографию, а в России – В. Н. Ярхо (1999) и И. М. Тронский (1968)<sup>2</sup>. Такой подход разделяет и К. Нери, подготовивший в 2021 г. новейшее критическое издание Сапфо, по которому мною здесь и приводится текст поэтессы (Neri 2021, 536). Отчасти этот подход разделяю и я, проводя параллели между сапфической Афродитой, едущей в «золотой колеснице» (χρῦσιον ἄρμα), и такой же гомеровской «златотроной» Артемидой или Герой (χρυσόθρονος: Π. I, 568, 610; Π. IX, 492; Π. XIV, 154; Π. XV, cf. Sapph. Fr. 1, 1 Neri)<sup>3</sup>.

Однако, вопреки этим очевидным вещам, некоторые учёные связывают сапфическую «пёстротронную бессмертную Афродиту» (ποικιλόθρον' ἀθανάτ' Ἀφροδίτα), в первую очередь, с магически переосмысленной вышивкой – «пёстрыми цветами» (θρόνα ποικίλα, Π. XXII, 441), стимулирующими

---

подтверждает чтение ποικιλόθρονος (]ικιλόθρον[, см. Lobel–Page 1955, 3; Neri 2021, 101). Исчерпывающие дополнительные аргументы в пользу того, что «в подлиннике Сапфо стоял эпитет ποικιλόθρον'», и, что позднее ποικιλόφρων (пёстроумная) – это явная ошибка античных переписчиков, привела в своё время Х. Б. Корзакова (Корзакова 1999, 290).

<sup>2</sup> Wilamowitz-Moellendorf 1913, 44; Page 1955, 6; Мякин 2004, 92; Ярхо 1999, 141. А. Брогер приводила в качестве параллели сапфической пёстротронной Афродите реалии женского культа из ахейского Пилоса, где «тронное кресло (Prunksessel), отделанное золотом, слоновой костью и голубой глазурью, скорее всего, играло центральную роль в культе женских божеств» (Broger 1996, 25). Ср. очень похожий θρόνος ποικίλος (пёстрый трон) статуи Зевса в Олимпии у Павсания: Paus. V, 11, 2.

<sup>3</sup> Мякин 2022, 269. Прим. 9. Ср. также «прекраснотронную Эос» у Гомера, которая для встречи с Одиссеем пробудила одетую в прекрасный пеплос Навсикаю (Ἦώς εὖθρονος, Hom. Od. VI, 48).

женское плодородие и сексуальность<sup>4</sup>. У Гомера их вышивает на женском пеплосе Андромаха. В качестве инструмента магического воздействия они, по-видимому, восходят к «вышитому пёстроному поясу» эпической Афродиты (κεστόν ἰμάντα ποικίλον, II. XIV, 215). «В нём одном», согласно Гомеру, богиня «устроила себе все чары (θελκτήρια): в нём – любовь (φιλότης), в нём – желание (ἔμερος), беседа-увещевание (ἀριστὸς πάρφασις)... дабы, что бы ты в сердце не замыслил, ничего бы себе не напрял неосуществлённым» (ἀπρηκτόν γε νέεσθαι, II. XIV, 216–221).

В соответствии с этим, Г. Вустман (1868) и В. Али (1920) переводили ποικιλόθρονος как «пёстроузорная» (Али 1920, 2375). Отталкиваясь от этого и опираясь на гомеровский образ магических и «напитанных цветами» одежд Афродиты (см. выше прим. 4), Н. М. Тониа (1979), Э. П. Бернетт (1983), Я. Петропулос (1993) и многие другие, трактовали ποικιλόθρονος уже как «пёстротравная». Ποικιλόθρονος Ἀφροδίτα (пёстротронная Афродита), в соответствии с этим, истолковывалась в контексте позднейших Феокритовых приворотных «трав» (τὰ θρόνα). Ими подмазывали «косяк дома» того, кого надо было приворожить (τῆς τήνω φλιᾶς, Theocr. II, 60). Как «пёстротравная Афродита», ποικιλόθρονος Ἀφροδίτα, в связи с магической доминантой «Гимна к Афродите», сблизилась здесь с δολόπλοκος (сплетающая козни, злая)<sup>5</sup>.

Вот недавно и В. Чернышева (2017) вновь указала, что Гомер, в том числе, употреблял ποικίλος в самом общем значении «пёстрый, разнообразный» применительно к вооружению вообще, и, возможно, в том числе и к колесницам (ср. «кони рысистые и разнообразное оружие покоилось» – ἵπποι ἀερσιπόδες καὶ ποικίλα τεύχε' ἔκειτο, II. III, 327). И далее, процитировав мою книгу, и адресуясь уже лично ко мне, юная петербургская исследовательница добавляет: «не следует подставлять “блеск” на место “хитрости”,... θρόνα подходит здесь не меньше» (Chernysheva 2017, 232).

Однако мною в отдельной статье (которую, как и монографию Анны Бругер, В. Чернышева не читала) был проведён детальный анализ *всех* гомеровских контекстов (включая гимны) употребления эпитета ποικίλος. Этот анализ показал, что в приложении к колесницам, оружию и одежде, и сам эпитет

<sup>4</sup> Согласно Э. Бернетт, по Гесихию, – это θρόνα ἀγάλματα ἢ ῥάμματα ἀνθινά (украшения или вышивки из цветов: Burnett 1983, 250, not. 53). В «Киприях» Хариты и Горы одевают Афродиту в одежды, которые «напитали весенними цветами» (ἔβραψαν ἀνθεσιν εἰαρνοῖσιν, Athen. XV, p. 682 e). Ср. современный Сапфо закон Солона в Афинах, предписывавший афинским гетерам носить «пёстрое, украшенное цветами платье» (Валлон 1941, 234, прим. 1).

<sup>5</sup> См. Тониа 1979, 136; Burnett 1983, 251; Petropoulos 1993, 52. Ср. почти так же: Saake 1972, 58 etc.

ποικίλος и его дериваты, как правило, отсылают к блеску<sup>6</sup>. Из засвидетельствованного у Гомера и в гомеровских гимнах 31 случая употреблений ποικίλος он в 13 случаях соотносится с δίφρος (двухместная колесница) и ἄρμα (боевая колесница), в которой у Сапфо и едет Афродита (Il. IV, 226; Il. V, 239; Il. X, 322, 393, 501, 504; Il. XIII, 537; Il. XIV, 431; Od. III, 492; Od. XV, 145, 190; Hom. hymn. Ven. 13). При этом из выявленных мною у Гомера и в гомеровском «Гимне к Афродите» 10 случаев согласования ποικίλος непосредственно с ἄρμα перед нами в 4 случаях – типичное формульное выражение. Оно отсылает именно к блеску: «колесницы пёстрые (= блистающие) медью» (ἄρματα ποικίλα χαλκῶι, Il. IV, 226; Il. X, 322, 393; Hom. h. Ven. 13). Ведь всюду, где у Гомера ближе характеризуются те или иные «пёстрые» (ποικίλα) изделия из металла или соотносимые с металлом, на первом плане у поэта – именно их блеск. Так, постоянно упоминаемое Гомером «оружие пёстрое (= блистающее) медью» (τεύχεα ποικίλα) Данайцев ближе характеризуется, в первую очередь, тем, что оно «блистало» (ἐλάμπε), когда, подобные волнам моря «фаланги Данайцев двигались на войну» (Δαναῶν κίνυντο φάλαγγες): «и у всех пёстрое оружие блистало, его одев, они выступали» (ἀμφὶ δὲ πᾶσι τεύχεα ποικίλ' ἐλάμπε, τὰ εἰμένοι ἐστιχόωντο, Il. IV, 432). Ср. τεύχεα ποικίλα χαλκῶι (оружие блистающее медью): Il. VI, 504; Il. XII, 396; Il. XIII, 181; Il. XIV, 420 etc. Патрокл «облачался блистающей медью (νῶροπι χαλκῶι),... вокруг груди надел панцирь, пёстрый, сверкающий как звезда...» (θῶρηκα περὶ στήθεσσιν ἔδυε ποικίλον ἀστερόεντα, Il. XVI, 130–134). Понятно, что этот сверхъестественный блеск колесниц, отделанных медью или бронзой (χαλκῶι, см. выше), как и блеск медного оружия, здесь, прежде всего – отсылка к особой, нечеловеческой и вневременной природе и могуществу эпических героев (ср. LSJ 1996, 1430). Равным образом, отделанные золотом, серебром или медью (бронзой) колесницы, троны и ложа богов всюду у Гомера мыслятся, в первую очередь, прекрасными и блистающими, выражая божественное могущество (ср. колесницу Геры с «золотым, прекрасным ярмом» – χρύσειον καλὸν ζυγόν, Il. V, 729–730). Ср. «золототронную» Геру (χρυσόθρονος: Il. I, 611; Il. XIV, 153; Il. XV, 5). См. подробно: Мякин 2002, 46–47.

На мой взгляд, здесь можно уловить отголоски крито-микенских реалий, почерпнутые Сапфо из гомеровской традиции. Дошедшая до нас хозяйственная документация ахейских дворцов характеризует кузов колесницы, в первую очередь, как «инкрустированный» (a-ja-me-po, KN Sd 4401) и «отполированный» (e-na-ri-po-to, KN Sg 884: Казанскене–Казанский 1986, 109–110). В свете вышесказанного, понятно, почему «пёстротронная бессмертная Афродита» (ποικιλόθρον' ἀθανάτ' Ἀφροδίτα) «Гимна к Афродите» столь неразрывно

<sup>6</sup> См. Мякин 2002.

и лексически, и синтаксически, увязывается у Сапфо, в первую очередь, с блистающей «золотой колесницей» (χρῦσιον ἄρμα) богини. И с этим справедливо соглашалось большинство исследователей – от У. Фон Виламовиц-Мёллендорфа до К. Нери (ср. Wilamowitz-Möllendorf 1913, 44; Broger 1996, 25, 267; Neri 2021, 536 etc.). То есть, Афродита, как «соратница» (σύμμαχος), здесь, с одной стороны, напоминает гомеровскую «златотронную Артемиду», повелевающую дикими кабанами и «мечущую стрелы» из колесницы (χρυσόθρονος Ἄρτεμις... ἰοχέαιρα, II. IX, 533–538; Ср. Sapph. Fr. 1, 28 Neri)<sup>7</sup>. С другой стороны – эта сапфическая «пёстротронная бессмертная Афродита», прилетев на «золотой колеснице» (χρῦσιον ἄρμα), должна «тебя привести к твоей любви» (σ' ἄγην ἐς σάν φιλοτάτα, Sapph. Fr. 1, 19–20 Neri)<sup>8</sup>.

Ведь при всех сложностях прочтения этого места у Сапфо в дошедшей до нас рукописной традиции, абсолютно все исследователи согласны в том, что сапфическая Афродита на золотой колеснице ведёт к «любви» (φιλοτάτα). То есть, так или иначе, речь идёт о могущественной и «ведущей к сексу» (В. Бех) «золотой» (χρυσῆς) или «многозлатой» (πολυχρύσου) Афродите Гомера, Гесиода, и Мимнерма (Hes. Theog. 203 etc.; Hom. h. Ven., 1; Mimn. Fr. 1, 1 West). См. Lfgr E Bd. I, 1720–1721. Как я уже показал в предшествующих работах, сексуальный акт, ради которого в качестве «соратницы» (σύμμαχος) у Сапфо здесь призывается Афродита, представлял собой центральное таинство мистерий Артемиды в Митилене (Мукин 2018). Невеста (или новобрачная) приносила здесь свою девственность в жертву Артемиде ради благополучных родов. Это была настоящая эротическая, с участием Афродиты, битва «ради чёрной

<sup>7</sup> Так, согласно Гомеру, на о. Ортигия «чистая златотронная Артемиды» (χρυσόθρονος Ἄρτεμις ἀγνή) убила его (Ориона)... стрелами, напав...» (ἐπιχομένη, Od. V, 123–124). Античный схолиаст к «Одиссее», далёкий от крито-микенских полированных и инкрустированных колесниц, не случайно отмечает неуместность здесь эпитета «златотронная» (χρυσόθρονος) в приложении к «богине-охотнице» (ἐπικυνηγετικῆς θεοῦ ἄκαιρον τὸ ἐπίθετον, Schol. In Od. (scholia vetera), Od. V, 123, l. 6.).

<sup>8</sup> К. Нери стремится «избежать здесь глагола из «Одиссеей» εἰσάγω» (Od. III, 191; Od. IV, 43). Но и в той редакции данного места, которую отстаивает К. Нери, этот глагол, так или иначе, исподволь обозначается, пусть и как ἄγην ἐς. Аргументы Э. Лобеля и Д. Пейджа в пользу чтения ἄψ σ' ἄγην представляются мне в целом наиболее убедительными. И в данном случае я здесь следую ему. При этом, на мой взгляд, ἄγην ἐς в данном стихе должно поэтически намекать, в том числе, и на инфинитив настоящего времени действительного залога от лесбосского глагола εἰσάγω, как составную часть традиционного формуляра официальных митиленских надписей. См. подробнее: Мякин 2022, 272, прим. 11; Neri 2021, 543; LSJ 1996, 492; Lobel–Page 1955, 3.

(=плодоносной) Геи», которой у Сапфо и уподобляется проходящая этот ритуал невеста или новобрачная (περὶ γὰρ μελαίνας, см. анализ словосочетания: Мякин 2022, 272, прим. 11; Мякин 2020, 188; Мякин 2018; Фрейденберг 1947). Сапфо, как жрица (то ли Афродиты, то ли Артемиды, то ли Гермеса), играла в этой ритуальной «битве», по-видимому, главную активную роль и, понятно, остро нуждалась в Афродите-«соратнице» (σύμμαχος, ср. Sapph. Fr. 99 a–b, Sapph. Fr. 114 Neri, см. подробнее: Мякин 2018, 358–359; Neri 2021, 543, 754). Моя латинская статья (Мякин 2018), к которой я здесь специально отсылаю заинтересованного читателя, даёт детальную, насколько это возможно, реконструкцию указанного выше эротического ритуала<sup>9</sup>. В его контексте совершенно справедливыми выглядят выводы Лири Риссмэн о том, что Сапфо опиралась на Гомера, желая «утвердить богиню любви в качестве воина любви» (Rissman 1983, 22)<sup>10</sup>.

Вместе с тем, обращаясь к Афродите – столь важной для неё и для её полиса богине, Сапфо использует уникальный эпитет, который, помимо «Гимна к Афродите» Сапфо, не встречается ни в каком другом тексте, ни в литературном, ни в эпиграфическом. И это значит, что эпитет ποικιλόθρονος необходимо истолковывать, помимо очевидных гомеровских аллюзий, в том числе и в контексте митиленских археологических реалий раннеархаической эпохи, связанных с культом женского божества Афродиты. Однако, что это за реалии? Мы здесь сталкиваемся с серьёзной проблемой – археологией для Митилены VII–VI вв. до н. э. (как и для Лесбоса в целом) засвидетельствован культ только одного женского божества – Кибелы, которую лесбосцы (и греки, и фрако-фригийцы) почитали как «мать» (Roungou 2013, 101–124)<sup>11</sup>. В своём докладе, посвящённом религии архаического Лесбоса, на все-

<sup>9</sup> Ср. о Сапфо как «певице Афродиты», а также, в связи с этим, – относительно роли и места мистерий Артемиды Термии в религиозных практиках сапфического содружества: Мякин 2018, Bierl 2016. Ср. также у Гр. Надя анализ ритуальных контекстов сапфических молитв к Афродите и Гере (Nagy 2016, 459–460).

<sup>10</sup> Афродита у Гомера «укрощает (δάμναι) всех бессмертных богов и смертных людей желанием» (ἴμερον, II. XIV, 198–199) и Сапфо взывает к ней «не укрощай» (μή... δάμνα, Sapph. Fr. 1, 3 Neri). Но у Гомера читаем: «она (Афина) копьём укрощает ряды мужей» (δάμνησι στίχας ἀνδρῶν, II. V, 746); «Аякса одолевали стрелы: укрощала его мысль Зевса и троянцы» (δάμνα μιν Ζηνός τε νόος καὶ Τρῶες, II. XVI, 102–103). Ср. II. XIV, 214–220. См. LSJ 1996, 368.

<sup>11</sup> В пользу того, что в эпоху Сапфо митиленскую богиню-мать Кибелу чтили также и греки, неопровержимо свидетельствует фрагмент керамики с греческой

российском научно-исследовательском семинаре «Античные культы полисов и империй–IV: сакральный мир островных сообществ», я показал, что Сапфо не раз обращалась к богине-Матери в песнях («о, Мать, празднество...»: μάτηρ, ἑόρταν, Sapph. Fr. 9, 4 Neri; «тебя, о Мать»: σὲ μά[τηρ, Sapph. Fr. 10, 4 Neri). См. Мякин 2023, 51–52.

С другой стороны, Афродита уже в архаическую эпоху на востоке Греции могла прямо отождествляться с Кибелой. Так, согласно Харону из Лампсака, историку V в. до н. э., «Афродиту фригийцы и лидийцы называют Кибейбой» (Κυβήβην, Charon Hist. Fr. 8a, 2 Müller). Современные исследователи культа Кибелы вполне согласны с этим авторитетным свидетельством греческого историка – старшего современника Геродота (Bremer 2017, 18).

И нет ничего удивительного в том, что Сапфо и женщины её семьи, как это следует из проведённого мною в книге 2004 г. детального анализа литературной традиции «были жрицами Идеической матери», то есть – Кибелы (Мякин 2004, 179). Однако этот же анализ показал, что и Афродита, и Гера, и Артемида, богини ответственные за женскую детородную функцию, в поэзии Сапфо и Алкея «сами по себе – как таковые – мыслились лишь как функциональные ипостаси Великой богини» (Мякин 2004, 182). Такое предположение – единственный способ рационально объяснить тот факт, что, несмотря на отсутствие тогда в Митилене какого-либо храма Афродиты<sup>12</sup>, Сапфо в Sapph. Fr. 2, 2–3 Neri, тем не менее, призывает Афродиту «прийти» (ἔλθε) из Кипра в некий «храм» (ναῦον) и «милую рощу» (χάριεν μὲν ἄλλος, Sapph. Ibid.)<sup>13</sup>. Как показывает археология, в то время в Митилене был только один храм женского

---

надписью (ΑΠΟΛΛ), обнаруженный в храме Матери в Митилене и датируемый VI в. до н. э.: Latzinoglou 2020, 28.

<sup>12</sup> Согласно новейшему исследованию Афины Лациноглу (2020), древнейшие следы культа Афродиты в Митилене (посвятительная надпись Калифаны) относятся только к середине V в. до н. э. (Latzinoglou 2020, 57). Показателен факт, что храм Афродиты эпохи Сапфо и Алкея до сих пор не найден, несмотря на постоянные раскопки в архаическом городе, которым даже не слишком препятствуют современные постройки: значительную его часть занимают сосновая роща и средневековая крепость с редкими фундаментами античных строений (Archontidou–Acheilara 1999, 26).

<sup>13</sup> Слово ναῦον (храм) в тексте разрушено, но его восстановление именно в таком виде К. Нери считает наиболее «возможным» (Neri 2021, 547). В отличие от других восстановлений, оно подтверждается текстом современника Сапфо – Алкея (Alc. Fr. S262, 17 L.-P.). Все серьёзные издатели фрагментов Поэтессы принимают именно его (Lobel–Page 1955, 5; Voigt 1971, 33).

божества – храм Матери. Именно под таким именем митиленцы чтили Кибелу, видя в ней, как однозначно определяют археологи, «хтоническую богиню плодородия» (Roungou 2013, 125) и «материнства» (Acheilara 2000, 129). Ср. Мякин 2023. Одновременно это была и фригийская богиня. Причём эта «связь Лесбоса с фригийским миром», о которой «свидетельствуют и литературные источники», по словам Коконь Рунгу, приходит в Митилену именно из Эреса, малой родины Сапфо, где были «древнейшие святилища этой богини» (Ibidem, 124). Сам же храм Матери в Митилене, с точки зрения греческих археологов, был построен в конце VIII в. до н. э., а «в начале VI в. до н. э. отремонтирован» (Roungou 2013, 113, not. 600; Latzinoglou 2020, 28). Таким образом, наивысшее процветание этого храма, его обновление, при всех понятных проблемах со строгой хронологией<sup>14</sup>, по-видимому, совпадает с расцветом творчества Сапфо в Митилене конца VII – первой трети VI в. до н. э.

Это значит, по-видимому, что если Сапфо действительно звала Афродиту явиться к какому-то храму и в рощу при нём, то это мог быть только митиленский храм Матери (см. Sapph. Fr. 2 Neri). Другого храма просто не было. И в конце концов, если лидийцы в эпоху Сапфо могли «называть Афродиту Кибелой» (Κυβήβην, Charon Hist. Fr. 8a, 2 Müller), то почему Сапфо, со своей стороны, не могла называть Кибелу Афродитой?

В соответствии с этим, эпитет *ποικλόθρονος* (пёстротронная), отсылая к тем или иным специально митиленским реалиям, должен был отсылать к образу митиленской Матери. До нас дошли две статуэтки сидящей на троне митиленской Матери, относящиеся, как и творчество Сапфо, к «раннему архаическому времени» (Latzinoglou 2020, ibidem). Древнейшая из них повреждена (богиня лишена головы). См. фото: Мякин 2023, 56, рис. III. Богиня здесь усмиряет льва, покорно лежащего у неё на коленях.

Фото хорошо сохранившейся второй статуэтки я публикую в этой статье, воспроизводя иллюстрацию из диссертации Лилиан Ахилары, см. ниже (Acheilara 2000, 171)<sup>15</sup>. На этой второй статуэтке мы видим на коленях богини-

<sup>14</sup> Согласно Н. Спенсеру, это «в целом VI в. до н. э.» (Spencer 1995, 298). Я здесь принимаю раннюю датировку «ремонта» храма (начало VI в. до н. э.). Её отстаивала А. Мазаракис-Эниан, единственная из греческих археологов, специально занимавшаяся митиленским храмом Кибелы как таковым, и, в частности, «восстановлением плана здания» (Spencer 1995, 297). Её выводы принимает и Афина Лациноглу, автор последней по времени большой научной работы, посвящённой религии архаического Лесбоса (Latzinoglou 2020, 28).

<sup>15</sup> Л. Ахилара ранее отстаивала более позднюю датировку этой статуэтки, однако А. Лациноглу и большинство археологов в настоящее время единодушно считает их раннеархаическими и современными Сапфо (Latzinoglou 2020, 28–29).

Матери традиционного и лежащего вверх спиной льва. Кроме того, отчетливо видно, что правый (со стороны богини) подлокотник трона оформлен в виде когтистой лапы (см. иллюстрацию). Не восседает ли Богиня, таким образом, ещё и на львиной (тигриной? леопардовой?) шкуре, наброшенной на трон? В общем и целом усмирённый хищник из породы кошачьих сопровождает митиленскую богиню практически на всех остальных статуэтках сидящей на троне лесбосской богини-Матери VI–IV вв. до н. э. См. фотографии: Roungou 2013, 138–139, 143–153, 157).

В контексте всего этого эпитет *ποικίλοθρονος* (пёстротронная), помимо блистающей колесницы, *одновременно и в порядке словесной игры*, по-видимому, должен отсылать и к «пёстрой» шкуре хищного зверя (льва или леопарда), усмирённого богиней-Матерью. Именно как «шкуротронная» ещё в 1958 г. предлагал переводить *ποικίλοθρονος* североамериканский филолог Джордж (Георг) Боллинг. Он сопоставлял сапфическую «пёстротронную» (*ποικίλοθρονος*) Афродиту» с гомеровским «пёстрым оленем» (*ποικίλον ἔλλον*, *Hom. Od. XIX, 228*), с «пардовой... пёстрой шкурой» (*παρδαλέη... ποικίλη*, *Il. X, 29–30*), которой Менелай украшал свой щит, а также с Афродитой-«матерью зверей» (*μητέρα θηρῶν*) и укротительницей «львов» (*λέοντες*) из гомеровского гимна (*Hom. hymn. Ven., 68–73*). См. Bolling 1958.



Такая необходимая многозначность уникального сапфического эпитета полностью лежит в русле той характерной для Сапфо и обусловленной свадебными обрядами словесной игры, о которой прекрасно писал Г. Целльнер (Zellner 2010, 16).

Итак, отсылая в целом к золотому блеску Афродитовой колесницы, эпитет *ποικίλοθρονος* *одновременно с этим*, скорее всего, ещё и увязывает «пёстротронную Афродиту» с митиленской богиней-Матерью, усмиряющей силой своей любви львов и леопардов.

#### СОКРАЩЕНИЯ / ABBREVIATIONS

- Alc. Fr. (L.- P.) – Alcaei Fragmenta: Lobel E., Page D (ediderunt). *Poetarum Lesbiorum fragmenta*. Oxford 1955. Pp. 112–297.  
 Char. Hist. – Müller K., Langlois V., Müller (ediderunt) *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Vol. I. Parisiis 1841. Pp. 32–35.  
 Hesych. – *Hesychii Alexandrini Lexicon* (ed. P. A. Hansen). Vol. III. Berlin, 2005.

- Hom. h. Ven. – Allen T. W., Halliday W. R., Sikes E. E. (eds). The Homeric hymns, 2 edition. Oxford 1936. Pp. 64–75.
- Il. – Homeri Ilias. Vol. 1–3 (ed. T. W. Allen). Oxford 1931.
- Lfg. E, Bd. I – Snell Br. (begründ.). *Lexicon des Frühgriechischen Epos*. Bd. I. Göttingen–Vondenhoeck–Ruprecht, 1979. Spp. 1794.
- LSJ. – Liddel H. G., Scott R., Jones H. S. *Greek-English Lexicon, with a revised supplement*. Oxford 1996.
- Mimn. – West M. L. (ed). *Delectus ex iambis et elegis Graecis*. Oxonii MCMLXXX. Pp. 133–144.
- Od. – Homeri Odyssea (ed. P. von der Mühl.). Basel 1962.
- Sapph. – Neri C. (ed.). *Saffo. Poesie, Testimonianze e Frammenti*. Introduzione, Testo Critico, Traduzione e Commento. Berlin–Boston, 2021. Pp. 1124.
- Schol. In Od. (scholia vetera) – Dindorf W. (ed.). *Scholia Graeca in Homeri Odysseam*. Oxford, 1855 (repr, Amsterdam: Hakkert, 1962). Vol. I: Pp. 402; Vol. II: Pp. 732.

#### БИБЛИОГРАФИЯ/ REFERENCES

- Валлон, А. (1941) *История рабства в античном мире*. Москва. 662 с.
- Казанскене, В. П., Казанский, Н. Н. (1986) *Предметно-понятийный словарь греческого языка (крито-микенский период)*. Ленинград, 207 с.
- Корзакова, Х. Б. (1999) «Об одном эпитете у Сапфо», *Linguistica et Philologica: сб. ст. к 75-летию проф. Ю. В. Откупщикова* От. ред.: А. И. Зайцев. С.-Петербург, 288–290.
- Мякин, Т. Г. (2023) «Религия античного Лесбоса и культовое содружество Сапфо VII–VI вв. до н. э. (в свете последних папирологических открытий и данных археологии)», *Сакральный мир островных сообществ бронзового и железного веков: сборник статей по итогам Четвёртого Всероссийского междисциплинарного научного семинара «Античные культы полисов и империй», 24–25 июня 2022 года, г. Ярославль* От. ред. Е. С. Данилов. Ярославль, 34–57.
- Мякин, Т. Г. (2022) «Сапфо. Гимн к Афродите. Fr. 1 Neri–Cinti (новый перевод с историко-филологическим комментарием, в свете новейших папирологических открытий)», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16.1, 265–275.
- Мякин, Т. Г. (2014) «Мудрая» Сапфо или философия древнегреческой инициации», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.2, 425–444.
- Мякин, Т. Г. (2012) *Через Кёльн к Лесбосу: встреча с подлинной Сапфо*. Новосибирск. 174 с.
- Мякин, Т. Г. (2004) *Сапфо. Язык, мировоззрение, жизнь*. С.-Петербург. 224 с.
- Мякин, Т. Г. (2002) «Блистательно-тронная» Афродита (об одном эпитете у Сапфо: fr. 1 L.- P.), *Классическая филология в Сибири: материалы регионального научно-методического совета по классической филологии*. Под ред. Леушиной Л. Т. Томск, 42–50.
- Тониа, Н. М. *Поэтический мир Сафо*. Дисс. канд. фил. наук. Тбилиси: Тб. ГУ, 1979.

- Фрейденберг, О. М. (1947) «Фр. I. Сафо», с. 1–8, отсканированная авторская машинопись из архива О. М. Фрейденберг (электронный ресурс: <http://freidenberg.ru/docs/nauchnyetrudy/stat'i/safoz&view=alt>, дата обращения – 27.06.2021).
- Ярхо, В. Н. (1999) «Поэзия культового содружества: Сафо и Алкей», *Ранняя греческая лирика (миф, культ, мировоззрение, стиль)*. От ред. И. В. Шгаль. Москва, 130–191.
- Acheilara, L. (2000) *I koroplastiki tis Lesvou (Η κοροπλαστική της Λέσβου)*. Didaktoriki diatrivi. Aristotelio Panepistimio. Thessaloniki. Σς. 589. URL: <https://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/13612?lang=el#page/124/mode/2up>
- Aly, W. (1920) «Sappho», *Pauly–Wissowa, Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft (RE)*. Neue Bearb. Unt. Mitw. W. Kroll. II Reihe, 2 HlbBd. Stuttgart, Sp. 2357–2384.
- Archontidou, A., Acheilara, L. (1999) *Archaeological Museum of Mytilene*. Mytilene. Pp. 158.
- Axiotis, M. (2015) «Geometriki Lesvos (Γεωμετρική Λέσβος)», *Aiolika Chronika (Αιολικά χρονικά)* XVII, 7–13.
- Bierl, A. (2016) «Sappho as Aphrodite's Singer, Poet and Hero(ine)», *The Newest Sappho: P. Sapph. Obbink and P.G.C. Inv. 105.frs 1–4. Studies in Archaic and Classical Greek Song*. Vol. 2 Edd.: A. Bierl, A. Lardinois. Brill–Leiden–Boston, 339–353.
- Bolling, G. M. (1958) «Poikilos and Throna», *American Journal of Philology*, Vol. 79, 275–282.
- Bremer, Jan N. (2017) «Kubaba, Kybele and Mater Magna: The Long March of Two Anatolian Goddesses to Rome», *DER KULT DER METER/KYBELE IN WESTANATOLIEN UND DER ÄGÄIS. Akten des internationale Symposions an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften am 24 Oktober 2017*. Kerschene M. (Hrsg.). Österreichisches Archäologisches Institut. Sonderschriften Bd. 60. Wien, 13–33 URL: [https://www.academia.edu/97054090/Kubaba\\_Kybele\\_and\\_Mater\\_Magna\\_the\\_long\\_march\\_of\\_two\\_Anatolian\\_goddesses\\_to\\_Rome](https://www.academia.edu/97054090/Kubaba_Kybele_and_Mater_Magna_the_long_march_of_two_Anatolian_goddesses_to_Rome) (accessed 07.02.2024)
- Broger, A. (1996) *Das Epitheton bei Sappho und Alcaeus: eine sprachwissenschaftliche Untersuchung*. Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft; Bd. 88. Innsbruck. Ss. 332.
- Burnett, A. P. (1983) *Three Archaic Poets: Archilochus, Alcaeus, Sappho*. Cambridge, Massachusetts. 320 Pp.
- Caciagli, St. (2007) *Poesia e Società. Comunicazione poetica e formazioni sociali nella Lesbo del VII/VI secolo a. C.* Diss. PhD. Bologna. Pp. 447.
- Campbell, D. A., ed. (1990) *Greek Lyric I. Sappho and Alcaeus*. Cambridge (Massachusetts). Ed. Campbell D. A. Pp. 492.
- Chemysheva, V. A. (2017) «Sappho 1, 1–4 L.- P.: Throne or Pattern?», *Philologia classica* 12 (2), 231–233.
- Latzinoglou, A. (2020) *Latries sti Lesvo kata tous archaikous ke klassikous chronous (Λατρείες στη Λέσβο κατά τους αρχαϊκούς και κλασσικούς χρόνους)*. Kiria metaptichiaki ergasia. Aristotelo panepistimio. Thessalonikis. Σς. 139. URL: <http://ikee.lib.auth.gr/record/320076/files/GRI-2020-27780.pdf>. Accessed: 07.02.2024).

- Lobel, E., Page, D., ed. (1955) *Poetarum Lesbiorum fragmenta*. Oxford, 1955. Pp. 310.
- Myakin, T. (2018) «De poetis Lesbiorum, de Herma, deo fertilitatis, et de mysteriis Artemidis apud Mytilenaeos olim celebratis», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.2, 350–364.
- Nagy, Gr. (2016) «A Poetics of Sisterly Affect in the Brothers Song and in Other Songs of Sappho», *The Newest Sappho: P. Sapph. Obbink and P.G.C. Inv. 105.fr.s 1–4. Studies in Archaic and Classical Greek Song*. Vol. 2 Edd.: A. Bierl, A. Lardinois. Brill–Leiden–Boston, 34–54.
- Neri, C. (2021). *Saffo. Poesie, Testimonianze e Frammenti. Introduzione, Testo Critico, Traduzione e Commento*. Berlin–Boston. Pp. 1124.
- Page, D. (1955) *Sappho and Alcaeus. An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry*. Oxford.
- Petropoulos, J. G. B. (1993) «Sappho the Sorceress – Another Look at fr. 1 (LP)», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bd. 97. Bonn, 43–56.
- Rissman, L. (1983) *Love as War: Homeric Allusion in the Poetry of Sappho*. Beiträge zur klassischen Philologie. Heft 157. Königstein. Pp. 169.
- Roungou, K. D. (2013) *I Latria tis Kivelis sto vorioanatoliko Aegeo: Lesvos, Chios, Lemnos (Η λατρεία της Κυβέλης στο βορειοανατολικό Αιγαίο: Λέσβος, Χίος, Λέμνος)*. Didaktoriki diatirivi. Tou Panepistimiou ton Yaninon, Philosophiki Scholi, Tmima Istorias ke Archaeloiias. Yanina. Σς. 204. URL: <https://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/30038?lang=el#page/194/mode/2up> (accessed: 22.01.2024)
- Saake, H. (1972) *Sapphostudien. Forschungsgeschichte, biographische und kompositionstechnische Interpretationen*. München–Paderborn–Wien. Ss. 230.
- Spencer, N. (1995) «Early Lesbos between East and West: A “Grey Area” of Aegean Archaeology», *The Annual of the British School at Athens*. Vol. 90. Centenary Volume, 269–306.
- Voigt, E.-M., ed. (1971) *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*. Amsterdam, 1971. Pp. 506.
- Wilamowitz-Moellendorf, U. von (1913). *Sappho und Semonides: Untersuchungen über griechischen Lyriker*. Berlin. Ss 348.
- Zellner, H. (2010) *The Poetic Style of the Greek Poet Sappho. A Study in Word Playfulness*. Lewiston.

*References in Russian:*

- Wallon A. Istorija rabstva v antitschnom mire. Moskva 1941 (Translated in Russian from: Wallon A. Histoire de l'esclavage dans l'antiquité T. 1–3. Paris. MDCCCLXXIX)
- Kazanskene W. P., Kazanskij N. N. (1986) *Predmetno-ponyatijnyj slowar gretscheskogo yasuka (kriticenskij period)*. Leningrad. 207 s.
- Korsakova Ch. B. (1999) «Ob odnom epitete ou Sappho», *Linguistica et Philologica: sb. st. k 75-letiju prof. Ju. V. Otkoupschikova*. Ot. red.: A. I. Zaizev. S.- Petersburg, 288–290.
- Myakin T. G. (2023) «Religiya antitschnogo Lesbosa i kultovoye sodrugestvo Sapfo VII–VI vv. do n. e. (v svete poslednich papyrologitscheskich otkrytij i dannych archaeologii)», *Sakralnyj mir ostrovnyh soobshestv bronzovogo i gieleznogo vekov: sbornik statej po itogam Tschetvertogo vsrossijskogo megidisciplinarnogo nautschnogo seminara «Antitschnye kul'ty polisov i imperij», 24–25 iyunya 2022 goda, Yaroslavl*. Ot. red. E. S. Danilov. Yaroslavl, 34–57.

- Myakin T. G. (2022) «Sapfo. Hymn k Afrodite. Fr. 1 Neri–Cinti (noviy perevod s istoriko-philologitscheskim kommentariem, v svete noveyschich papirologitscheskich otkrytiy)», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16.1, 265–275.
- Myakin T. G. (2014) «Mudraya» Sappho ili filosofiya drevnegretscheskoy inimizii», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.2, 425–444.
- Myakin T. G. (2012) *Tscherez Köln k Lesbosu: vstretscha s podlinnoy Sappho*. Novosibirsk. 174 s.
- Myakin T. G. (2004) *Sappho. Yasyk, mirovozzrenye, gisn.* S.- Petersburg. 224 s.
- Myakin T. G. (2002) «Blistatelno-tronnaya» Afrodita (ob odnom epitete ou Sappho: fr. 1 L.- P.) // *Classitscheskaya philologiya v Sibiri: materialy regionalnogo nauchno-metoditscheskogo so-veta po classitscheskoy philologii*. Pod. red. Leuschinoy L. T. Tomsk, 42–50.
- Tonia N. M. *Poetitscheskiy mir Safo*. Diss. kand. phil. nauk. Tbilisi: Tb. GU, 1979. 216 s.
- Freydenberg O. M. (1947) «Фр. I. Сафо», s. 1–8, otkanirovannaya avtorskaya mashinopis iz archiva O. M. Freydenberg (elektronnyiy resurs: <http://freidenberg.ru/docs/nauchnyetrudy/stat'i/saf03&view=alt>, data obrascheniya – 27.06.2021).
- Yarcho V. N. (1999) «Poesiya kultovogo sodrugiestva: Sappho i Alkey», *Rannyaya gretscheskaya lirika (mif, kult, mirovozzrniye, stil)*. Ot. red. I. V. Shtal. Moskva, 130–191.

# РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

## АРИСТОТЕЛЬ НА СТРАНИЦАХ РОССИЙСКОЙ НАУЧНОЙ ПЕРИОДИКИ (XIX – НАЧАЛО XX ВВ.)

О. С. ЕГОРОВА

Институт философии и права СО РАН  
oksana12egorova@gmail.com

---

OKSANA EGOROVA

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk, Russia)

ARISTOTLE ON THE PAGES OF RUSSIAN SCIENTIFIC PERIODICALS (XIX – EARLY XX CENTURIES)

ABSTRACT. In the article, using the example of thematic publications contained in large specialized and university journals published in Russia in the second half of the 19th – early 20th centuries, the reception of Aristotle's heritage is studied. It is shown that during the period from 1843 to 1915 no less than 94 scientific works related to Aristotle were published. Among them are articles (series of articles), book reviews, translations of Aristotle's treatises into Russian, and scientific presentations. Moreover, most of the publications date from the 1890s, and thematically, the largest number of works relate to "Athenian Constitution" and Aristotle's "Politics". The article is devoted to the analysis of these thematic publications. A "Bibliographic List" of works related to Aristotle is published in the appendix to the article.

KEYWORDS: Aristotle, classics in Russia, Russian philosophy, university journals, specialized journals.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 24-28-01811. The research is funded by Russian Science Foundation, project № 24-28-01811

---

В последние годы антиковеды часто обращаются к российской научной периодике XIX – начала XX. вв.<sup>1</sup> Анализ дореволюционных публикаций позволяет авторам проследить особенности восприятия античного философского

---

<sup>1</sup> Егорочкин 2017; Мочалова, Попов 2024; Попов 2023; Шахнович 2023.

наследия в интеллектуальных кругах прошедшей эпохи. Не менее значимым результатом их исследований являются тематические библиографические перечни русскоязычных работ, наиболее ярким примером которых может служить список публикаций, относящихся к «Афинской политике»<sup>2</sup>. В продолжение данной практики мы проанализировали работы, вышедшие на страницах российских научных журналов XIX – начала XX вв., относящиеся к персоналии Аристотеля. В их числе крупнейшие специализированные периодические издания – «Журнал министерства народного просвещения» (далее «ЖМНП»), «Вопросы философии и психологии» (далее «ВФиП»), «Вера и разум» (далее «ВиР»), «Филологическое обозрение» (далее «ФО»), менее известный «Гермес». В ряду университетских журналов были изучены «Записки Императорского Харьковского университета» (далее «ЗХУн»), «Варшавские университетские известия» (далее «ВУнИ»), «Записки Императорского Новороссийского университета» (далее «ЗНУн»), «Ученые Записки Императорского Казанского университета» (далее «УЗКУн»), «Киевские университетские известия» (далее «КУнИ»), а также факультетские издания «Историческое обозрение» (далее «ИОб»), «Сборник Харьковского историко-филологического общества» и «Летопись историко-филологического общества при Императорском новороссийском университете». Посвященные Аристотелю публикации (как напрямую относящиеся к Стагириту, так и те, для содержания которых обращение к наследию философа имеет немаловажное значение) в качестве приложения оформлены в виде отдельного «Библиографического перечня». Для удобства ссылки на них даны внутри текста статьи, в то время как сноски на работы, обозначенные в списке использованной литературы, указаны постранично. В «Перечне» библиографические описания, там, где это возможно, приведены в соответствие с современными требованиями и нормами оформления. Представленный нами список не претендует на исчерпывающую полноту, однако даёт общие представления о характере научных аристотелевских штудий в изучаемую эпоху.

Ранее исследователи уже обращались к данной тематике. В частности, в аннотированном указателе статей, вышедших на страницах «ЖМНП», составленном А. И. Рубан, приводится список публикаций, относящихся к Аристотелю в целом<sup>3</sup>, а в статье М. В. Егорочкина содержится более узкий перечень работ, посвященных «Афинской политике» и опубликованных в России с 1891 по 1937 гг.<sup>4</sup>. Оба перечня были нами скорректированы и дополнены.

---

<sup>2</sup> Егорочкин 2017, 285–291.

<sup>3</sup> *Классическая древность* 2015, 48–52.

<sup>4</sup> Егорочкин 2017, 285–291.

Также за отсутствием возможности обратиться непосредственно к полному архиву номеров журналов, основой для составления нашего библиографического перечня послужили справочные указатели П. И. Прозорова<sup>5</sup> и А. С. Яценко<sup>6</sup>.

В общей сложности в нашем итоговом «Библиографическом перечне» представлено порядка 94-х «аристотелевских» публикаций<sup>7</sup>. Лидирующие позиции по количеству опубликованных работ занимают крупные специализированные журналы – «ЖМНП» (39 публикаций), «ФО» (17 публ.) и «ВФИП» (8 публ.). Из университетских изданий наибольшее число публикаций приходится на «КУНИ» (6 публ.). В остальных случаях число «аристотелевских» работ варьируется от 1 до 4. Данные показатели отражают следующую специфику публикационной политики журналов. Если в университетских и факультетских изданиях за редким исключением публиковались труды действующих сотрудников университета, либо членов обществ, то авторская аудитория специализированных изданий (преимущественно, представленная профессурой Петербургского, Московского и Харьковского университетов) была значительно шире. Кроме того, меняя место работы, авторы зачастую продолжали публиковаться в тех же специализированных изданиях, в то время как университетские издания сменялись. Данная тенденция, в частности, прослеживается на примере научной биографии известного переводчика и историка античности Ф. Г. Мищенко. Его «аристотелевские» работы, вышедшие на страницах «ЖМНП» и «ФО», имеют широкий хронологический диапазон, в то время как публикации в «КУНИ» и «УЗКУн» связаны непосредственно со временем деятельности Ф. Г. Мищенко в Киевском и Казанском университетах.

По жанровой принадлежности публикации, представленные в «Перечне», условно можно разделить на следующие группы: статьи, рецензии, переводы и сообщения. Последние, наиболее малочисленные (2 публикации), представляют собой краткий обзор научных докладов (1893 и 1894 гг.) выдающе-

---

<sup>5</sup> Прозоров П. И. (1898) *Систематический указатель книг и статей по греческой филологии, напечатанных в России с XVII столетия по 1892 год, на русском и иностранных языках. С прибавлением за 1893, 1894 и 1895 годы.* СПб. Отд. II, 13–17, 266–269.

<sup>6</sup> Яценко А. С. (1915) *Русская библиография по истории древней философии.* Юрьев. Отд. IV, 86–98.

<sup>7</sup> Публикации, вышедшие несколькими частями в разных номерах журналов (такие как, например, перевод Н. Н. Платоновой «Риторика», опубликованный в семи частях на страницах «ЖМНП» с 1892 по 1894 гг.), считаются нами за одну.

гося антиковеда В. П. Бузескула, посвященных «Афинской политике». Оба сообщения представлены в «Сборнике Харьковского историко-филологического общества» (Бузескул 1893; Он же 1894).

Из общего массива дореволюционных переводов Аристотеля на русский язык, которых (с учетом работ, содержащих переводы отдельных фрагментов из трактатов Аристотеля) насчитывается не менее двух десятков<sup>8</sup>, в научной периодике представлено лишь 7. За исключением перевода В. А. Снегиревым трактата «О душе», вышедшего в «УЗКУн» (Снегирев 1874–1875), остальные были опубликованы на страницах «ЖМНП». Это широко известные переводы «Риторики» (Платонова 1892–1894), «Первой аналитики» (Ланге 1891–1892, 1894), «Об истолковании» (Радлов 1891), «Этики» (Радлов 1884–1887), «Метафизики» (Розанов, Первов 1890–1891, 1893, 1895) и «Афинской политики» (Шубин 1891). Примечательно, что практически все они (за исключением перевода «Этики», опубликованного в 1880-х гг.) были сделаны в начале 1890-х гг. Не исключено, что столь внезапный интерес переводчиков к наследию Аристотеля отчасти обусловлен сенсационной находкой текста «Афинской политики».

Количество рецензий, содержащихся в «Перечне» (33 публ.), как и статей (о которых скажем ниже), сравнительно и ожидаемо велико, поскольку это специфический жанр журнальных публикаций. Большая часть рецензий (23 из 33 публ.) представляет собой обзоры работ отечественных авторов (монографий, статей, переводов и т. д.), и лишь около трети относятся к исследованиям зарубежных коллег. Рецензии публиковались преимущественно в соответствующих критико-библиографических отделах крупных специализированных научных журналов – «ЖМНП» (11 публ.), «ФО» (8 публ.), «ВФиП» (6 публ.), в то время как в университетских изданиях, где обнаруживается по 1–2 рецензии, работы данного жанра, скорее, являются исключением. Хронологически абсолютное большинство рецензий также приходится на 1890-е гг.

Наиболее широко среди «аристотелевских» публикаций представлен жанр статей. В данном разделе мы условно объединили публикации, представляющие собой как научные статьи (в современном понимании), так и

---

<sup>8</sup> В настоящее время наиболее полные, но не исчерпывающие «Перечни» переводов трактатов Аристотеля на русский язык представлены в следующих работах: Орлов Е. В. Перечень переводов Аристотеля на русский язык. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.mgl.ru/sites/default/files/corpus\\_aristotelicum.pdf](http://www.mgl.ru/sites/default/files/corpus_aristotelicum.pdf) (дата обращения: 31.03.2024); Егорова О. С. История переводов Аристотеля на русский язык (2-я половина XVIII – 1-я половина XX века), Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17. №1. С. 185–203.

циклы авторских работ, впоследствии составивших отдельные очерки, разделы монографий. Из 52 публикаций большая часть приходится на «ЖМНП» (22 публ.), «ФО» (9 публ.) и «КУНИ» (5 публ.). Многочисленность публикаций в «ЖМНП» объясняется известностью и давностью существования журнала, выходившего с 1834 г. и имевшего широкую авторскую аудиторию. Всплеск «аристотелевских» публикаций в «ФО» в 1890-х гг. (не только статей, но и рецензий) во многом обусловлен появлением самого журнала в 1891 г. Если до этого крупные ученые-антиковеды преимущественно публиковали свои работы в отделе классической филологии «ЖМНП», то впоследствии «ФО», ставшее печатным органом петербургского Филологического общества, оказалось более предпочтительным. Другим фактором, оказавшим влияние на выход в «ФО» за короткое время сравнительно большого числа «аристотелевских» публикаций, является научный ажиотаж, вызванный находкой «Афинской политики». Так данному трактату посвящено 11 из 17-ти работ, вышедших в «ФО» с 1892 по 1895 гг., в числе которых рецензии и научные статьи.

Многочисленность тематических статей в «КУНИ», по сравнению с иными специализированными и университетскими научными изданиями, также не случайна. М. М. Шахнович, изучая особенности публикационной политики по истории философии в отечественных журналах, отмечает, что за всю историю дореволюционных периодических изданий наибольшее число публикаций по античной философии вышло именно в «КУНИ» (18 публ.). Исследовательница объясняет данный факт существованием при киевском университете крупной научной школы, занимающейся изучением древней философии<sup>9</sup>. Авторский коллектив «аристотелевских» публикаций, представленный видными научными деятелями в различных отраслях гуманитарного знания (Ю. А. Кулаковский, Ф. Г. Мищенко и др.), подтверждает данный тезис.

Тематически публикации, представленные в «Перечне», следующим образом соотносятся с аристотелевским наследием<sup>10</sup>. Наибольшее число работ касаются «Афинской политики» (33 публ.) и политических сочинений Аристотеля (14 публ.) – «Политики», и в исключительных случаях – фрагментов «Политий»<sup>11</sup>. Не менее 10 исследований носят характер обобщающих работ,

<sup>9</sup> Шахнович 2023, 571.

<sup>10</sup> Данное разделение весьма условно, однако оно наглядно демонстрирует общие тенденции научной рецепции трактатов Аристотеля; часть работ, имеющих отношение сразу к нескольким трудам Аристотеля, обозначены в нескольких позициях.

<sup>11</sup> Согласно А. И. Доватуре (*Политика и Политики Аристотеля*. М., Л.: Наука, 1965, с. 115–116 и др.), среди сочинений Аристотеля имелась серия из 158 «Политий» – сочинений, в которых рассматривался государственный строй греческих и некоторых

где представлены биография и/или обзор наследия философа (либо отдельных его разделов). Следующими по популярности трактатами у отечественных ученых являются «Поэтика» (9 публ.), «О душе» (8 публ.) и «Органон» (8 публ.). При этом из общего числа работ, касающихся «Органона», по 2 публикации относятся к «Первой аналитике» и «Об истолковании». «Метафизике», с учетом многочисленных рецензий на работу А. П. Казанского<sup>12</sup> (Казанский, *ЗНУн* 1891), посвящено 6 публикаций (без учета рецензий – 3). Несколько работ затрагивают «Этику» (3 публ.), «Риторику» (2 публ.), «Физику» (1 публ.) и прочие естественнонаучные сочинения (2 публ.).

Хронологический разброс аристотелевских публикаций имеет следующие особенности. До 1870-х гг. в научной периодике выходили отдельные редкие публикации (1 публ. в 1840-х и 2 публ. в 1850-х гг.), и лишь в последующие десятилетия интерес к Аристотелю резко возрос (8 публ. в 1870-е и 13 публ. в 1880-е гг.). В плеяде исследователей, с именами которых связано десятилетие 1870-х гг., можно обозначить выдающегося антиковеда Ф. А. Зеленогорского, психолога В. А. Снегирева и философа-идеалиста А. А. Козлова. В 1880-е гг. наследие Аристотеля попало в поле зрения более широкого круга исследователей, в числе которых Э. Л. Радлов, С. Г. Ковнер, Ю. А. Кулаковский, Ф. Г. Мищенко и др. Однако нельзя утверждать, что их творчеству (пожалуй, за исключением Ф. Г. Мищенко) был характерен устойчивый интерес к перипатетической традиции. Пиком интереса к Аристотелю стали 1890-е гг. (57 публ.), что во многом обусловлено сенсацией, связанной с находкой текста «Афинской политики». Среди наиболее известных ученых-антиковедов, филологов, неоднократно обращавшихся к Аристотелю в эти годы, можно назвать Ф. Г. Мищенко, В. П. Бузескула, М. М. Покровского; из переводчиков – Н. Н. Платонову, Н. Н. Ланге, В. В. Розанова. В последующие годы обращение к античному наследию пошло на спад. Так в период до 1915 г. насчитывается лишь 11 публикаций, в числе авторов которых – В. П. Карпов, А. Н. Шварц, А. М. Ловягин, Е. А. Бобров.

Обобщая данные, представленные в «Перечне», рассмотрим специфику содержательной части «аристотелевских» работ. Обратимся к университет-

---

негреческих государств. До обнаружения «Афинской политики», входившей, по его мнению, в состав данной серии, иные «Политии» были известны в Европе лишь во фрагментах, извлеченных из более поздних авторов (их перечень приводится А. И. Доватуром). Именно к ряду фрагментов данных «Политий», на наш взгляд, и обращались авторы исследуемых «аристотелевских» публикаций.

<sup>12</sup> Работа А. П. Казанского преимущественно касается «О душе» и «Метафизики» Аристотеля.

ским и факультетским изданиям, анализ публикационной активности которых позволяет судить об особенностях изучения античного наследия в локальных научных центрах. При этом необходимо учитывать, что работы, представленные в университетской периодике, составляют незначительную часть от общего количества авторских публикаций, поскольку зачастую крупные ученые того времени предпочитали публиковать основной массив своих исследований на страницах специализированных журналов, а не в местных изданиях. Как было отмечено ранее, в конце XIX в. сильная антиковедческая школа сложилась при Киевском университете святого Владимира. Многие из авторов, чьи «аристотелевские» работы публиковались в «КУНИ», выходявшем ежемесячно с 1861 по 1917 гг., составляли университетскую профессуру. Интересующие нас публикации 1870-х – 1880-х гг. весьма разнообразны тематически и затрагивают политические, эстетические, естественнонаучные и философские идеи Аристотеля. Так в «КУНИ» были опубликованы две краткие филологические работы Ф. Г. Мищенко (Мищенко 1877; Он же 1880), посвященные разбору отдельных терминов из «Поэтики» Аристотеля; обширный философский труд «Метод и направление философии Платона и Аристотеля» (Козлов 1878–1880) философа-идеалиста А. А. Козлова; критическая заметка «Полития Афинян»<sup>13</sup> (Кулаковский 1881) известного филолога-классика, историка, археолога и переводчика Ю. А. Кулаковского; тематический раздел из работы статистика и экономиста А. Я. Антоновича (Антонович 1888), обсуждающий положения «Политики». Отдельно следует отметить обширный труд «Очерки истории медицины» философа, врача и историка медицины С. Г. Ковнера, который на протяжении нескольких лет публиковался на страницах журнала. Один из разделов «Очерков» (Ковнер 1885–1886) посвящен анализу медицинских воззрений Аристотеля, где помимо прочего уделено внимание биографии философа и обзору трактатов из «Аристотелева корпуса».

Исследования аристотелевского наследия в Харьковском университете во второй половине XIX в. преимущественно связаны с именами двух выдающихся антиковедов – профессоров Ф. А. Зеленогорского и В. П. Бузескула. Одним из направлений, интересовавших Ф. А. Зеленогорского, являлся вопрос

---

<sup>13</sup> В настоящее время данная работа практически стала библиографической редкостью, поэтому не вполне удалось установить, насколько она причастна к трактатам Аристотеля. Однако в библиографических указателях (см. Прозоров 1898, отд. II, 13–17, 266–269; Яценко 1915, отд. IV, 86–98) она приводится в числе тематических публикаций, относящихся к Аристотелю.

методологии научного и философского знания, ее эволюции. Данной тематике автор посвятил ряд исследований, одно из которых (Зеленогорский 1877), содержащее анализ методов, заключающихся в логических трактатах Аристотеля, было опубликовано в «ЗХУн». Ключевые научные труды В. П. Бузескула – одного из известнейших отечественных исследователей трактата «Афинской политики» – относятся к области древнегреческой истории. В библиографическом перечне, составленном М. В. Егорочкиным, за период с 1891 по 1924 гг. мы обнаружили 14 публикаций В. П. Бузескула, посвященных «Афинской политике»<sup>14</sup>. В их числе содержатся преимущественно концептуальные статьи, одна энциклопедическая статья, а также несколько рецензий на тематические труды. И лишь одна из данных работ – критико-библиографическая статья, содержащая обзор нового лондонского издания «Афинской политики» Дж. Э. Сэндиса (Бузескул 1893), опубликована в «ЗХУн». Помимо публикаций, В. П. Бузескул посвятил «Афинской политике» ряд выступлений. В частности, на заседаниях историко-филологического общества при Харьковском университете в марте 1893 г. он сделал сообщение на тему «О трактате Аристотеля в изд. Сандиса» (Бузескул 1893), а в январе 1894 г. прочел реферат «Источники Аристотеля по Афинской политике», краткое описание которого, составленное автором, также опубликовано в сборнике Общества (Бузескул 1894). Также в «ЗХУн» была опубликована рецензия филолога, заслуженного профессора Харьковского университета Г. Ф. Шульца (Шульц 1895) на докторскую диссертацию В. П. Бузескула «“Афинская политика” Аристотеля, как источник для истории государственного строя Афин до конца V века. Харьков, 1895»<sup>15</sup>. Рецензент весьма высоко оценивает данное исследование, отмечая, что несмотря на некоторую спорность в толковании В. П. Бузескулом отдельных выражений и сопоставления исторических фактов, данный труд «является надежным руководителем и должен быть настольной книгой исследователей» (Шульц 1895, 9).

Немногочисленные «аристотелевские» публикации, содержащиеся в номерах одного из старейших российских периодических научных изданий – «УЗКУн» (основано в 1834 г.), также преимущественно связаны с «Афинской политией». Исключением является перевод трактата Аристотеля «О душе» (Снегирев 1874–1875), осуществленный философом, психологом, экстраорди-

---

<sup>14</sup> Егорочкин 2017.

<sup>15</sup> См. В. П. Бузескул. «Афинская политика» Аристотеля, как источник для истории государственного строя Афин до конца V века. Харьков: Тип. М. Зильберберга, 1895. VI+484 с.

нарным профессором Казанского университета В. А. Снегиревым. Примечательно, что это первый полный<sup>16</sup> перевод данного произведения с древнегреческого языка на русский. Прочие «аристотелевские» сочинения преподавателей университета, вышедшие в 1890-х гг., связаны с текстом «Афинской политики». Так филолог и византист Д. Ф. Беляев, в частности, известный своими исследованиями по истории древнегреческого языка и литературы, опубликовал в «УЗКУн» критико-библиографическую статью (Беляев 1891). Она вкратце знакомила публику с содержанием *editio princeps* «Афинской политики», осуществленным английским палеографом Ф. Дж. Кеньоном<sup>17</sup>. Часть публикаций этого периода связана с именем Ф. Г. Мищенко. Так в 1894 г. он опубликовал в университетском журнале ряд рецензий (Мищенко 1893; Он же 1894) на работы отечественных авторов – В. А. Маклакова, М. О. Гершензона, В. П. Бузескула и М. М. Покровского, связанные с «Афинской политией».

Аристотелеведческая традиция, имевшая место при Новороссийском университете в Одессе, прослеживается по ряду публикаций в двух изданиях. Это общеуниверситетский журнал «ЗНУн» (изд. с 1867 г.) и специализированный научный сборник «Летопись Историко-филологического общества при Императорском новороссийском университете» (1890–1916 гг.), где преимущественно публиковались труды профессоров и приват-доцентов византийского и византийско-славянского отделений историко-филологического факультета. Судя по имеющимся публикациям, перипатетическая традиция сама по себе не представляла значительного интереса для одесских исследователей. Одна группа немногочисленных «аристотелевских» работ, представленных здесь, касается «Афинской политики» (Штерн 1892; Корш 1891) и политических воззрений Аристотеля (Федорович 1900). В их числе публикация одного из крупнейших ученых культурно-исторического направления, «ставшего украшением Новороссийского университета»<sup>18</sup> – Э. Р. фон Штерна, чьи научные занятия равно охватывали греческую и римскую древность. Его статья примечательна тем, что является одним из первых откликов на выход *editio Princeps* «Афинской политики», в котором автор, по мнению исследова-

<sup>16</sup> За исключением небольшого фрагмента в несколько предложений из 12 главы III книги.

<sup>17</sup> См. Ἀριστοτέλους Ἀθηναίων Πολιτεία. Aristotle on the Constitution of Athens; edited by F. G. Kenyon. London: Printed by order of the Trustees of the British Museum.

<sup>18</sup> Фролов 2006, 318.

телей, верно оценил огромное источниковедческое значение новонайденного трактата<sup>19</sup>. Другая группа работ связана с именем профессора Новороссийского университета, философа и логика А. П. Казанского, чье, вызвавшее в свое время интерес, диссертационное исследование «Учение Аристотеля о значении опыта при познании» (1891 г.) (Казанский 1891) также вышло на страницах «ЗНУн». Посвященное исследованию аристотелевского учения о роли опыта в человеческом познании, оно примечательно тем, что, в частности, содержит авторский перевод 51 отрывка из трактата «О душе»<sup>20</sup>. Содержание многочисленных рецензий, часть из которых представлена в исследуемой периодике (в «ЖМНП» (Радлов 1892), «ВФиП» (Челпанов 1892), «ЗНУн» (Ланге 1891; он же, отд. отт. 1892)), свидетельствует о серьезной критике со стороны научного сообщества, которой было подвергнуто сочинение А. П. Казанского. Так, автора критиковали за плохой перевод греческих текстов («вольный перефраз», куда вставлены целые предложения, не принадлежащие Аристотелю (Радлов 1892, 220–221)), их искажение, невнятные комментарии и отсутствие знания современной литературы<sup>21</sup>. Была и концептуальная критика, касающаяся интерпретации А. П. Казанским отдельных аспектов аристотелевского учения о познании (Ланге, отд. отт. 1892, 4–7). Однако, по мнению Н. Н. Ланге, подобного рода критические замечания отнюдь не умаляли «солидных достоинств» труда А. П. Казанского, поскольку многие из вопросов, затронутых начинающим исследователем, на тот момент являлись спорными (Там же, 4, 7).

Публикации, обнаруженные в «ВУнИ», лишь опосредовано являются «аристотелевскими». Они затрагивают отдельные аспекты наследия античного философа – его политическое и логическое учения. Сюда можно отнести произведение кандидата историко-филологических наук Ромуальда Стемповского «Исследование древнего периода афинской жизни и отчасти нового, с точки зрения древностей, под руководством Πολιτεία Аристотеля» (Стемповский 1880–1882). Изначально оно представляло собой университетскую конкурсную работу, за которую автор в 1879 г. был удостоен золотой медали (Латышев, *ЖМНП*, 1883, 278). Опубликованный впоследствии Р. Стемповским вариант данного сочинения носил иное заглавие – «Исследование

---

<sup>19</sup> Там же, 326.

<sup>20</sup> Аристотель. *Собр. соч. в 4-х т.* Ред. В. Ф. Асмус. Том 1. Москва, 1976, с. 452.

<sup>21</sup> Шахнович 2023, 573.

ряда вопросов по государственным древностям Афин»<sup>22</sup>, однако не отличался содержательно. В настоящее время оба варианта практически стали библиографической редкостью, и судить о них мы смогли лишь по отзыву В. В. Латышева (Латышев, *ЖМНП*, 1883). Анализируя «Политии» («Конституции») древних авторов, Р. Стемповский также обращается к Аристотелю. По всей вероятности, для него особый интерес представляла II Книга «Политики», содержащая описание организации спартанского государства, и фрагменты «Политий» Аристотеля. В. В. Латышев невысоко оценивает сочинение Р. Стемповского, называя его «неряшливым», обладающим разве что «тяжелым языком» и множеством орфографических и пунктуационных ошибок, опечаток (Латышев, *ЖМНП*, 1883, 278). По мнению рецензента, «искренне», но безуспешно «желавшего найти какие-нибудь ученые достоинства» в данной работе, ее в данном виде «не в каком случае не следовало» публиковать (Там же, 323). В начале XX в. в «ВУНИ» появилась еще одна тематическая публикация, содержащая подробный анализ логических сочинений Аристотеля (Бобров 1905–1906). Ее автор – известный религиозный философ, историк русской философии и общественной мысли Е. А. Бобров, чья преподавательская деятельность в тот период была связана с Варшавским университетом.

Завершая обзор университетских и факультетских изданий, обратимся к «ИОб» – печатному органу Исторического общества при Санкт-Петербургском университете, издававшемуся в виде сборника в 1888–1916 гг. Содержащиеся в нем две «аристотелевских» публикации снова касаются «Афинской политики» (Бузескул 1891; Виноградов 1892), а их авторами являются известные ученые-гуманитарии В. П. Бузескул и П. Г. Виноградов.

Если анализ публикационной активности университетских журналов демонстрирует преимущественно общий срез аристотелевских штудий в локальных центрах, то обращение к специализированным научным изданиям позволяет увидеть более цельную картину рецепции перипатетического наследия в масштабах всей Российской империи. Именно в последних зачастую обнаруживаются наиболее значимые исследования, по своим особенностям (например, по содержанию, жанру и пр.) отражающие тематическую специфику специализированных журналов. Так в «ЖМНП» – официальном издании Министерства народного просвещения Российской империи, выходившем ежемесячно в 1834–1917 гг., «аристотелевские» публикации представлены наиболее разнообразно во многих отношениях. Хронологически они охватывают значительный период с 1843 по 1915 гг. По своим жанрам, как

<sup>22</sup> См. Стемповский Р. *Исследование ряда вопросов по государственным древностям Афин*, написал Ромуальд Стемповский. Варшава, 1882.

было отмечено ранее, публикации представлены научными статьями (сериями статей), переводами, рецензиями, тематически затрагивающими практически все ключевые работы «Аристотелева корпуса». В числе авторов (в общей сложности их не менее 28 чел.) известные ученые – В. П. Бузескул, Ф. А. Зеленогорский, Ф. Г. Мищенко, М. М. Покровский, В. В. Латышев, А. Н. Шварц, переводчики – Н. Н. Ланге, А. М. Ловягин, Н. Н. Платонова, Э. Л. Радлов, В. В. Розанов, Н. Я. Шубин. Среди публикаций содержится несколько обзорных работ, лаконично освещающих биографию и содержание сочинений Аристотеля (Гогоцкий 1857; Менцов 1843). Значительная часть «аристотелевских» публикаций имеет отношение к «Афинской политике» (Бузескул 1891; Он же 1892–1893; Он же 1894; Кацаров 1904; Мищенко 1892; Он же 1894; Он же 1895; Покровский 1892; Малинин 1908); ряд филологических статей посвящен анализу отдельных терминов из «Поэтики» (Варнеке 1904) и «Риторики» (Ернштедт 1895); отдельные работы (либо главы из них) касаются трактатов «О душе» (Зеленогорский 1871), «Политики» (Шварц 1913) и «Политий» (Мищенко 1894), «Поэтики» (Шустер 1875), «Физики» (Любимов 1892; Сватковский 1888), логических сочинений (Лейкфельд 1895). Также в 1880-х–1890-х гг. в числе публикаций появляются многочисленные переводы аристотелевских трактатов на русский язык – «Первой аналитики» (Ланге 1891–1892, 1894), «Риторики» (Платонова 1892–1894), «Этики» (Никомаховой) (Радлов 1884–1887) и «Об истолковании» (Радлов 1891), первых 5 книг «Метафизики» (Розанов, Первов 1890–1891, 1893, 1895), «Афинской политики» (Шубин 1891). В этот же период в журнале публикуются рецензии и отзывы на данные переводы – «Поэтику» В. И. Захарова (В.Х.Л. 1885; Карнеев 1887), «Политику» С. А. Жебелева (Шварц 1911).

В 1890-е гг. с появлением нового издания – «ФО», выходявшего с 1891 года по 1902 г., часть авторского коллектива ученых-антиковедов «ЖМНП» стала публиковать свои работы в новом журнале. Поэтому в «ФО» мы также обнаруживаем филологические публикации Ф. Г. Мищенко, М. М. Покровского, А. Н. Шварца, посвященные «Афинской политике» и «Политике» Аристотеля. Наряду с данными статьями в «ФО» содержатся рецензии на переводы Аристотеля на русский язык (Деревицкий 1893; Шварц 1894), исследования по «Афинской политике» (Бузескул 1894; Он же 1895; Х 1895), работы иностранных авторов (А. Ш. 1893; Деревницкий 1892; Шеффер 1894).

Часть «аристотелевских» публикаций, представленных в «ВиР» – философско-богословском журнале, издававшемся в 1884–1917 гг. Харьковской духовной семинарией, имеют теологическую направленность. Одна из них – статья философа и педагога, профессора философии Харьковского университета П. Э. Лейкфельда, посвященная исследованию учения Аристотеля о

бессмертия души (Лейкфельд 1890). Другая – исследование богослова, филолога и переводчика, преподавателя Московской духовной академии И. Н. Корсунского учения Аристотеля о боге (Корсунский 1890–1891). В очерке богослова, профессора Московской духовной академии Е. В. Амфитеатрова, посвященном эстетике, анализируется «Поэтика», сопоставляются идеи Аристотеля и Платона (Амфитеатров 1889). Также на страницах журнала был опубликован ряд исследований по истории древней философии выдающегося антиковеда Ф. А. Зеленогорского, одна из которых – «Природа и жизнь по природе по Аристотелю» (Зеленогорский 1891) посвящена Аристотелю. Здесь автор анализирует аристотелевское учение о «жизни по природе» (*κατὰ φύσιν τὸ ζῆν*), при этом значительное внимание уделяя «практическому» изучению природы Аристотелем; приводит обзор трех ключевых трактатов, относящихся к данному вопросу – «История животных», «О частях животных» и «О происхождении животных»; сопоставляет учение Аристотеля «о жизни по природе» с предшествующей философской традицией.

На страницах «ВФиП» – крупнейшего российского философского журнала, издававшегося Московским психологическим обществом с 1889 до 1918 гг., в период с 1890 по 1911 гг. насчитывается не менее 8 тематических публикаций; причем их абсолютное большинство приходится на начало 1890-х гг. Тематически «аристотелевские» работы весьма разнообразны, однако по своей жанровой принадлежности значительная часть публикаций является рецензиями (преимущественно на труды отечественных авторов). В их числе рецензия (Ивановский 1893) философа, приват-доцента Московского университета В. Н. Ивановского на вышедшую в издании Ф. Ф. Павленкова серию научно-популярных биографических очерков, одна из которых посвящена Аристотелю<sup>23</sup>. В. Н. Ивановский оценивает работу Е. Ф. Литвиновой «никуда не годной», обнаруживает у автора «недостаток подготовки и знания», находит неудовлетворительным качество слога (Ивановский 1893, 97). Ряд рецензий принадлежит Г. И. Челпанову. Это положительный отзыв на перевод Э. Л. Радловым «Об истолковании» (Челпанов 1891), и весьма критический – на полное неточностей исследование А. П. Казанского (Челпанов 1892). Здесь же начале 1891 гг. были опубликованы аннотации знатока и историка русской философской литературы, помощника редактора журнала «ВФиП» Я. Н. Колубовского к работам А. Н. Деревницкого (Колубовский 1891а) и А. С. Хомякова (Колубовский 1891б). Реже на страницах журнала появляются рецензии-обзоры книг иностранных авторов. Одна из них – обзорная статья (Тимковский

<sup>23</sup> См. Литвинова Е. Ф. (1892) *Аристотель, его жизнь, научная и философская деятельность*. Санкт-Петербург.

1890) писателя и публициста Н. И. Тимковского на монографию французского философа Ш. М. Бенара, посвящённую эстетике Аристотеля. В ней рецензент видит «полезное пособие», передающее «довольно верную картину древней эстетики» (Тимковский 1890, 131). Также в «ВФиП», в гораздо меньшем количестве, содержатся тематические научные работы. Среди них раннее сочинение «Натурфилософия Аристотеля и ее значение в настоящее время» (Карпов 1911) В. П. Карпова – выдающегося эмбриолога, молодого сотрудника Московского университета, впоследствии известного своими переводами на русский язык трактатов Аристотеля «О животных». Оно содержит авторские идеи в области теоретической биологии, основанные на аристотелевской философии. Другой научной работой, опубликованной на страницах журнала, является статья «Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении» (Трубецкой 1890) философа и правоведа, преподавателя Демидовского лицея (г. Ярославль) Е. Н. Трубецкого. В ней автор проводит мысль о том, что в основе политического мышления древних философов лежат всемирно-исторические принципы, унаследованные европейскими народами и имеющими определяющее значение в политическом мирозерцании средневекового и современного Трубецкому европейского общества.

В 1907–1917 гг. издавалось первое в России специальное периодическое издание по истории и культуре Древнего мира – журнал «Гермес», рассчитанный на широкую читательскую аудиторию – не только учёных, но и студентов университетов, гимназистов и просто любителей истории. В числе сотрудников издания значатся уже известные нам имена В. П. Бузескула, С. А. Жебелева, Ф. Ф. Зелинского. Однако в «Гермесе» мы обнаружили лишь две «аристотелевских» публикации. Это рецензии И. Ф. Анненского и А. М. Ловягина на переводы на русский язык работ Аристотеля, осуществленные Э. Л. Радловым (Анненский 1908) и С. А. Жебелевым (Ловягин 1912).

Представленный обзор «аристотелевских» публикаций наглядно демонстрирует цельную, но не исчерпывающую картину восприятия аристотелевского наследия российским научным сообществом XIX – начала XX вв. Наше исследование показывает, что устойчивый интерес к Стагириту появился лишь в 1870-е – 1880-е гг. В этот период преобладала тенденция обращения к логическим и физическим трактатам (в особенности «О душе» и работам «О животных»), а также к «Этике» и «Поэтике». Исследовательский интерес ученых во многом был обусловлен областью их научной деятельности, куда попадали отдельные аспекты аристотелевского учения. В 1890-е гг. мы наблюдаем пик интереса к Аристотелю, во многом вызванный обнаруже-

нием текста «Афинской политики». Данная находка не только повлекла за собой всплеск публикаций, связанных с найденным трактатом, но и повысила исследовательский интерес к аристотелевскому наследию в целом. С одной стороны, в это десятилетие продолжает сохраняться устойчивый интерес к логическим и физическим трактатам Аристотеля. С другой, во многом из-за появления многочисленных публикаций по «Афинской политике», мы наблюдаем тенденцию перехода к политическим сочинениям философа. Также в 1890-х гг. интерес, однако заметно меньший по сравнению с вышеописанными направлениями, представляли эстетические труды Аристотеля. В начале XX в. обращение к античному наследию пошло на спад, однако наша библиографическая выборка свидетельствует о преобладании научного интереса по отношению к политическим трактатам Аристотеля. В качестве приложения к статье публикуем «Библиографический перечень» тематических публикаций, обнаруженных нами на страницах представленных периодических изданий.

#### АББРЕВИАТУРЫ

- «ВиР» – Вера и разум,
- «ВУНИ» – Варшавские университетские известия,
- «ВФиП» – Вопросы философии и психологии,
- «ЖМНП» – Журнал министерства народного просвещения,
- «ЗНУн» – Записки Императорского Новороссийского университета,
- «ЗХУн» – Записки Императорского Харьковского университета,
- «ИОб» – Историческое обозрение,
- «КУНИ» – Киевские университетские известия,
- «УЗКУн» – Ученые Записки Императорского Казанского университета,
- «ФО» – Филологическое обозрение.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ПЕРЕЧЕНЬ<sup>24</sup>

##### *Варшавские университетские известия*

Бобров Е. А. Логика Аристотеля. Исторический и критический этюд // *ВУНИ*. 1905. № 8. С. 1–8; 1906. № 1–2. С. 9–68. = Отдельный оттиск: Варшава, 1906. 68 с.

---

<sup>24</sup> В «Библиографическом перечне» для наглядности «аристотелевские» публикации структурированы по соответствующим журналам. Список журналов, как и содержащихся в них публикаций, приводится в алфавитном порядке.

Стемповский Р. Исследование древнего периода афинской жизни и отчасти нового, с точки зрения древностей, под руководством «Πολιτείαи» Аристотеля // *ВУНИ*. 1880. № 2, 4; 1881. № 2; 1882. № 3, 4. = Отдельный оттиск: Стемповский Р. Исследование ряда вопросов по государственным древностям Афин написал Ромуальд Стемповский. Варшава, 1882.

### *Вера и разум*

Амфитеатров Е. В. Исторический обзор учений о красоте и искусстве. Из академических чтений. Учение о красоте и искусстве в классической философии. 2. Аристотель // *ВиР*. 1889. № 16 (август, кн. II). Отд. II. С. 135–161.

Зеленогорский Ф. А. Природа и жизнь по природе по Аристотелю // *ВиР*. 1891. № 17 (сентябрь, кн. I). Отд. II. С. 187–208.

Корсунский И. Н. Учение Аристотеля и его школы (перипатетической) о Боге // *ВиР*. 1890. № 9 (май, кн. I). Отд. II. С. 363–381; № 11 (июнь, кн. I). Отд. II. С. 472–490; № 14 (июль, кн. II). Отд. II. С. 41–56; № 16 (август, кн. II). Отд. II. С. 146–176; № 19 (октябрь, кн. I). Отд. II. С. 261–274; № 21 (ноябрь, кн. I). Отд. II. С. 365–382; № 23 (декабрь, кн. I). Отд. II. С. 474–492; 1891. № 6 (март, кн. II). Отд. II. С. 235–254; № 9 (май, кн. I). Отд. II. С. 361–384; № 12 (июнь, кн. II). Отд. II. С. 518–538.

Лейкфельд П. Э. К учению Аристотеля о бессмертии души // *ВиР*. 1890. № 18 (сентябрь, кн. II). Отд. II. С. 225–254.

### *Вопросы философии и психологии*

Ивановский В. Н. [Рец. на кн.:] Биографическая библиотека Павленкова. (Аристотель, Бэкон, Локк, Юм, Милль) // *ВФил*. 1893. Кн. 19 (4). Отд. крит. и библи., с. 97–100.

Карпов В. П. Натурфилософия Аристотеля и ее значение в настоящее время // *ВФил*. 1911. Год XXII. Кн. 109 (IV). С. 517–597; Год XXII. Кн. 110 (V). С. 725–814.

Колубовский Я. Н. [Рец. на кн.:] Деревницкий А. Н. О новом трактате Аристотеля и его значении для истории афинской демократии. Харьков, 1891а // *ВФил*. 1891. Кн. 8. Отд. крит. и библи., с. 80.

Колубовский Я. Н. [Рец. на кн.:] Хомяков А. С. Аристотель и всемирная выставка // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. 2-е изд., М.: 1878. Т. I. С. 177–194 // *ВФил*. 1891b. №2. (Кн. 6). Прилож., с. 63–64.

Тимковский Н. И. [Рец. на кн.:] Ch. Bénard. L'esthétique d'Aristote et de ses successeurs. Paris 1889 // *ВФил*. 1890. Кн. 4. Отд. крит. и библи., с. 128–131.

Трубецкой Е. Н. Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении // *ВФил*. 1890. Кн. 4. С. 1–36.

Челпанов Е. И. [Рец. на кн.:] Казанский А. П. Учение Аристотеля о значении опыта при познании. Одесса, 1891 // *ВФил.* 1892. №1 (Кн. 12). Отд. крит. и библиот., с. 55–62.

Челпанов Е. И. [Рец. на кн.:] Радлов Э. Л. «Об истолковании» Аристотеля // Журнал Министерства народного просвещения. 1891. №1 (Январь. Ч. ССLXXIII. Отд. V. С. 45–64); №2 (Февраль. Ч. ССLXXIII. Отд. V. С. 65–92) // *ВФил.* 1891. Кн. 8. Отд. крит. и библиот., с. 77–79.

### *Гермес*

Анненский И. Ф. [Рец. на кн.:] Радлов Э. Л. Этика Аристотеля. СПб.: 1887. 2-е изд. СПб., 1908. С приложением статьи Э. Радлова «Очерк истории греческой этики до Аристотеля» // *Гермес.* 1908. № 10. С. 257–258.

Ловягин А. М. [Рец. на кн.:] Жебелев С. А. Политика Аристотеля / Пер. с греч., с предисл., примеч. и прил. очерка: «Греческая политическая литература и «Политика» Аристотеля» С. А. Жебелева. СПб, 1911. // *Гермес.* 1912. № 8. С. 203–205.

### *Журнал министерства народного просвещения*

Бузескул В. П. Фемистокл и Эфиальтова реформа ареопага (Заметка по поводу 25 главы «Афинской политики» Аристотеля) // *ЖМНП.* 1891. Ч. 276, июль. Отд. кл. филол. С. 12–24.

Бузескул В. П. Вопрос о новооткрытой «Ἀθηναίων πολιτεία» // *ЖМНП.* 1892. Ч. 282, июль. Отд. V. С. 142–189; 1893. Ч. 287, май. Отд. V. С. 134–212; Ч. 289, октябрь. Отд. V. С. 450–488.

Бузескул В. П. «Ἀθηναίων πολιτεία» Аристотеля как источник для истории афинской демократии до конца V века до Р. Х. // *ЖМНП.* 1894. Ч. 293, июнь. Отд. наук. С. 329–373; Ч. 294, июль. Отд. наук. С. 19–62.

Варнеке Б. В. К вопросу о «κάθαρσις» // *ЖМНП.* 1904. Ч. 355, октябрь. Отд. кл. филол. С. 483–484.

В. Х. Л. [Рец. на кн.:] «Поэтика» Аристотеля. Перевод В. И. Захарова. Варшава, 1885 // *ЖМНП.* 1885. Ч. 240, август. Отд. V. С. 264–267.

Гогоцкий С. С. Аристотель // *ЖМНП.* 1857. Ч. 96, ноябрь. Отд. V. С. 53–84.

Ернштедт В. К. Arist. Rhet. III. 9 // *ЖМНП.* 1895. Ч. 297, февраль. №2. Отд. кл. филол. С. 79–80.

Зеленогорский Ф. А. Учение Аристотеля «О душе» (Περὶ Ψυχῆς) в связи с учением о ней Сократа и Платона // *ЖМНП.* 1871. Ч. 156, июль. № 7. Отд. наук. С. 62–110; август. № 8. Отд. наук. С. 237–279. = Отдельный оттиск: СПб.: печ. В. И. Головина, 1871. VI+X+85 с.

\*\*<sup>25</sup> Зигель Ф. Ф. Наука права в Древней Греции. [Рец на кн.:] [Дарест] La science du droit en Grece. Plato, Aristotle, Theophraste, par Rodolphe Dareste. Paris, 1893 // *ЖМНП*. 1893. Ч. 288. №5, май. Крит. и библи. С. 267–277.

Карнеев А. Д. К вопросу об истолковании «Поэтики» Аристотеля ([Рец. на кн.:] «Поэтика» Аристотеля. Соч. В. И. Захарова. Варшава, 1885) // *ЖМНП*. 1887. Ч. 250, март. Отд. крит. и библи. С. 90–132.

Кацаров Г. И. Об отношении «Афинской политики» Аристотеля к Ксенофону // *ЖМНП*. 1904. Ч. 353, июнь. Отд. кл. филол. С. 270–277.

Ланге Н. Н. «Первая аналитика» Аристотеля // *ЖМНП*. 1891. Ч. 277, сентябрь. Отд. V. С. 57–76; октябрь. Отд. V. С. 11–32; Ч. 278, декабрь. Отд. V. С. 33–35; 1892. Ч. 279, январь. Отд. V. С. 37–48; февраль. Отд. V. С. 49–80; Ч. 280, март. Отд. V. С. 81–103; 1894. Ч. 292, апрель. Отд. V. С. 10–32; Ч. 293, май. Отд. V. С. 33–69; июнь. Отд. V. С. 86–108. = Отдельный оттиск: СПб.: Типография В. С. Балашова, 1894. 194 с.

\*\*Латышев В. В. [Рец. на кн.:] Стемповский Р. Исследование ряда вопросов по государственным древностям Афин. Варшава, 1882 // *ЖМНП*. 1883. Ч. 228, август. Крит. и библи. С. 278–323.

Лейкфельд П. Э. Логическое учение об индукции в главнейшие исторические моменты его разработки. I. Аристотель // *ЖМНП*. 1895. Ч. 299, июнь. №6. Отд. VI. С. 251–274.

Ловягин А. М. Aristot. Ἀθῆν. πολ. τομος δ' // *ЖМНП*. 1901. Ч. 335, июнь. Отд. кл. филол. С. 104–111. = Commentationes Nikitinianae: сб. статей по классической филологии в честь П. В. Никитина. СПб.: Тип. В. С. Балашев и К, 1901. С. 104–111.

\*\*Любимов Н. А. История физики. Период греческой науки. (Кн. 1. Гл. 1–4) // *ЖМНП*. 1892. Ч. 279, январь. Прилож. С. 1–25; (Кн. 3. Гл. 6–8). Ч. 280, март. Прилож. С. 122–149. = Отдельный оттиск: Любимов Н. А. История физики: Период греческой науки. СПб. 1892. V+206 с.

\*\*Малинин А. А. К вопросу об Алкмеонидах в первой главе «Афинской политики» Аристотеля, в связи с вопросом об Эпимениде Критянине // *ЖМНП*. 1908. Ч. 18, ноябрь. Отд. кл. филол. С. 479–494; декабрь. Отд. кл. филол. С. 495–520.

Менцов Ф. Н. Аристотель // *ЖМНП*. 1843. Ч. 37, январь. Отд. V. С. 1–30.

Мищенко Ф. Г. Aristot. Ἀθηναίων πολιτεία, 22,5 Sandys // *ЖМНП*. 1895. Ч. 297, январь. Отд. кл. филол. С. 16–19.

---

<sup>25</sup> Знаком «\*\*» отмечены публикации, отсутствующие в «Перечне» А. И. Рубан (*Классическая древность*, 2015, 48–52).

Мищенко Ф. Г. «Полития» Аристотеля, гл. 40 // *ЖМНП*. 1894. Ч. 292, апрель Отд. кл. филол. С. 1–5.

\*\*Мищенко Ф. Г. Суд присяжных в Афинах и сочинений Аристотеля об «Афинском государстве» // *ЖМНП*. 1892. Ч. 283, сентябрь. Совр. летоп. С. 119–141.

\*\*Мищенко Ф. Г. Фукидид. VIII, 97,2 и Аристотель, «Афинская Полития», 33,2 // *ЖМНП*. 1894. Ч. 294. №8, август. С. 107–112; Ч. 295. № 9, сентябрь. Отд. кл. филол. С. 113–123.

\*\*«О Поэзии», сочинение Аристотеля // *ЖМНП*. 1854. Ч. 84. №12. Отд. VI. С. 150–152.

Покровский М. М. К вопросу об авторстве новооткрытого трактата «Ἀθηναίων πολιτεία» // *ЖМНП*. 1892 Ч. 283, октябрь. Совр. летоп. С. 29–48; Ч. 284, ноябрь. Совр. летоп. С. 49–61.

Платонова Н. Н. «Риторика» Аристотеля // *ЖМНП*. 1892. Май. Ч. 281, май. Отд. V. С. 61–96; июнь. Отд. V. С. 97–136; 1893. Ч. 285, январь. Отд. V. С. 10–48; февраль. Отд. V. С. 49–82; 1894. Ч. 291, январь. Отд. V. С. 12–44; февраль. Отд. V. С. 102–112; Ч. 292, март. Отд. V. С. 113–124.

Радлов Э. Л. [Рец. на кн.:] Казанский А. П. Учение Аристотеля о значении опыта при познании. Одесса, 1891. 420 с. // *ЖМНП*. 1892. Ч. 279, январь. Отд. крит. и библи. С. 218–228.

Радлов Э. Л. «Об истолковании» Аристотеля // *ЖМНП*. 1891. Ч. 273, январь. Отд. V. С. 45–64; февраль. Отд. V. С. 65–92. = Отдельный оттиск: «Об истолковании» Аристотеля. Перевод с греческого Э. Л. Радлова. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1891. 48 с.

Радлов Э. Л. Этика Аристотеля // *ЖМНП*. 1884. Ч. 232, апрель. Отд. V. С. 67–87; Ч. 233, май. Отд. V. С. 1–15; Ч. 235, сентябрь. Отд. V. С. 16–38; Ч. 236, ноябрь. Отд. V. С. 1–22; 1885. Ч. 241, октябрь. Отд. V. С. 493–512; Ч. 242, ноябрь. Отд. V. С. 513–532; 1886. Ч. 247, сентябрь. Отд. V. С. 142–164; 1887. Ч. 252, июль. Отд. V. С. 97–136; Ч. 254, декабрь. Отд. V. С. 12–176.

\*\*[Рец. на кн.:] «Этика» Аристотеля. Перевод с греч. Э. Л. Радлова. СПб., 1887 // *ЖМНП*. 1888. Ч. 255, февраль. Крит. и библи. С. 529.

\*\*[Рец. на кн.:] Dietrich, Fr. Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Leipzig, 1883 // *ЖМНП*. 1884. Ч. 231. № 2, январь. Крит. и библи. С. 452.

\*\*[Рец. на кн.:] Kern, Franz. Kritische Bemerkungen zum dritten Theil der pseudo-aristotelischen Schrift Περὶ Ξενοφάνους, Περὶ Ζηνωνος, Περὶ Γοργίου. Oldenburg, 1869 // *ЖМНП*. 1870. Ч. 151. № 9. Крит. и библи. С. 153.

\*\*[Рец. на кн.:] Wallace, Edwin. Aristotle's psychology in greek and english with introduction and notes. Cambridge, 1882 // *ЖМНП*. 1884. Ч. 233. № 6, июнь. Крит. и библиограф. С. 333–334.

Рождественский А. А. Кто был тот «один муж», о котором говорит Аристотель в IV (VI) книге своей «Политики» // *ЖМНП*. 1915. Новая серия. Ч. 59, октябрь. № 10. Отд. кл. филол. С. 451–456.

Розанов В. В., Первов П. Д. Метафизика Аристотеля // *ЖМНП*. 1890. Ч. 267, январь. Отд. V. С. 82–112; Ч. 268, март. Отд. V. С. 112–152; 1891. Ч. 273, январь. Отд. V. С. 16–44; 1893. Ч. 288, июль. Отд. V. С. 47–48; август. Отд. V. С. 49–80; Ч. 289, сентябрь. Отд. V. С. 81; 1895. Ч. 297, январь. Отд. V. С. 20–48; февраль. Отд. V. С. 49–78.

\*\*Сватковский В. П. Парадокс Зенона о летящей стреле. (Aristot. phys. VI, 9) // *ЖМНП*. 1888. Ч. 256. № 4, март. Отд. кл. филол. С. 203–239.

Шварц А. Н. Аристотель и Фукидид // *ЖМНП*. 1913. Новая серия. Ч. 43, январь. № 1. Отд. I. С. 57–77.

Шварц А. Н. [Рец. на кн.:] «Политика» Аристотеля / Пер. с греч. С. А. Жебелева. СПб., 1911 // *ЖМНП*. 1911. Новая серия. Ч. 35, сентябрь. № 9. Отд. крит. и библиограф. С. 136–151.

Шубин Н. Я. «Афинское государственное устройство» Аристотеля // *ЖМНП*. 1891. Ч. 275, май. Отд. V. С. 58–70; июнь. Отд. V. С. 71–79; Ч. 276, июль. Отд. V. С. 1–11; Ч. 276, август. Отд. V. С. 25–44. = Отдельный оттиск: «Афинское государственное устройство» Аристотеля / Пер. с греч. Н. Шубина. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1891. 52 с.

Шустер П. «Поэтика» Аристотеля // *ЖМНП*. 1875. Ч. 177, январь. Отд. кл. филол. С. 37–68.

#### *Записки Императорского Новороссийского университета*

Казанский А. П. Учение Аристотеля о значении опыта при познании // *ЗНУн*. 1891. Т. 55. С. 1–420. = Отдельный оттиск: Одесса: «Экономическая» типография, 1891. 420 с.

\*<sup>26</sup> Корш Ф. Е. [Рец. на кн.:] Шварц А. Н. [Ξενοφοντος] Ἀθηναίων πολιτεία. О государстве Афинском, сочинение неизвестного автора V века до Р. Х. Критическое исследование. М. 1891 (177 стр.) // *ЗНУн*. 1891. Т. 57. Часть официальная. С. 17–20<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Знаком «\*» отмечены публикации, отсутствующие в «Перечне» М. В. Егорочкина (Егорочкин, 2017, 285–291).

<sup>27</sup> В «Перечне» М. В. Егорочкина отсутствуют как данная рецензия, так и работа А. Н. Шварца.

Ланге Н. Н. [Рец. на н.:] Казанский А. П. Учение Аристотеля о значении опыта при познании. Одесса, 1891 // *ЗНУн.* 1891. Т. 57. Часть официальная. С. 21–28. = Отдельный оттиск: Б. м., 1892. 8 с.

Федорович Л. В. История политической экономии с древнейших времен до А. Смита // *ЗНУн.* 1900. Т. 79. С. 89–105.

#### *Записки Императорского Харьковского университета*

Бузескул В. П. Новое издание трактата Аристотеля об Афинской политике (по поводу соч.: Ἀριστοτέλουξ «Ἀθηναίων πολιτεία». Aristotle's Constitutions of Athens. A revised text with an introduction, critical and explanatory notes, testimonia and induced by John Edvin Sandys. London 1893) // *ЗХУн.* 1893. Кн. 2. От. крит. и библи., с. 13–19.

Зеленогорский Ф. А. Логика Аристотеля и общее заключение о методе древних // *Записки Императорского харьковского университета.* 1877. Т. 1. С. 50–93.

Шульц Г. Ф. [Рец. на кн.:] Бузескул В. П. «Афинская политика» Аристотеля как источник для истории государственного строя Афин до конца V века. Харьков, 1895 (4+VI+484 с.) // *ЗХУн.* 1895. Кн. 3. От. крит. и библи., с. 1–9.

#### *Историческое обозрение*

Бузескул В. П. Новооткрытый трактат Аристотеля об афинской демократии // *ИОб.* 1891. Т. II. Отд. I. С. 221–239.

Виноградов П. Г. Развитие демократии в трактате Аристотеля о государстве афинском // *ИОб.* 1892. Т. V. Отд. I. С. 156–174.

#### *Киевские университетские известия*

Антонович А. Я. Курс государственного благоустройства (полицейского права) II. Исторический очерк учений о народном благосостоянии. § 3. Учение Аристотеля // *КУНИ.* 1888. № 3. Отд. II. С. 37–40.

Ковнер С. Г. Очерки истории медицины. Медицина Аристотеля // *КУНИ.* 1885. Отд. II. № 9–11; 1886. Отд. II. № 1, 2, 7, 8. = Отдельный оттиск: Аристотель // Ковнер С. Г. Очерки истории медицины. Киев, 1888. Вып. 3. Платон. С. 28–129.

Козлов А. А. Метод и направление философии Платона и Аристотеля // *КУНИ.* 1878. Отд. II. № 11; 1879. № 1, 3, 6, 8–10, 12; 1880. Отд. II. № 1, 3.

Кулаковский Ю. А. Политика Афинян (по поводу соч. Кирхгофа и Мюллера-Штрюбинга) // *КУНИ.* 1881. Отд. II. № 7. С. 161–176.

Мищенко Ф. Г. Критические заметки к Поэтике Аристотеля // *КУНИ.* 1880. Отд. II. № 6. С. 221–224.

Мищенко Ф. Г. Критические поправки к текстам греческих писателей. I. Аристотелева Поэтика 1447a 9 // *КУНИ*. 1877. № 11. С. 861–863.

*Летопись историко-филологического общества при  
Императорском новороссийском университете*

Штерн Э. Р. фон. Новооткрытая «Афинская полития» Аристотеля. Одесса: «Экономическая» тип., 1892. 42 с. (Летопись историко-филологического общества при Императорском новороссийском Университете. Т. II).

*Сборник Харьковского историко-филологического общества*

\*Бузескул В. П. О трактате Аристотеля в изд. Сандиса (сообщение) // Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1893. Т. 5. От. I. С. IX.

\*Бузескул В. П. Источники Аристотеля по «Афинской политии» (Сообщение) // Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1894. Т. 6. От. I. С. VI–VII.

*Ученые Записки Императорского Казанского университета*

Беляев Д. Ф. Ἀθηναίων πολιτεία. Сочинение Аристотеля о государственном устройстве Афин. Aristotle on the constitution of Athens, edited by F. S. Kenyon. Oxford 1891 // *УЗКУн*. 1891. Кн. LVIII. Март-Апрель. С. 275–287. = Отдельный оттиск: Казань: Тип. ун-та, 1891. 15 с.

Мищенко Ф. Г. [Рец. на кн.:] Покровский М. М. Этюды по «Афинской политии» Аристотеля. М. 1893 // *УЗКУн*. 1894. Кн. II. С. 17–32. = Отдельный оттиск: Казань: Типо-лит. ун-та, 1894. 16 с.

Мищенко Ф. Г. Русские новости греческой историографии // *УЗКУн*. 1894. Кн. V. С. 1–40. = Отдельный оттиск: Казань: Типо-лит. ун-та, 1894. 40 с.

Снегирёв В. А. Психологические сочинения Аристотеля / пер. с греч. В. Снегирева // *УЗКУн*. 1874. № 6. С. 976–1011; 1875. № 5. С. 794–825. = Отдельный оттиск: Снегирёв В. А. Психологические сочинения Аристотеля. Вып. 1: Исследование о душе / пер. с греч. В. Снегирева. Казань: Тип. Императорского Университета, 1885. 98 с.

*Филологическое обозрение*

А. Ш. [Рец на кн.:] [Дарест] La science du droit en Grece. Plato, Aristotle, Theophraste, par Rodolphe Dareste. Paris, 1893 // *ФО*. 1893. Т. IV. Кн. 1. Отд. II. С. 13.

Бузескул В. П. [Рец. на кн.:] Гершензон М. «Афинская Полития» Аристотеля и жизнеописание Плутарха. Исследование. М., 1895 // *ФО*. 1895. Т. IX. Кн. 1. Отд. II. С. 33–38.

Бузескул В. П. [Рец. на кн.:] Исследования по греческой истории. I. Маклаков В. Избрание жребием в афинском государстве. II. Гершензон М. Аристотель и Эфор. М., 1894 // *ФО*. 1894. Т. VII. Кн. 1. Отд. II. С. 3–9.

Виноградов П. Г. Первые главы «Афинской Политии» Аристотеля // *ΦΟ*. 1893. Т. III. Кн. 2. Отд. I. С. 97–109.

Деревицкий А. Н. [Рец. на кн.:] Апфельрот В. Г. Аристотель. Об искусстве поэзии (греческий текст с переводом и объяснениями). М., 1893 // *ΦΟ*. 1893. Т. 5. Кн.1. Отд. II. С. 26–31.

Деревицкий А. Н. [Рец. на кн.:] Ch. Bénard. L'esthétique d'Aristote et de ses successeurs. Paris 1889] // *ΦΟ*. 1892. Т. II. Кн. 2. Отд. II. С. 181–183.

Лейкфельд П. Э. К Аристотелю. Analit. prim. II. 23. p. 68, b. 15–29 // *ΦΟ*. 1892. Т. II. Кн. 2. Отд. I. С. 191–193.

\*Маклаков В. А. К вопросу об избрании жребием в Афинах // *ΦΟ*. 1895. Т. VIII. Кн. 2. Отд. I. С. 179–194.

Мищенко Ф. Г. К Аристотелю: Ἀθηναίων πολιτεία, с. 63 (p. 159 Ken.) // *ΦΟ*. 1892. Т. II. Кн. 2. Отд. I. С. 201.

Мищенко Ф. Г. К Аристотелю: Ἀθηναίων πολιτεία 8,1 Sandys // *ΦΟ*. 1894. Т. VII. Кн. 1. Отд. I. С. 103–106.

Мищенко Ф. Г. Aristotle. Ἀθηναίων πολιτεία, сар. 63,4 // *ΦΟ*. 1895. Т. VIII. Кн. 1. Отд. I. С. 41–42.

Покровский М. М. 13-я и 21-я главы «Афинской Политии» Аристотеля // *ΦΟ*. 1894. Т. VII. Кн. 2. Отд. I. С. 240–242.

Покровский М. М. Исследования «Афинской Политии» Аристотеля // *ΦΟ*. 1895. Т. VIII. Кн. 1. Отд. I. С. 43–68; Кн. 2. Отд. I. С. 121–141.

Х. [Рец. на кн.:] Бузескул В. П. «Афинская полития» Аристотеля, как источник для истории государственного строя Афин до конца V века. Харьков, 1895 // *ΦΟ*. 1895. Т. VIII. Кн. 2. Отд. II. С. 165–166.

Шварц А. Н. К вопросу о времени написания «Политики» Аристотеля // *ΦΟ*. 1895. Т. VIII. Кн. 2. Отд. I. С. 144–148.

Шварц А. Н. [Рец. на кн.:] Скворцов Н. «Политика» Аристотеля. Перев. с греч. яз. с примечаниями, с критическим исследованием о «Политике» Аристотеля и с двумя экскурсами, содержащими в себе учение Аристотеля о праве и воспитании. 2-е изд., М. 1893 // *ΦΟ*. 1894. Т. 1. Кн. 1. Отд. II. С. 22–41.

Шеффер В. А. Афоризмы и заметки к Афинской политии Аристотеля. (По поводу соч. U von Wilamowitz–Möllendorf: Aristoteles und Athen. Berlin 1893. 2 т.) // *ΦΟ*. 1894. Т. VII. Кн. 1. Отд. I. С. 47–96.

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Егорочкин, М. В. (2017) «Афинская полития» Аристотеля в России (1891–1937 гг.), *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.1, 283–291.
- Классическая древность в Журнале Министерства народного просвещения (ЖМНП): Аннотированный указатель статей 1834–1917 гг.* (2015). Сост. А. И. Рубан; вступит. ст. Е. Ю. Басаргиной. Санкт-Петербург.
- Мочалова, И. Н., Попов, Д. С. (2024) «Античный стоицизм в русской периодике XIX века: особенности рецепции», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 18.1, 387–409.
- Попов, Д. С. (2023) «Стоический нарратив в журнале “Вера и разум” (1884–1917)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.2, 875–887.
- Фролов, Э. Д. (2006) *Русская наука об античности. Историографические очерки*. Изд. 2-е, исправ. и доп. Санкт-Петербург.
- Шахнович, М. М. (2023) «Античная философия в российских университетских журналах (конца XIX – начала XX в.)», *Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология* 39.3, 569–580.

*Rereferences in Russian:*

- Egorochkin, M. V. (2017) «Afinskaya politiya» Aristotelya v Rossii (1891–1937 gg.), *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.1, 283–291.
- Klassicheskaya drevnost' v Zhurnale Ministerstva narodnogo prosveshcheniya (ZhMNP): Annotirovannyj ukazatel' statej 1834–1917 gg. (2015). Sost. A. I. Ruban; vstupit. st. E. Yu. Basarginoj. Sankt-Peterburg.
- Mochalova, I. N., Popov, D. S. (2024) «Antichnyj stoicizm v russkoj periodike XIX veka: osobennosti recepcii», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 18.1, 387–409.
- Popov, D. S. (2023) «Stoicheskij narrativ v zhurnale “Vera i razum” (1884–1917)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.2, 875–887.
- Frolov, E. D. (2006) *Russkaya nauka ob antichnosti. Istoriograficheskie ocherki*. Izd. 2-e, isprav. i dop. Sankt-Peterburg.
- Shahnovich, M. M. (2023) «Antichnaya filosofiya v rossijskih universitetskih zhurnalah (konca XIX – nachala XX v.)», *Vestnik SPbGU. Filosofiya i konfliktologiya* 39.3, 569–580.

ГЕОМЕТРИЧЕСКИЕ ПАТТЕРНЫ  
ДВОРА ПРАВИТЕЛЕЙ ТЕРМЕЗ

ANDREI SHCHETNIKOV  
LLC "New School"  
a.schetnikov@gmail.com

---

**ABSTRACT.** Archaeological expedition of Moscow Museum of Oriental Cultures, which worked in the 1930s at the site of Old Termez, excavated the ruins of a building identified as the Palace of Termez rulers. The interior of this building was decorated with stucco slabs contained various geometric patterns, together giving a rich collection of geometric design of the pre-Mongol era. This article classifies and analyzes the entire set of these patterns, numbering about three dozen. They are compared with geometric patterns of the same era on other architectural monuments of Khorasan.

**KEYWORDS:** Architectural ornament, Islamic geometric patterns, girih.

---

**Introduction**

Termez is the southernmost city of Uzbekistan, located on the northern bank of the Amu Darya at the confluence of the Surkhandarya, flowing from the north. The first written message about Termez belongs to the wandering Chinese monk Xuanzang, who visited the "kingdom of Ta-mi" in 630. At this time, there were ten Buddhist monasteries and about a thousand Buddhist monks in the city. In 689, Termez was conquered by the Arabs and became part of the Islamic world, playing the role of a transit trade center on the branch of the Great Silk Road at the ferry crossing point across the Amu Darya. The city had a citadel, defensive walls, large suburbs and bazaars.

In the 10th century, Termez was part of the Samanid Empire. Since the 11th century, Termez has repeatedly passed into the hands of various rulers associated with both the southwestern (Khorasan, Afghanistan) and northern (Bukhara, Khorezm)

state entities and dynasties of rulers. In the 11<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> centuries, the Ghaznavids, Seljukids, Ghurids, Karakhanids, and Khorezmshahs ruled here in turn. In 1220, after a ten-day siege, Termez was taken and plundered by the army of Genghis Khan, many of its inhabitants were killed. The new city was built a few kilometers south-east of the old one, and the life of the old city gradually faded away, so that by the 15th century it lay in ruins.

Systematic archaeological research of the old Termez began in 1926 by an expedition of Moscow Museum of Oriental Cultures under the leadership of B. P. Denike. Field work of this expedition continued in 1927–28. The expedition of 1927 discovered on the eastern outskirts of the old city the ruins of a building made of mud brick, designated as “building No. 1”. Among these ruins, stucco (“ganch”) panels decorated with geometrical patterns protruded from the ground. A trial excavation showed that the wall behind these panels was made of hewn facing bricks, so it was concluded that this wall did not have stucco decoration at first, which appeared a bit later.

Excavations of this hall continued in 1928, when its southern part was cleared and several trenches were made. All the excavated walls and the pylons inside the room were covered with panels depicting fantastic animals and geometric patterns. B.P. Denike (1928, p. 12) attributed this decoration to the turn of the 11<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> centuries. Pointing to the secular nature and rich decoration of the building, B.V. Weimarn (1934, p. 106) suggested that it was the palace of the rulers of Termez.

In 1936, the Committee of Sciences of the UzSSR organized the Termez Archaeological Complex Expedition under the leadership of M. E. Masson. Continuing excavations of building No. 1, the audience hall, the ivan and the adjacent rooms were uncovered. Carved stucco panels covered the entire surviving surface of the walls and internal pillars of the audience hall; judging by the surviving fragments of curved alabaster, the upper vaults of the room were also decorated with carved stucco.

The 1936 expedition clarified the dating of the palace and its decoration: “Summarizing a number of observations obtained during the opening of the audience hall and ivan, it is necessary, at least presumably, to highlight the following periods of existence of these premises: a) their construction and initial decoration with hewn and carved figurative bricks were produced no earlier than the 11<sup>th</sup> century and probably date back to the reign of the Seljuk dynasty; b) their decoration with carved stucco was carried out in the second half of the 12<sup>th</sup> century or at the beginning of the 13<sup>th</sup> century and, apparently, dates back to the time when the city was in the hands of the Ghurids” (Zhukov 1941, p. 193).

Due to the abundance of ornamental motifs, artistry, and high quality of technical execution, the decor of the Termez palace was immediately recognized as

unique. As B.V. Weimarn noted, “only in the part of the building excavated, the decoration includes more than 60 different ornamental patterns. The Termez discovery makes it possible to introduce a whole series of new ornamental motifs into the history of decorative art of the Muslim East and clarifies the origin of some patterns. The decoration of “Building No. 1” will occupy no less important place in the history of oriental art than the best monuments of this era in Persia, Egypt, Azerbaijan and other places in the old Muslim world” (Weimarn 1934, p. 112).

It was planned to build a museum-type building over the excavated hall (Zhukov, p. 171), but this construction was not carried out. All the panels were removed from their places, but the location of their current storage is unclear and is not reflected in subsequent literature. In any case, in the open exhibitions of the museums of Termez, Tashkent and Samarkand, as well as in the Museum of Oriental Art in Moscow, not a single one of these panels is presented. Apparently, they are kept in the storerooms of one of these museums (most likely in Moscow), but they have long been forgotten, and were never systematically introduced into the circle of studies devoted to geometric patterns of the Muslim world. The book by L.I. Rempel (1961) contains photographs of a number of Termez panels, different from photographs from earlier publications (Denike 1928, Weimarn 1934, Masson 1941, Zhukov 1941), but it seems that he used photographs from the archives of pre-war expeditions, and have not seen this decor with his own eyes.

Stucco carvings with similar geometric and floral motifs were discovered under a layer of later plaster in the mausoleum of the Sufi saint al-Hakim at-Termizi, located on the territory of the old Termez. G. A. Pugachenkova (1983, p. 402) dates this mausoleum to the end of the 11<sup>th</sup> century; B.P. Denike also attributed the stucco carvings decorating the mausoleum to the 11<sup>th</sup> century. However, the similarity of this decor with the stucco panels of the palace of the rulers of Termez suggests that it was most likely invented by the same geometrically sophisticated author at the same time, that is, in the end of the 12<sup>th</sup> century. Photos of the updated decor are available on the Internet; one can compare them with existing photographs of the same ornaments before the update and see that the restoration carried out in 1980–81 and 2000–2001 was made at a high professional level, with all the small details preserved.

I would like to complete this introduction with an excerpt from V.D. Zhukov (1945, p. 163): “In conclusion, it seems to me necessary to note that the history of the architecture of Central Asia requires a special study of the entire ornamentation of the uncovered palace building, which is a kind of Samarra for Uzbekistan and, undoubtedly, will serve as one of the starting points when dating objects close in time.” The objectives of the following paper are formulated here with the utmost precision.

### Comparison with other 12th century geometrical patterns

As mentioned above, Termez is located in the southernmost point of Uzbekistan, 270 kilometers south of Samarkand. To the south beyond the Amu Darya, Afghanistan begins; the distance to the nearest large Afghan city of Mazar-i-Sharif and its neighboring Balkh, which was in ancient times the capital of Khorasan, is only 50 km. Therefore, culturally and politically, ancient Termez was largely connected with the cities of eastern Khorasan, located in today's northwestern Afghanistan and northeastern Iran, and with the state entities in these parts, which were the Ghaznavid and Ghurid states in the 12th century.

Geometric patterns similar to those in the palace of the rulers of Termez are also found in several other places in this territory. These include a number of buildings in northwestern Afghanistan, such as the remains of the Shah-i Mashhad madrasah in Badghis province (1176), the Jam minaret east of Herat (1194) and one of the portals of the Friday Mosque of Herat (c. 1200). These are also some of the patterns found during excavations of the palace in Lashkari Bazaar in southern Afghanistan and the Ghaznavid palace in Ghazni. Another site where geometrical patterns of the same type as in Termez were discovered are the ruins of Abiverd in southern Turkmenistan, 120 km north of Nishapur and Mashhad in Khorasan. Links to all these ornaments will be given throughout the text, when analyzing patterns from the palace of the rulers of Termez.

Many of those patterns were reproduced in the 13<sup>th</sup> century in buildings of the Rum Sultanate. Presumably, their masters fled from Khorasan to Anatolia at news of the impending Mongol invasion. These ornaments will also be mentioned below.

As sources for comparing patterns, I used two large collections: Jay Bonner's book (2017) and Brian Wichmann's database <https://tilingsearch.org>.

### Numbering of patterns

All the patterns drawn and discussed below are based on photographs taken from various publications. For each pattern, all publications contained its photograph are indicated. They are identified by letter and figure number, with the following abbreviations:

**D $\alpha$**  = Denike 1928

**W** = Weimarn 1934

**D $\beta$**  = Denike 1939

**M** = Masson 1941

**Z $\alpha$**  = Zhukov 1941

**Z $\beta$**  = Zhukov 1945

**R** = Rempel 1961 (lowercase "d" means that the drawing is shown, not a photo)

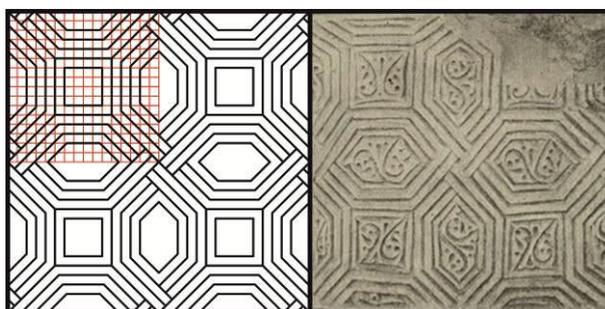
P = Pugachenkova 1983

B = Bulatov 1988 (redrawing & construction)

H = Hudozhestvennaya kultura 2013 (photos without numbers, the page is indicated)

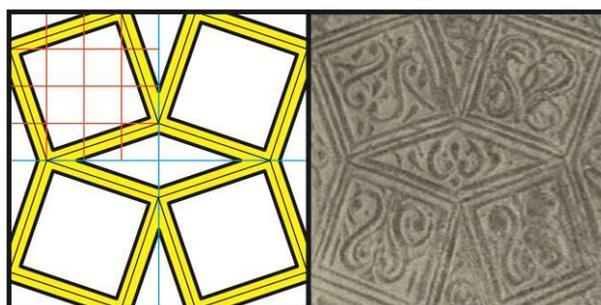
### Simple pattern on a fine square grid

(Dα 7, W 8, Dβ 44, M 11, R 87d, B 210) The construction of this pattern is based on a fine  $16 \times 16$  square grid. The inner square and hexagon are 4 units wide, and all the ribbons framing them are 1 unit wide. Next to the sophisticated patterns from the same palace, this ornament looks completely simple-minded, and perhaps it is more archaic than the others.



### Patterns on square grid with inclined elements

(Dβ 54, 55, R 87d, B 211) This pattern consists of slanted squares inscribed into the rapport<sup>1</sup> square cell. The vertices of the slanted square divide the sides of this cell in 3 : 1 ratio. The squares in the adjacent cells are turned in opposite directions, forming between them the horizontal and vertical diamonds.

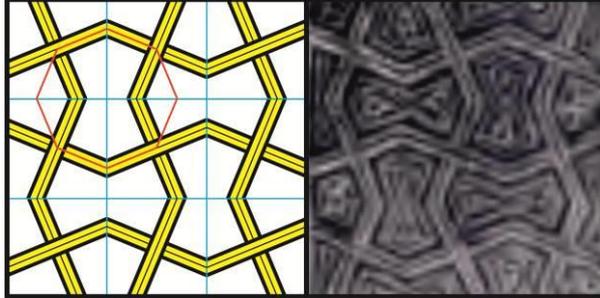


(R 89) This pattern is composed of identical bow figures adjacent to each other. Formally, it belongs to the same class as the “patterns using regular octagons” discussed below. The inclination angle of the cross in the center of the rapport cell is

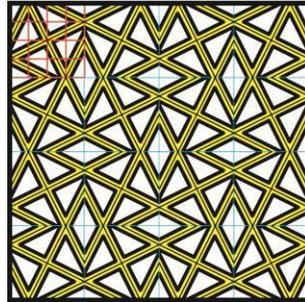
---

<sup>1</sup> Rapport is a repeating section of the pattern. As a rule, it has a rectangle form for easy work, although this is not necessary.

$22.5^\circ$ , a quarter of a right angle. This pattern is used also in the interior of at-Termizi mausoleum.

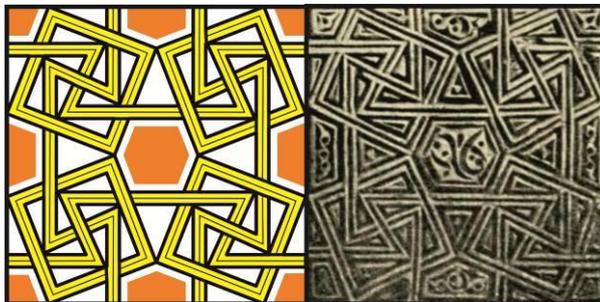


(R 88d, B 212) Another design with inclined lines also relies on  $4 \times 4$  square grid. The reproducing it based only on the drawing from Rempel's book, since I did not find any photos of this pattern in the literature.



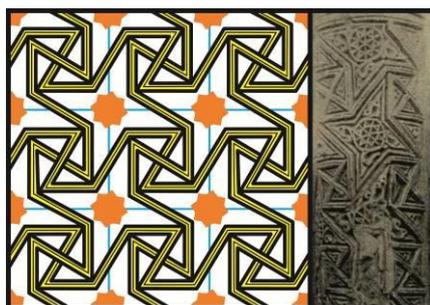
#### Patterns on square grid with swastikas

(W 9) This pattern consists of slanted squares and broken ribbons. The difficulty of its construction is that the tip of the broken ribbon rests in the corner between another broken ribbon and the square. To fulfill this condition, firstly a swastika is constructed, matching the width of the ribbon with the angle of its inclination. Then this swastika is described by a square inclined at the same angle as the inner cross. As a result, the hexagons at the cell nodes could not be regular, but somewhat oblong.

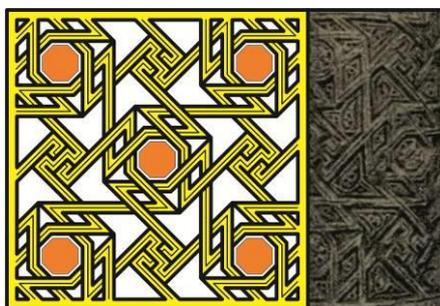


The next four patterns with swastikas decorate the three-quarter columns at the corners of the pylons. Each such pattern wraps around a column. Here its geometric diagram is depicting, unfolding on a plane.

(W 7) To construct the next pattern, draw first a central swastika, and then add inclined ribbons between adjacent cells so that their inclination angles to be the same as the angles of the cross ribbons. As a result, inclined four-pointed stars appear between the four swastikas, which are almost regular.



(W 7) The next pattern decorates the adjacent column of the same pylon. Swastikas staggered alternate here with regular octagons contained inclined four-rayed stars.

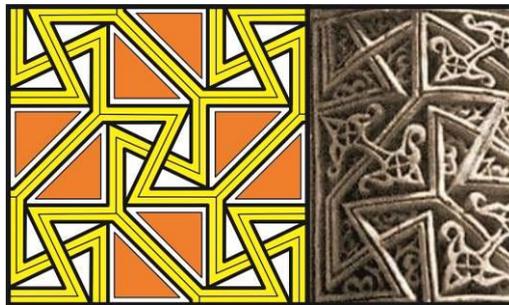


(M 14, H 196) To obtain the next pattern, one can place squares rotated  $45^\circ$  at the nodes of a square grid, and then connect diagonally adjacent squares with broken ribbons.



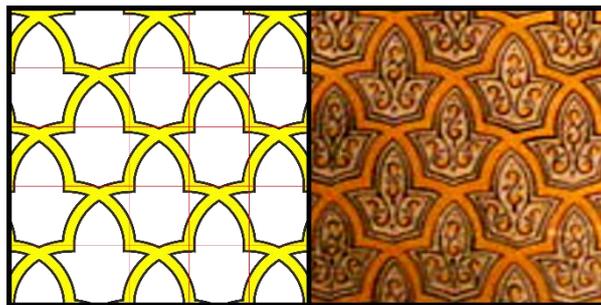
A version of the same pattern, which can be called more regular, is found in such later buildings as the minaret of the Green Mosque in Iznik (1391) and the Shir-Dor madrasah in Samarkand (1636). The regularity of this version is that in it the “shoulders” and “sleeves” of the swastikas are equal in length, and the sides of the squares are  $\sqrt{2}$  times larger (for comparison, see below the section “Ornaments involving regular octagons”).

(H 196) In this checkerboard pattern, squares with a swastika alternate with squares with one diagonal drawn. *In situ* this diagonal is decorated with an ornamental figure; I left here a pure geometric scheme.



“Flower bud” pattern

This pattern, decorating the walls of at-Termizi mausoleum, is built on a square grid. When The construction involves grid squares arranged in a checkerboard pattern. Two arcs of a quarter of a circle fit into each selected square, and the final pattern is ready.



Patterns on an isogonal grid

(Dβ 57, M 13, R 94d) From patterns on a square grid we move now to the pattern of regular hexagons with adjacent vertices. In its simplest version, the middle lines of the ribbons coincide with the lines of the isogonal grid, but the author of this ornament acted more sophisticatedly, covering the triplets of adjacent hexagons with a ribbon so that the outer edge of this ribbon runs along the lines of the grid.



The same pattern was found in excavations of the southern palace of Lashkari Bazaar in Afghanistan (Hillenbrand 2000, pt. 28). This palace was built by Sultan Mas'ud of Ghazni in 1036 and decorated with carved stucco between 1155–1163.

(R 101) This pattern is composed of regular hexagons of the same size, but with two positions relative to the vertical. A six-pointed star is drawn on the basis of a hexagon with a horizontal diameter; hexagons of the same size with a vertical diameter are docked to its ends, so that bow figures are formed between them. All the hexagons are outlined with outer ribbons. This motif “six-pointed stars, rotated hexagons and bows” is quite widespread in the Islamic world, but all its known examples are of later time.



#### Patterns with six-pointed stars on a square grid

(Zα 109, R 90, B 214) An isogonal grid based on equilateral triangles is natural for constructing six-pointed stars. But is it possible to embed six-pointed stars into a square grid? The basis of the following pattern consists of two inclined stripes crossed at right angles. They are inclined in such a way that the edge of the strip going from the grid node of the rapport cell falls into the middle of the opposite side of this cell. This inclination angle is equal to  $\arctan(\frac{1}{2}) \approx 26.6^\circ$ , which is slightly less than  $30^\circ$ . With this construction, the marked hexagons are slightly different from the regular ones.



(D $\alpha$  7, W 6, M 15, R 91, B 215) This pattern presents another attempt to match six-pointed stars with each other. Now they are located at the nodes of a square grid. There is no strict construction algorithm visible here. I kept the six-pointed stars regular, slightly increasing the angle at the ends of their rays compared to  $60^\circ$ . The figures of the bows turned out to be very asymmetrical; however, they are like that in the original pattern.



(D $\beta$  47, 59) In the next pattern we see an attempt to combine regular octagons at the grid nodes of a square grid with adjacent hexagons, somewhat distorted.



A pattern with a similar motif was found in excavations of a palace in Ghazni.<sup>2</sup> It differs from the Termez version so that the large octagons are replaced by quadruplet heptagons.

<sup>2</sup> Photo source: <https://ghazni.bdus.cloud/record/RM0018>. This site contains photographs of materials related to the Italian Archaeological Mission in Afghanistan, and above



### Patterns with regular octagons

(Dβ 50, R 89d) The next pattern is built on the basis of regular octagons with four-pointed stars built on them. Notice the other regular octagons emerging centered on the crossroad between the four squares.

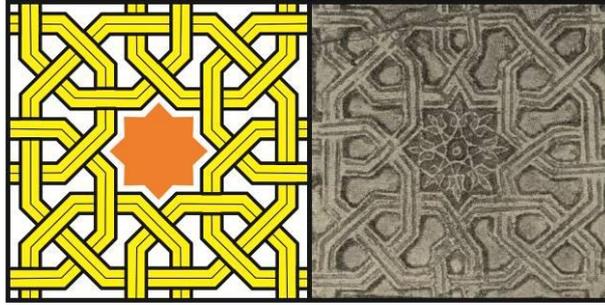


The next few patterns are not specific to Termez. They are assembled from five standard mosaic elements: an eight-pointed star, a bow, a jug, a pentagonal house and a small square. All angles of these elements are multiples of  $45^\circ$ , and all sides are equal to each other, except for the sides of the square, the ends of the jug and the base of the house, which are  $\sqrt{2}$  times larger (see Cromwell 2012, Bonner 2017). These patterns are easily laid out in brick and are attested as external brick decoration from the 11th century. In particular, in addition to the Termez ornaments discussed below, this class includes ornaments on the portal of the middle mausoleum in Uzgen (11<sup>th</sup> century) and on the portal of the Magok-i Attari mosque in Bukhara (12<sup>th</sup> century).

---

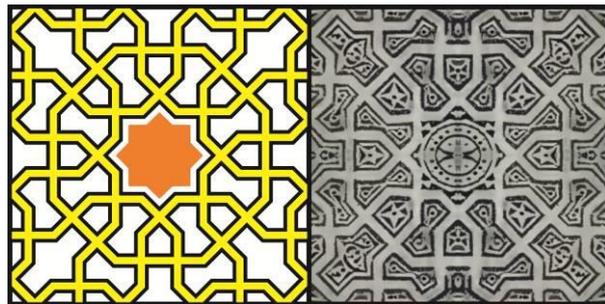
all, to the excavations of the palace in Ghazni. In the “brickwork and stucco” section there are fragments of all geometric patterns found in these excavations. The summary picture is presented here: <https://ghazni.bdus.cloud/islamic/geometric-pattern>. Curiously, none of these patterns, dating from the late 11<sup>th</sup> to early 12<sup>th</sup> centuries, match any of the ornaments from the Termez Palace. The ornament, similar to Termez, is not made in brick and terracotta, but is carved on marble. Its dating is not tied to the time of construction of the palace, and it may be later.

(Dβ 103) This pattern from Termez palace contains all five mosaic elements mentioned above. Regular octagonal ribbons are woven here with elongated octagonal ribbons so that an eight-pointed star appears in the center of each square cell. Terracotta tiles with the same pattern were inserted into the wall near the entrance to the at-Termizi mausoleum.

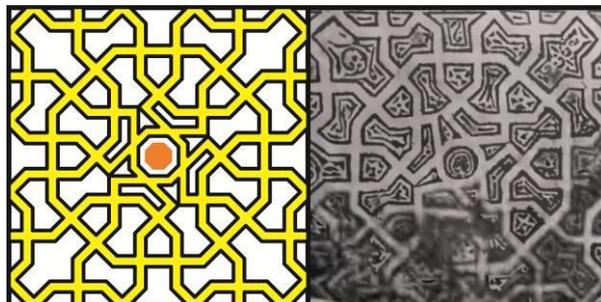


This elegant pattern has been widespread in Khorasan since the 11<sup>th</sup> century. The minaret in Damghan (1029), the eastern tower in Kharrakan (1069), the Friday mosque in Damghan (1080), the minaret in Davlatabad (1109), the minaret of the Friday mosque in Sava (1110), the mausoleum of Bayazid Bastami (1120), the minaret in Jam (1190) are decorated with it. Its later copies are so numerous that there is no point in listing them.

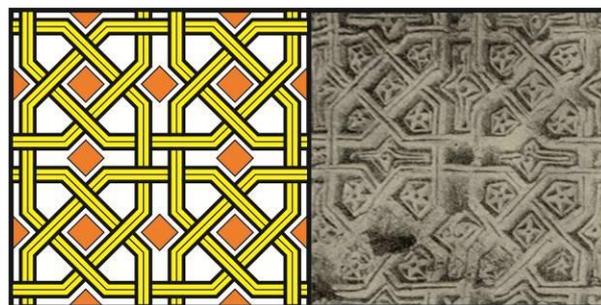
(R 94, B 216) This pattern, compared to the previous one, is more complex, although it is also assembled from all the five elements mentioned above. The internal filling of the octagon is exactly the same, but the space between the octagons is organized in a more complicated way.



(R 95) On another stucco plate, the same ornament is complemented by a four-pointed star turned at a quarter of a right angle, located in the center of the eight-pointed star.



(W 5, Dβ 43, 52, R 89d) The next pattern is formed from regular octagons intertwined with each other. There are no eight-pointed stars or bows in it, but a large square is added. At the same time, the proportions of the jug and the house are chosen so that a large square is built into the center of the jug. This design departs from its more regular version, in which all sides of the jug are the same length.



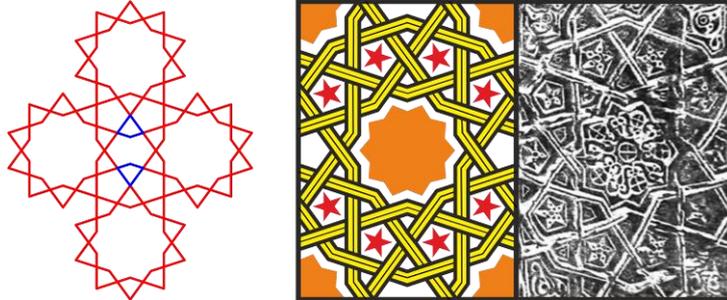
This simple pattern is one of the most common. Among the buildings of the 11<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> centuries, the eastern Kharrakan tower (1069), the minaret of Jam (1190) and the Magok-i Attari mosque in Bukhara are decorated with it.

#### Patterns with 5-fold symmetry

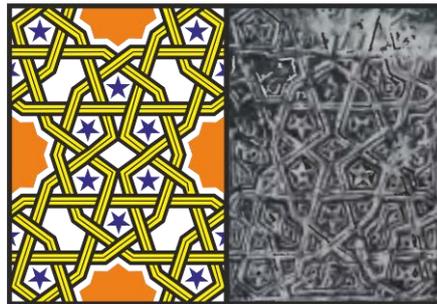
Patterns with eight-pointed and six-pointed stars at the grid nodes correspond to the basic mirror and rotational symmetries of the square and hexagonal grid. Five-pointed and ten-pointed stars are not directly tied to any symmetry group of the plane, since it is impossible to tile the plane with just regular pentagons or decagons. Therefore, patterns with such stars are built on a rhombic grid with an easy-to-use rectangular rapport.

(M 14, Dβ 58, R 104d) This pattern consists of 10-pointed stars, regular pentagons, bows and kites. The simple way to obtain it is to connect 10-pointed stars by their vertices to each other, and to fill the gap with kites. The earliest known example of this pattern is in the Friday Mosque of Isfahan and dates from 1089. However, in the 12<sup>th</sup> century decor that has survived to our days, this pattern is not found

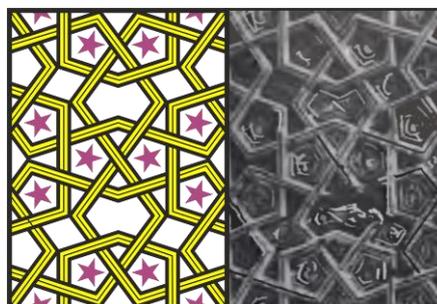
anywhere else, and it became widespread starting from the Rum Sultanate in 13th century, and later in the Timurid Empire.



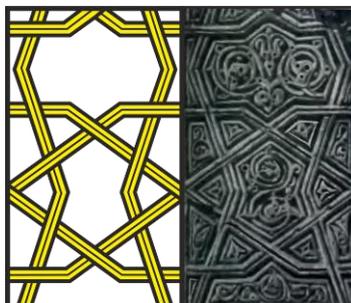
**(R 105)** This pattern is composed of the same elements as the previous one, but now each 10-pointed star is surrounded by six pentagons and four bows. Also a jug appears between six pentagons. The width of the ribbons is selected in such a way that the ribbons touch each other at their tips inside the jug. In the next 13<sup>th</sup> century this pattern is found in the al-Mustansiriya madrasah in Baghdad (1234) and in the Ağzıkara Han caravanserai in Turkey (1240).



**(R 106, B 220, H 196)** This pattern is composed of pentagons, bows and jugs. It is attested in several places in the early 13<sup>th</sup> century. These are Sitte Melik mausoleum in Divriği (1196), Mama Hatun mausoleum in Tercan (c. 1200), Zozan madrasah in Khorasan (1212), and Alâeddin mosque in Konya (1235).



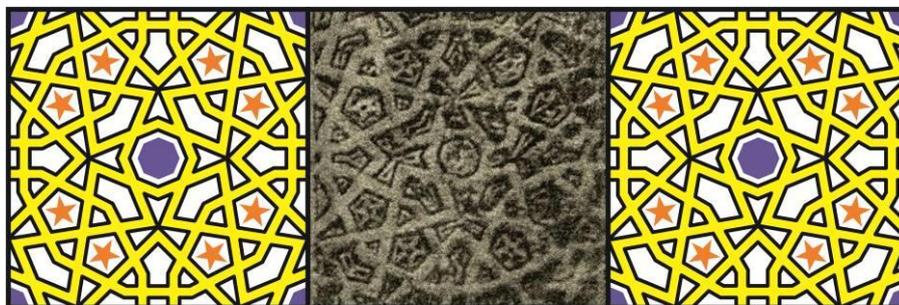
(R 104) A simple pattern based on the same figures as the previous three. It can be seen also in the decor of the hospital at Çifte madrasah in Kayseri, Turkey (1205).



### Patterns with regular or slightly irregular pentagons on square or isogonal grid

The patterns with regular or slightly irregular pentagons on a square or isogonal grid are, in their own way, a special delicacy of the geometers who invented the decor of the Termez palace. As mentioned above, the regular pentagon can be embedded in the patterns on these two grids only in some additional way, not in the center of the cell and not at its nodes. Let's look at some solutions of this problem.

(Dβ 58) This pattern is based on large dodecagons, overlapping each other. In the areas of their overlap, two pentagons with a common vertex are distinguished. The play is based on the fact that the internal angle of a regular dodecagon is  $150^\circ$ , and the double internal angle of a regular pentagon is  $144^\circ$ , so the difference is only  $6^\circ$ . In the left drawing, the pentagons are regular, and the dodecagons are slightly different from regular ones; in the right drawing, the pentagons are slightly different from the regular ones, and the dodecagons are regular. Only a very trained eye can notice this difference and tell which is which without making special measurements. Can we define the intention of the author of this pattern, who most likely lived in eastern Khorasan in the second half of the 12<sup>th</sup> century? I suppose that, being a sophisticated geometer, he knew about this subtle difference between the two ideal schemes, and at the same time he understood that in real implementation, be it in stucco carving or in a brick pattern, the execution errors would be no less than this difference.



This pattern adorns several other buildings of the second half of the 12<sup>th</sup> century. These are the Shah-i Mashhad madrasah in the Afghan province of Badghis (1176)<sup>3</sup> and the Jam minaret east of Herat (1194). The same pattern could be seen on the portal (“peshtak”) of the mosque in the ruins of Abiverd in the south of Turkmenistan.<sup>4</sup> Also there are later buildings in Rum Sultanate, as the Alâeddin mosque (1235) in Konya, the Misri mosque in Afyon (its mihrab is dated ca. 1250), the Karatay madrasah (1251) in Konya, the Sahip Ata Mosque in Konya (1258), the Eşrefoğlu Mosque in Beyşehir (1299). This also includes the Hunat Hatun Mosque in Kayseri (ca. 1230), where this ornament is slightly changed, so that in the middles of the sides of the square there are the same octagons as in the center of the square and at its corners.

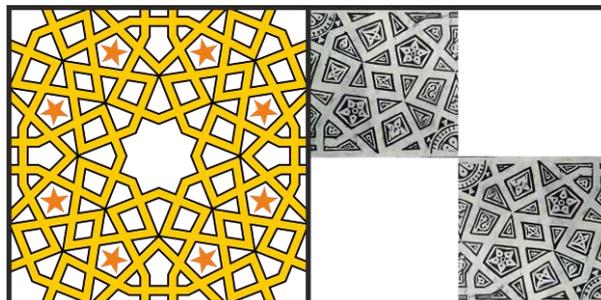
(Zα 111) In another one pattern with intersected dodecagons, the pentagons are cut in the squares, which form a square grid rotated by 45°.



(Dα 6, W 10, Dβ 35, 40–42, R 96, B 218, H 196) As in the two previous patterns, this pattern is produced by overlapping of dodecagons. The pentagons in the overlap area no longer have their vertices touching, but lie on opposite sides of the central diamond. As a result, three ribbons pointy touch each other on eight sides of the central eight-pointed star. The same pattern decorates the portal of the Friday Mosque of Herat (c. 1200), but there it is rotated 45° in relation to the pattern from the Termez palace.

<sup>3</sup> The ruins of this madrasah, discovered by researchers in 1970 (Casimir & Glatzer 1971), were damaged again during the Afghan war. The state of the madrasah in the early 1970s and in 1993 is documented on the website <https://www.oeaw.ac.at/iran/bibliothek/vorund-nachlaesse/Shah-i-Mashhad>. The pattern we are interested is in the section K of this archive.

<sup>4</sup> A drawing of this pattern is given by G. A. Pugachenkova (1958, p. 261). In modern photographs, the peshtak how it is shown in this book no longer exists.



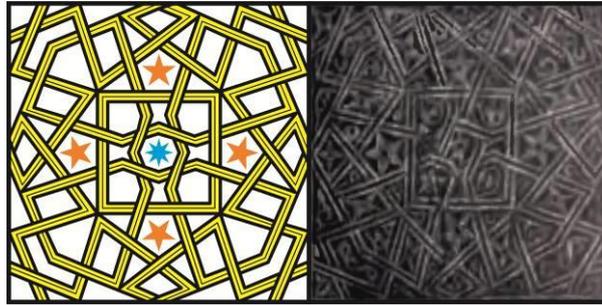
(W 5, Dβ 52, R 96, B 217) In another version of the same pattern, the drawing is made with interlacing ribbons, a thin central lines are drawn along the ribbons, and the proportions of the parts are slightly changed.



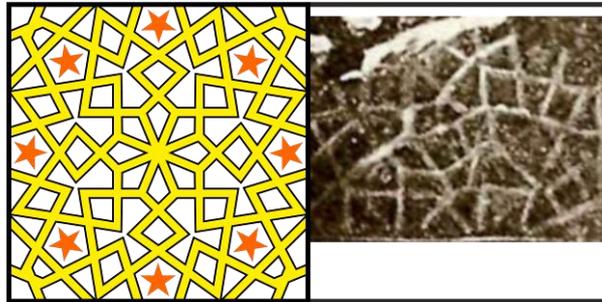
(Dβ 56, Dβ 61, M 16) In this design, the pentagons are again collected in pairs inside a hexagonal figure. The relationship with the previous patterns is revealed if we select a square cell with a regular octagon in its center. I suppose that such a pattern was invented firstly, and then it was shifted so that in the center of the square panel to be a little square with four adjacent pentagons.



(R 97, B 219) In this pattern four regular five-pointed stars are built inside a regular octagon so that the two vertices of each star lie on adjacent sides of the octagon, and the other two vertices lie on its diameters.



(Z $\beta$  6) The only photograph we have of this pattern looks extremely blurry. Here recognizes a pentagon with an asterisk inside and some points at which the corners of three ribbons meet. Aslam Qureshi helped me to recognize the image, so I express to him my sincere gratitude.



A similar pattern is also found on the mihrab of the Piri Mehmet Paşa Mosque in Konya, built in 1523. Now this mihrab is currently painted over with gold paint, so it is impossible to see its mosaic structure. However, based on many signs, it can be assumed that this mihrab decorated some mosque of the 13th century, and only then was moved to its current location. I used this pattern as a reconstruction drawing.

The next pattern decorates the arched vaults in the at-Termizi mausoleum. Its motif is partly similar to the motifs of previous patterns.



(D $\beta$  60, Z $\alpha$  108, R 103) This panel with five-pointed stars, unlike the previous ones, is built not on a square grid, but on an isogonal grid. The angle between the sides

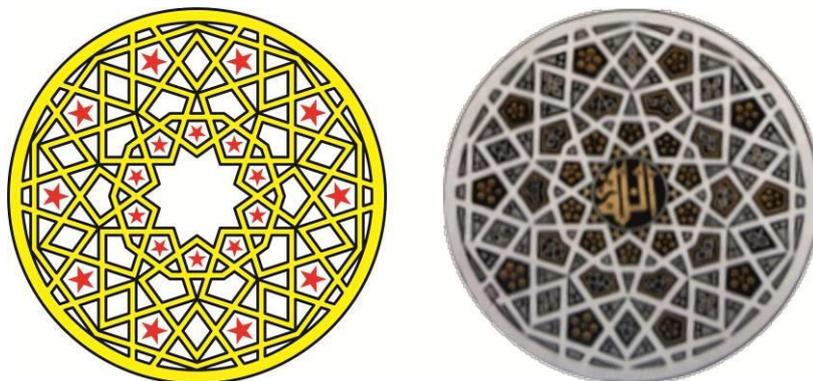
of a regular pentagon is  $108^\circ$ , and the angle between the sides of a regular hexagon is  $120^\circ$ . Fitting five-pointed stars to 6-fold symmetry makes them not quite regular, but the resulting distortion is not so significant.



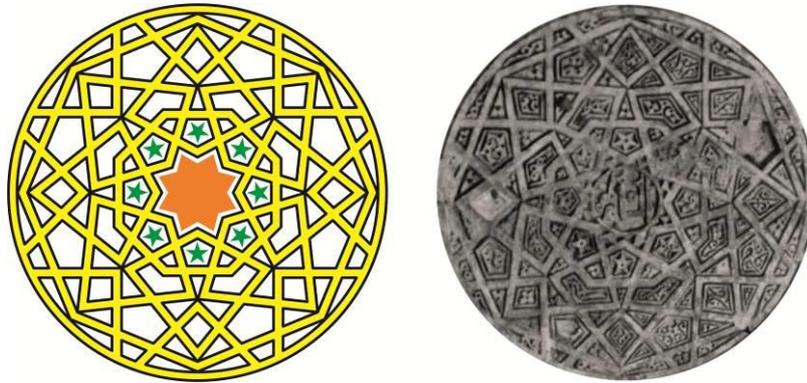
Rosettes from at-Termizi mausoleum

Above the cenotaph of Hakim at-Termizi there is a richly decorated dome with five rosettes. These rosettes are similar in appearance, but are not the same: some have ten axes of symmetry, while others have eight.

(R 73) The rosette with ten axes of symmetry is designed so that all pentagons in the outer and inner rounds are regular.



(P 258) A rosette with eight axes of symmetry imitates a rosette with ten axes, but all eight pentagons at inner round in such a construction can no longer be regular. In my construction, four small pentagons are left regular, and four others are slightly irregular.



### Specific characteristics of Termez patterns

Many Termez patterns have a characteristic detail consisting of the contact of two or three broken ribbons with their sharp tips at a common point. Such a contact often requires special coordination of the dimensions of the pattern itself and the width of its ribbon. Ribbons of such patterns are often closed into quadrangles shaped like a kite. A noticeable part of these patterns is associated with attempts to make pentagons bounded by the ribbons regular or at least close to regular.

Some of these patterns are also found on other buildings of the second half of the 12<sup>th</sup> century. Those buildings locate mostly in today's northwestern Afghanistan, so Termez is a possible northern point of their distribution area. Monuments of western Persia in Maragha and Nakhichevan (Bier 2012, Cromwell 2018), dating from the same time, do not contain such patterns, so it seems that the architects who lived there were not familiar with this type of ornamentation. On the other hand, in the 13<sup>th</sup> century, the same type of patterns turned became widespread in the Rum sultanate. Perhaps this is because some Khorasan architects fled to Rum at the approach of the Mongol invasion and brought his art there.

Some of the Termez patterns belong to two classical schemes, known at least since the end of the 11<sup>th</sup> century and subsequently became widespread in the Islamic world. The first scheme is based on an eight-pointed star with vertex angle of  $90^\circ$ . This scheme is convenient for brickwork when decorating portals and minarets. The second scheme is based on a large ten-pointed star with vertex angle of  $108^\circ$  and a small regular pentagon conjugate to it.

Patterns on an isogonal grid of equilateral triangles make up a very small part of Termez patterns, only 3 out of 35. For comparison, among the reconstructed patterns from Ghazni palace, 10 out of 15 patterns are built on an isogonal grid.<sup>5</sup> Such statistics allow us to speak about some preferences of the authors.

---

<sup>5</sup> See <https://ghazni.bdus.cloud/islamic/geometric-pattern>.

Several patterns decorating the three-quarter columns contain a swastika motif. Perhaps this was also one of the inventions of the authors who lived at that time in eastern Khorasan. Patterns based on this motif subsequently became widespread in the Rum Sultanate.

### Conclusion and future plans

I hope that in this paper I was able to show that a systematical review of all patterns of one historical monument allows us to recreate the logic that guided the people who created these patterns, their borrowing from what had already been done by others, as well as the tradition that was continued after them.

The papers devoted to the analysis of individual architectural monuments as pattern collections, appeared only in relatively recent times; those are the papers Bonner 2016 about north-eastern dome of Friday Mosque of Isfahan, Kharazmi & Sarhangi 2016 about Friday Mosque of Farumad, Cromwell 2018 about Nakhchivan School, Özdemir a. o. 2022 about İzzettin Keykâvus mausoleum in Sivas, Makovicky 2023 about Kharraqan towers. In this regard, a complete review of the richly ornamented Uzgen mausoleums, as well as other monuments of the Islamic East, which have not yet been examined in detail from the point of their decoration, could provide much.

### BIBLIOGRAPHY

- Bier C. (2012) "The decagonal tomb tower at Maragha and its architectural context: lines of mathematical thought". *Nexus Network Journal*, 14, 251–273.
- Bonner J. F. (2016) "The historical significance of the geometric designs in the northeast dome chamber of the Friday mosque at Isfahan". *Nexus Network Journal*, 18, 55–103.
- Bonner J. F. (2017) *Islamic geometric patterns*. Springer.
- Bulatov M. S. (1988) *Geometricheskaya garmonizaciya v arhitekture Srednej Azii IX–XV vv.* [Geometrical harmonization in architecture of Central Asia of IX–XV cc.] Moscow.
- Casimir M. J., Glatzer B. (1971) "Šah-i Mašhad, a recently discovered madrasah of the Ghurid period in Ġarġistān (Afghanistan)". *East and West*, 21, 53–68.
- Cromwell P. R. (2012) "A modular design system based on the Star and Cross pattern". *Journal of Mathematics and the Arts*, 6, 29–42.
- Cromwell P. R. (2018) "Islamic geometric ornament from twelfth-century architecture in Azerbaijan" <https://giri.h.wordpress.com>
- Denike B. P. (1928) "Ekspediciya Muzeya Vostochnyh Kultur v Srednyuyu Aziyu 1927 goda" [Expedition of Oriental Cultures Museum to Central Asia 1927]. *Kultura Vostoka. Sbornik Muzeya vostochnyh kul'tur*, v. II, 3–16.
- Denike B. P. (1939) *Arhitekturnyj ornament Srednej Azii* [Architectural ornament of Central Asia]. Moscow, Leningrad.
- Gaganov G. I. (1958) "Geometricheskij ornament Srednej Azii" [Geometrical ornament of Central Asia]. *Arhitekturnoe nasledstvo*, 11, 181–208.

- Hillenbrand R. (2000) "The architecture of the Ghaznavids and the Ghurids". *Studies in honour of Clifford Edmund Bosworth*, II, 124–206.
- Hudozhestvennaya kultura Centralnoj Azii i Azerbajdzhana IX–XV vekov. Tom IV: Arhitektura*. [Art culture of Central Asia and Azerbaijan in IX–XV centuries. Volume IV: Architecture]. (2013) Samarkand-Tashkent.
- Kharazmi M., Sarhangi R. (2016) "An analytical study of the methods of design and geometric constructions in architectural ornaments of the Friday mosque of Forumad". *Nexus Network Journal*, 18, 275–310.
- Laviola V. (2020) "Inserting and combining. Stucco and brick tiles from the Ghaznavid royal palace (11<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> c.) in Ghazni". *Annali Sezione Orientale*, 80, 197–209.
- Makovicky E. (2023) "Tomb towers and minarets: analysis of symmetries and geometries of Iranian geometrical ornaments of the Seljuq era. Pictorial requiem for the Kharraqan towers". *Rendiconti Lincei. Scienze Fisiche e Naturali*, 34, 703–720.
- Masson M. E. (1941) "Gorodishcha starogo Termeza i ih izuchenie" [Settlements of the old Termez and their study]. *Termezskaya arheologicheskaya kompleksnaya ekspediciya 1936 g.* Tashkent, 5–113.
- Nekrasova E. G. (2001) *Termez i ego arhitekturnye pamyatniki* [Termez and its architectural monuments]. Tashkent.
- Özdemir M., Selçuk S. A., Çüngen H. F. (2022) "The geometric patterns of İzzettin Keykavus tomb". *Nexus Network Journal*, 24, 869–895.
- Pribytkova A. M. (1973) "Arhitekturnyj ornament IX–X vv. v Srednej Azii" [Architectural ornament in Central Asia]. *Arhitekturnoe nasledstvo*, 21, 121–134.
- Pugachenkova G. A. (1958) *Puti razvitiya arhitektury yuzhnogo Turkmenistana pory rabovladieniya i feodalizma* [The ways of development of South Turkmenistan in the times of slavery and feodalizm]. M.: AN SSSR.
- Pugachenkova G. A. (1983) *Srednyaya Aziya: spravochnik-putevoditel* [Central Asia: Guidebook]. Moscow, Leipzig.
- Rempel L. I. (1961) *Arhitekturnyj ornament Uzbekistana: istoriya razvitiya i teoriya postroeniya* [Architectural ornament of Uzbekistan: the history of its development and the theory of its construction]. Tashkent.
- Zasyupkin B. N. (1928) "Pamyatniki arhitektury Termezskogo rajona" [Architectural monuments of Termez district]. *Kultura Vostoka. Sbornik Muzeya vostochnyh kultur*. II, 17–40.
- Zhukov V. D. (1941) "Razvaliny ansamblya dvorcovyh zdaniy v prigorode starogo Termeza" [Ruins of an ensemble of palace buildings in the suburb of the old Termez]. *Termezskaya arheologicheskaya kompleksnaya ekspediciya 1936 g.* Tashkent, 169–196.
- Zhukov V. D. (1945) "Arheologicheskoe obsledovanie v 1937 g. dvorca termezskih pravitelej" [Archeological survey of the palace of Termez rulers in 1937]. *Termezskaya arheologicheskaya ekspediciya. T. 2.* Tashkent, 133–162.
- Weimarn B. V. (1934) "Ornamentaciya dvorca XII veka v Drevnem Termeze" [Ornamentation of XII century palace in Ancient Termez]. *Iskusstvo*, 6, 104–113.

## ABSTRACTS / АННОТАЦИИ

Ilia Rushkin

Independent researcher, Cambridge, MA

iliarushkin@gmail.com

Ammianus Marcellinus and Three-Dimensional Rainbows

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 504-511

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-504-511

Keywords: Rainbow, color, meteorology, ancient science, ancient optics, Ammianus Marcellinus, Aristotle, Seneca.

Abstract: We examine Ammianus Marcellinus' scientific digression on the rainbow, where the rainbow colors are listed in an unusual order. We suggest an explanation for the order and conclude that, according to a scientific theory current at the time, the rainbow was viewed as a three-dimensional arrangement in the sky, with colored bands positioned at different distances from the observer. This perspective aligns with the rejection of the Aristotelean rainbow theory, which is an evolution of ideas observable in its intermediate stages in Seneca's "Natural Questions" and in the commentary on Aristotle's "Meteorology" written by Alexander of Aphrodisias.

Рушкин Илья

Независимый исследователь, Кембридж, Массачусетс

iliarushkin@gmail.com

Аммиан Марцеллин и трехмерные радуги

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 504-511

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-504-511

Ключевые слова: Радуга, цвет, метеорология, античная наука, античная оптика, Аммиан Марцеллин, Аристотель, Сенека.

Аннотация: Рассматривается научное отступление Аммиана Марцеллина о радуге, в котором цвета радуги перечислены в необычном порядке. Мы предлагаем объяснение этому порядку и приходим к выводу, что, согласно существовавшей в то время научной теории, радуга рассматривалась как трехмерное образование на небе, где цветные полосы располагались на разных расстояниях от наблюдателя. Эта точка зрения согласуется с отказом от аристотелевской теории радуги, и этот

процесс на промежуточных этапах наблюдается в «Естественных вопросах» Сенеки и в комментариях Александра Афродисийского к «Метеорологии» Аристотеля.

Vasileios Spanos

University of Western Macedonia, Greece

doriantribe@gmail.com

Themis vindicates Thetis

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 512-538

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-512-538

Keywords: Achilles, afterlife, Leuke, cult, panHellenism, deification.

Abstract. Based on approach, which stems from neoanalysis and intertextuality, the paper aims to highlight the suitability of Achilles' afterlife place through escalation of alternatives. Beginning with the Underworld, the research goes on with the Elysian Fields, the Islands of the Blessed and Mount Olympus and ends up with Leuke Island, presenting an updated information about it, carrying out a comparative analysis and justifying it as the most appropriate afterlife place for the hero via a holistic context whose focal points are cult, caliber, mythological and symbolic reasons.

Спанос Василеос

Университет Западной Македонии, Греция

doriantribe@gmail.com

Фемида оправдывает Фетиду

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 512-538

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-512-538

Ключевые слова: Ахилл, загробная жизнь, Leuke, культ, панэллинизм, обожествление.

Аннотация. Опираясь на подход, основанный на неоанализе и интертекстуальности, автор статьи рассматривает вопрос о пригодности места загробной жизни Ахилла через эскалацию возможных альтернатив. Начиная с подземного мира, исследование переходит к Елисейским полям, островам блаженных и горе Олимп и завершается островом Leuke, представляя обновленную информацию о нем, проводя сравнительный анализ и обосновывая его как наиболее подходящее место загробной жизни героя через целостный контекст, в центре которого находятся культурные, статусные, мифологические и символические причины.

Paulo Alexandre Lima

IFILNOVA/NOVA University Lisbon

plima@fcsh.unl.pt

The Human and the Divine in the First Stasimon of Sophocles' *Antigone*

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 539-569

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-539-569

Keywords: *Antigone*, the human, the divine.

Abstract. The first stasimon of the *Antigone* has the second antistrophe as its key moment. If read in connection with the whole of the play, the second antistrophe points in advance to a conflict between two inadequate forms of relationship between the human and the divine as the reason for the catastrophe that befalls Thebes. It represents a microcosm of the whole play, which deals with a conflict between Antigone's and Creon's inadequate forms of relating to the divine. It does not refer to just one of the protagonists but to both simultaneously. By referring to what an adequate relationship between the human and the divine is and what it is not, it establishes a decisive criterion from which not only the play's outcome but also the meaning of every human society can be assessed.

Лима Пауло Александре

Университет Лиссабона IFILNOVA/NOVA

plima@fcsh.unl.pt

Человеческое и божественное в первом стасиме «Антигоны» Софокла

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 539-569

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-539-569

Ключевые слова: Антигона, человеческое, божественное.

Аннотация. В первом стасиме «Антигоны» ключевым моментом является вторая антистрофа. Если читать ее в связи со всей пьесой, то вторая антистрофа заранее указывает на конфликт между двумя неадекватными формами отношений между человеческим и божественным как на причину катастрофы, постигшей Фивы. Она представляет собой микрокосм всей пьесы, в которой рассматривается конфликт, вызванный неприемлемыми с точки зрения божественного отношениями между Антигоной и Креонтом. Причем, относится это к ним обоим. Говоря о том, чем являются и чем не являются адекватные отношения между человеком и божеством, он устанавливает решающий критерий, на основании которого можно оценить не только исход пьесы, но и смысл существования любого человеческого общества.

Emile Alexandrov

University of Tyumen (Russia)

Emile931@gmail.com

The Neoplatonic Pursuit of God in the Middle Ages

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 570-592

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-570-592

Keywords: Denys, Eriugena, Anselm, Aquinas, darkness, Neoplatonism, intellect, Middle Ages, beauty, non-objectifying thinking.

Abstract. This paper studies the differing approaches to pursuing God during the Middle Ages to show the latent Neoplatonism inherent to four prominent thinkers from the

Early to High Middle Ages. Beginning with Pseudo-Dionysius the Areopagite, God's darkness is equated with an ineffable light. Pseudo-Dionysius used darkness to describe God exceeding the bounds of the intellect; a metaphor also used to illustrate the non-objectifying imperative for union with God. In union, Pseudo-Dionysius outlines an apophatic process concurrently with a ladder of ascent. Eriugena appropriates Pseudo-Dionysius' darkness, albeit dialectically. In accepting the limitations of the intellect, Eriugena maps the boundaries of the intellect using binary oppositions between being and non-being and the created and uncreated. Eriugena concludes we can achieve union only by meditating upon God's theophanies. By distinguishing reason from faith, we observe the turn to reason in Anselm. In signifying the start of the High Middle Ages, Anselm makes the unprecedented claim that God is proveable through reason alone, although such proof requires arduous contemplative work. Anselm nevertheless understood prayer and faith as prerequisites for pursuing God. Anselm's view of the limitations of the intellect later becomes the backbone of his Ontological Argument, which Aquinas takes up and revises by focusing on Anselm's definition of contemplation. For Aquinas, the non-objective vision of God, which he calls a beatific vision, is the ground for union with God. The very limitations of the intellect for Aquinas prove the need for beatific vision as the prerequisite for bridging the infinite gap between God and intellect. Throughout this investigation, we uncover the intrinsic Neoplatonism in the Middle Ages philosophers exhibited in their pursuit of God.

Александров Эмиль

Тюменский государственный университет

Emile931@gmail.com

Неоплатоническое стремление к Богу в Средние века

Язык: английский

Выпуск: СХОЛН 18.2 (2024) 570-592

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-570-592

Ключевые слова: Денис, Эриугена, Ансельм, Фома Аквинский, тьма, неоплатонизм, интеллект, Средние века, красота, беспредметное мышление.

Аннотация. В данной статье исследуются различные подходы к поиску Бога в Средние века, с целью показать скрытый неоплатонизм, присущий четверем выдающимся мыслителям раннего и высокого Средневековья. Начиная с Псевдо-Дионисия Ареопагита, тьма Бога приравнивается к невыразимому свету. Псевдо-Дионисий использовал тьму для описания Бога, выходящего за пределы интеллекта; эта метафора также используется для иллюстрации беспредметного императива единения с Богом. Псевдо-Дионисий описывает апофатический процесс, сопровождаемый лестницей восхождения к единству. Эриугена присваивает себе тьму Псевдо-Дионисия, хотя и диалектически. Признавая ограниченность разума, Эриугена намечает его границы, используя бинарные оппозиции между бытием и небытием, сотворенным и несотворенным. Эриугена приходит к выводу, что мы можем достичь единства, только размышляя над теофаниями Бога. Отличая разум

от веры, мы наблюдаем поворот к разуму у Ансельма. Ознаменовав начало Высокого Средневековья, Ансельм делает беспрецедентное заявление о том, что Бога можно постичь лишь силою разума, хотя такое доказательство требует напряженной созерцательной работы. Тем не менее Ансельм понимал молитву и веру как необходимые условия для поиска Бога. Взгляд Ансельма на ограниченность интеллекта впоследствии становится основой его «Онтологического аргумента», который подхватывает и пересматривает Аквинат, сосредоточившись на ансельмовском определении созерцания. Для Фомы беспредметное видение Бога, которое он называет блаженным видением, является основанием для единения с Богом. Сама ограниченность интеллекта для него доказывает необходимость блаженного видения как предпосылки для преодоления бесконечного разрыва между Богом и интеллектом.

Junyan Song

University of Iowa (USA)

Junyan-song@uiowa.edu

How Damascius Correlates First Principles in Orphic Theology to His Neoplatonic First Principles: Damascius, *On First Principles* Chapter 123

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 593-606

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-593-606

Keywords: Damascius, Orphism, First Principles, the Ineffable, the One.

Abstract. This paper offers a detailed analysis of Damascius' discourse on Orphic theology in Chapter 123 of *On First Principles*, focusing on how Damascius correlates the first principles of Rhapsodic and Hieronyman theogonies to his own Neoplatonic first principles. Through detailed textual analysis, it presents a schematic alignment of Damascian principles with Orphic theology.

Сонг Цзюньян

Университет Айовы (США)

Junyan-song@uiowa.edu

Как Дамаский соотносит первые принципы в орфической теологии со своими неоплатоническими первыми принципами:

Дамаский, О первых принципах, глава 123

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 593-606

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-593-606

Ключевые слова: Дамаский, орфизм, первые принципы, невыразимое, единое.

Аннотация. В данной статье предлагается подробный анализ рассуждений Дамаския об орфической теологии в главе 123 его монументального сочинения «О первых принципах», сфокусированный на том, как неоплатоник соотносит первые принципы рапсодической теогонии и теогонии Иеронима со своими собствен-

ными неоплатоническими первыми принципами. Благодаря подробному текстуальному анализу представлена схема соотнесения принципов Дамаския с орфической теологией.

Maksim Kholod

St. Petersburg State University

m.holod@spbu.ru

The Persian king Cambyses in the Chronicle of John of Nikiu

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 607-629

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-607-629

Keywords: John of Nikiu, Cambyses, Persian empire, ancient Egypt, Copts, Cambyses Romance

Abstract. The article analyses one of the stories given in the Chronicle of John of Nikiu (late 7th century AD), namely his story of the Persian king Cambyses (530–522 BC). The author shows that when John wrote it, he used a number of sources, of which only Josephus Flavius' Antiquities of the Jews and the Old Testament, in particular the Book of Ezekiel, can be clearly recognized. It is difficult to identify exactly his other sources, however it is obvious that they were of Egyptian origin. It is likely that for his description of Cambyses' conquest of Egypt John used three such sources that did not survive to the present time. These sources seem to have been part of the tradition that took form in Egypt not until the 3rd century AD (perhaps shortly after 451) and then became spread in this country.

Холод Максим Михайлович

Санкт-Петербургский государственный университет,

Институт истории (Санкт-Петербург)

m.holod@spbu.ru

Персидский царь Камбис в «Хронике» Иоанна Никиуского

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 607-629

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-607-629

Ключевые слова: Иоанн Никиуский, Камбис, Персидская империя, древний Египет, копты, «Роман о Камбисе».

Аннотация. В статье анализируется один из сюжетов, представленных в «Хронике» Иоанна Никиуского (конец VII в. н.э.), а именно его рассказ о персидском царе Камбисе (530–522 гг. до н.э.). Автор статьи показывает, что при написании этого рассказа Иоанн использовал ряд источников, из которых лишь «Иудейские древности» Иосифа Флавия и Ветхий завет, в частности Книга пророка Иезекииля, могут быть четко распознаны. Идентифицировать точно другие его источники трудно, однако очевидно, что они имели египетское происхождение. Для своего описания покорения Камбисом Египта Иоанн использовал, вероятно, три таких источника, до нашего времени не дошедших. Кажется, что данные источники были частью той

традиции, которая сформировалась в Египте не раньше III в. н.э. (возможно, вскоре после 451 г.) и затем получила распространение в этой стране.

Svetlana Mesyats

Institute of Philosophy RAS (Moscow)

messiats@mail.ru

Aristotle on the causes of sleep

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 630-661

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-630-661

Keywords: Aristotle, Parva naturalia, sleep and wakefulness, theory of four causes, definition of sleep, formal cause of sleep, soul and its faculties, activities involving soul and body, sense perception, material cause of sleep, hypothetical necessity, effective cause of sleep, heart, inherent heat, digestion, food evaporation.

Abstract. For more than half a century, scholars have been debating how many causes of sleep were discussed by Aristotle in the treatise *On Sleep and Wakefulness* (*De Somno et Vigilia*). Some commentators believed that Aristotle did not offer a formal explanation of sleep, others argued that sleep has no material cause, still others do not find either effective or final cause of it. The controversy is provoked by the very course of reasoning in the treatise, in the middle of which Aristotle promises to investigate all four causes of the sleep, but further on doesn't say a word about either its form or matter. As for the efficient cause of sleep, it also remains highly controversial. Scholars disagree as to what physiological change in the animal body makes the central organ of perception incapable of perceiving – whether it is due to the heart being cooled, or warmed, or compressed by blood in a mixed condition. In the present paper I intend to propose a new interpretation of Aristotle's theory of sleep in the light of recent discussions about the causes of sleep in *Parva naturalia*. To achieve this goal, I examine Aristotle's explanatory method in the *De anima*, focusing on the question of whether sleep along with other living being's activities involving soul and body (λόγοι ἐνυλοῖ), can be explained in terms of formal, final, material and effective causes. Particular attention is paid to the role of material and effective causes in the physiological explanation of sleep. While reconstructing Aristotle's explanatory method I clarify the structure of the argument in the *De Somno* and resolve some of the problems concerning the unity of this work.

Месяц Светлана Викторовна

Институт философии РАН (Москва)

messiats@mail.ru

Аристотель о причинах сна

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 630-661

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-630-661

Ключевые слова: Аристотель, *Parva naturalia*, сон и бодрствование, теория четырех причин, определение сна, способности и состояния души, ощущение, внутриматериальные логосы, форма сна, материальная причина сна, гипотетическая необходимость, действующая причина сна, начало изменения, сердце, врожденное тепло, пищеварение, пищевое испарение.

Аннотация. Уже более полувек в научной литературе ведутся споры о том, какие причины сна обсуждает Аристотель в трактате *О сне и бодрствовании* (*De Somno et Vigilia*). Одни ученые не находят у него рассуждения о формальной причине сна; другие – о материальной; третьи отрицают, что у сна есть действующая причина, четвертые сомневаются в целевой. Указанные разногласия во многом порождены структурой самого трактата, в середине которого Аристотель заявляет о намерении рассмотреть четыре причины сна, после чего ни словом не упоминает ни о формальной, ни о материальной. Спорным остается и вопрос о действующей причине, которую одни ученые связывают с охлаждением, а другие – с нагреванием сердца. Автор статьи предлагает решить указанные затруднения, применив к аристотелевскому рассуждению в *О сне и бодрствовании* схему определения душевных состояний, описанную в трактате *О душе*. Согласно этой схеме, состояния души, представляющие собой «погруженные в материю логосы» (λόγοι ἐνυλοί), должны иметь определения, которые бы не только раскрывали их сущность и форму, но и показывали, изменением какого тела они являются, и чем это изменение может быть вызвано. Поскольку сон является совместным действием души и тела, его определение тоже должно строиться по указанной схеме. Последовательно применяя ее к трактату *О сне и бодрствовании*, автор статьи реконструирует ход рассуждения Аристотеля, показывая, что именно философ понимает под формальной, целевой, материальной и действующей причинами сна и в каких местах трактата их обсуждает.

Vladimir Brovkin

Institute of Philosophy and Law SB RAS, Novosibirsk, Russia

vbrovkin1980@gmail.com

Epicurus on the Passions

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 662-680

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-662-680

Keywords: Epicurus, stoics, Peripatetics, apathy, metriopathy, fears of the forces of nature, love passion, anger, greed, joy.

Abstract. The article deals with the question of Epicurus' attitude to the passions. It is established that the doctrine of passions plays an important role in the philosophy of Epicurus. It is shown that Epicurus sees the greatest danger to peace of mind in fears of the forces of nature, in love passion and greed. Therefore, these passions must be completely eliminated. Anger, according to Epicurus, should be restrained, because in some cases it can be natural. Epicurus approves of the pleasant sadness of remembering dead friends

and compassion for loved ones. Epicurus also welcomes the joy and even rejoicing associated with spiritual goods. Thus, on the question of passions, Epicurus managed to develop a position that differs from both the Stoic doctrine of dispassion (apathy) and the peripatetic doctrine of moderation in passions (metriopathy).

Бровкин Владимир Викторович  
Институт философии и права СО РАН (Новосибирск)  
vbrovkin1980@gmail.com

Эпикур о страстях

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 662-680

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-662-680

Ключевые слова: Эпикур, стоики, перипатетики, апатия, метриопатия, страхи перед силами природы, любовная страсть, гнев, алчность, радость.

Аннотация. В статье рассматривается вопрос об отношении Эпикура к страстям. Установлено, что учение о страстях играет важную роль в философии Эпикура. Показано, что в страхах перед силами природы, в любовной страсти и алчности Эпикур видит наибольшую опасность для душевного спокойствия и поэтому склоняется к их полному устранению. Гнев, по мнению Эпикура, следует сдерживать, поскольку в отдельных случаях он может носить естественный характер. Приятную печаль от воспоминаний об умерших друзьях и сострадание к близким людям Эпикур одобряет. Также Эпикур приветствует радость и даже ликование, связанные с духовными благами. Таким образом, в вопросе о страстях Эпикуру удалось выработать позицию, которая отличается как от учения стоиков о бесстрастии (apatia), так и от учения перипатетиков об умеренности в страстях (metriopatia).

Igor Tantlevskij

St. Petersburg State University (Russia)

i.tantlevsky@spbu.ru

Theological and ideological aspects of Jewish identity formation within sectarian Judaism in the Hellenistic era (on the example of the Qumran community)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 681-695

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-681-695

Keywords: Qumran community, Dead Sea scrolls, Yehudah, Judeans, Essenes, Pharisees, Sadducees, Oral Law, begetting of the Messianic world, IV Eclogue of Virgil's "Bucolics".  
Abstract. The author attempts to identify the influence of messianic-eschatological and soteriological doctrines reflected in the Dead Sea manuscripts on the formation of Jewish identity among the members of the Qumran community. In particular, the author concludes that through identifying themselves with the true Israel, considering only themselves as the true Yehudah (sc. Judeans/Jews), worthy of salvation at the End of Days, the Qumranites approach the idea of individual election, the adherents of which later turn out to be Judeo-Christians. Particular attention is paid to analysing the allegory of the

“begetting” of the new Messianic world of justice (through the naturalistic image of the birth of “miraculous” “Man”) through the pious activity of the Qumran congregants in the Judean desert (1QH<sup>a</sup> 11:7–10; cf. also 1QSa (1Q28a) 2:11–15; 4Q Commentary on Genesis A (4Q252) 5:2–5). This Qumran representation is compared to the similar eschatological allegory of the birth of miraculous “Man” who personifies the transfigured world in Eclogue IV of Virgil’s “Bucolics”. The author does not exclude the possibility that Virgil may have learnt elements of Biblical prophetic eschatology (naturally, in the formulations of ancient imagery) through Philodemus of Gadara, whose Epicurean school in Herculaneum he, judging from the papyrus P.Herc. Paris. 2, attended. Gadara was taken about 97 B.C.E. by the Judean High Priest and King Alexander Jannaeus (Antt., XIII, 356, 396; BJ, I, 87), and its population was thoroughly Judaized (cf., e.g., Antt., XIII, 396). Thus, whoever Philodemus was by ethnic origin, he must have been a Judaist already in his childhood (early youth). The books of the Prophets had been canonized and recognized as sacred in Judaism for at least a hundred years by then, they were to be read and studied, so Philodemus must have known their contents in detail. The concept of actual prophecy among the Qumranites is also analyzed against the background of the process of the formation of the Oral Law in the Pharisaic milieu. Besides, a number of additional arguments in favor of identifying the Qumran community with the Essenes described by ancient authors are presented.

Тантлевский Игорь Романович

Санкт-Петербургский государственный университет

i.tantlevsky@spbu.ru

Идеологические и теологические аспекты формирования иудейской идентичности в рамках сектантского иудаизма в эпоху эллинизма

(на примере Кумранской общины)

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 18.2 (2024) 681-695

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-681-695

Ключевые слова: Кумранская община, свитки Мертвого моря, Йехуда, иудеи, ессеи, фарисеи, саддукеи, Изустный Закон, порождение Мессианского мира, IV эклога «Буколик» Вергилия.

Аннотация. Автор предпринимает попытку выявить влияние мессианско-эсхатологических и сотериологических доктрин, нашедших отражение в рукописях Мертвого моря, на формирование особенностей иудейской идентичности у членов кумранского сообщества. В частности, автор приходит к выводу, что через отождествление себя с истинным Израилем, почитая лишь себя истинным Йехудой (иудеями), достойным спасения в Конце дней, кумраниты подходят к идее индивидуального избранничества, адептами которой оказываются впоследствии и иудео-христиане. Особое внимание при этом уделено анализу аллегории «порождения» нового Мессианского мира справедливости (через натуралистический образ рождения «чудесного» «Мужа») благодаря благочестивой активности кумранских общинников в Иудейской пустыне (1QH<sup>a</sup> 11:7–10; ср. также: 1QSa (1Q28a) 2:11–15;

4Q Commentary on Genesis A (4Q252) 5:2–5). Данное кумранское представление сопоставляется с аналогичной эсхатологической аллегорией рождения чудесного «Мужа», олицетворяющего преобразенный мир в эклоге IV «Буколик» Вергилия. Автор не исключает возможности того, что Вергилий мог познакомиться с элементами библейского пророческого эсхатологизма (естественно, в формулировках античной образности) через Филодема из Гадар, чью эпикурейскую школу в Геркулануме он, судя по папирусу P. Herc. Paris. 2, посещал. Гадары были взяты около 97 г. до н. э. иудейским первосвященником и царем Александром Яннаем (Antt., XIII, 356, 396; VJ, I, 87), а его население было поголовно иудаизировано (ср., например: Antt., XIII, 396). Таким образом, кем бы по этническому происхождению ни был Филодем, он уже в детстве (ранней юности) должен был исповедовать иудаизм. Книги Пророков были к тому времени минимум лет сто как канонизированы и признаны в иудаизме священными, их следовало читать и изучать, поэтому Филодему их содержание должно было быть известно детально. Анализируется также концепция актуального пророчества у кумранитов на фоне процесса становления Иезуитского Учения в фарисейской среде. Кроме того, высказывается ряд дополнительных аргументов в пользу идентификации Кумранской общины с ессеями, описанными античными авторами.

Pavel Butakov

Institute of Philosophy and Law SB RAS

pavelbutakov@academ.org

Narrative persons in Tertullian's Trinity

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 696-708

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-696-708

Keywords: person, Tertullian, Trinity, narrative, modalism.

Abstract. Tertullian employs two distinct ways of describing the Trinity in his work *Adversus Praxean*: a metaphysical and a narrative description. He specifically uses the term “persona” to refer to the Father, Son, and Holy Spirit only in the narrative description, indicating a character in the story. In a dogmatic context, he prefers the metaphysical term “gradus” instead. It was later generations of Christian theologians who transformed Tertullian’s narrative term ‘person’ into a dogmatic term. Tertullian would have objected to the formula “one God in three Persons.” Therefore, the widely held belief that he authored the formula is misleading.

Павел Анатольевич Бутаков

Институт философии и права СО РАН

pavelbutakov@academ.org

Нарративные персоны в триадологии Тертуллиана

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 696-708

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-696-708

Ключевые слова: ипостась, Тертуллиан, Троица, нарратив, модализм.

Аннотация. В трактате «Против Праксея» Тертуллиан использует два разных способа описания Троицы: метафизический и нарративный. Он применяет термин *persona* по отношению к Отцу, Сыну и Святому Духу лишь в нарративном значении персонажей конкретной истории. В догматическом контексте он предпочитает метафизический термин *gradus*. Трансформация нарративного термина *persona* в термин христианской догматики произошла уже после Тертуллиана. Тертуллиан не согласился бы с догматом о едином Боге в трех *Лицах* (*personae*), поэтому приписывать ему авторство данной формулировки будет некорректно.

Aleksey Bogomolov

Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University (Minin University)

ensestens@mail.ru

Roman Svetlov

Immanuel Kant Baltic Federal University

spatha@mail.ru

Other and Nothing in Platonic apophatics: towards discussions about the dialogue «Parmenides»

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 709-717

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-709-717

Keywords: non-being, other, nature of other, apophaticism, «Parmenides», hypotheses  
Abstract. The article is devoted to the problem of the correlation of apophatic issues in the dialogues "Sophist" and "Parmenides". The article substantiates the position that the doctrine of non-being, presented in the Sophist, is one of the foundations of the first two hypotheses of Parmenides. An important point in the Sophist is the distinction between the other (ἕτερον) and the nature of the other (θατέρον φύσιν), which serves as a prerequisite for the dialectic of the one and many in the second hypothesis. It is suggested that the other six hypotheses are determined by the understanding of the other in the Sophist

Богомоллов Алексей Владимирович

Нижегородский государственный педагогический университет

имени Козьмы Минина (Мининский университет)

ensestens@mail.ru

Светлов Роман Викторович

Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта

spatha@mail.ru

Иное и Ничто в платоновской апофатике: к дискуссиям о диалоге «Парменид»

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 709-717

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-709-717

Ключевые слова: небытие, иное, природа иного, апофатика, «Парменид», гипотезы.

Аннотация. Статья посвящена проблеме соотношения апофатической проблематики в диалогах «Софист» и «Парменид». Обосновывается положение о том, что учение о небытии, представленное в «Софисте», является одним из оснований первых двух гипотез «Парменида». Важным моментом в «Софисте» является различие иного (ἕτερον) и природы иного (ἑατέρου φύσιν), что служит предпосылкой диалектики единого и многого во второй гипотезе. Высказывается предположение, что и другие шесть гипотез детерминированы пониманием иного в «Софисте».

Oleg Donskikh

I. Kant Baltic Federal University

Novosibirsk State University of Economic and Management (Russia)

olegdonskikh@yandex.ru

The Emergence of Individuality. Part Three

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 718-736

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-718-736

Keywords: Persian Empire, state ideology, monotheism, Zoroastrianism, social justice, moral choice.

Abstract. The Persian Empire was formed in political and cultural unity only in the 6th century BC. The article examines the position of the individual as a subject of state-legal relations in the empire, which was in a sense the successor of Media, and where, unlike, for example, Egypt, society was quite poorly structured. Cyrus II, and after him Darius I directed their policy to position everyone towards loyalty to the king, and to dissociate other possible attachments. Therefore, the position of an aristocrat in society was determined by proximity to the king, and then by merit, family, etc., accordingly, there was a constant struggle to define and maintain his place. Darius I, on the one hand, relied on already existing laws and lists of precedents dating back to the heyday of Elam and Sumer, and, on the other hand, formulated the principles of his rule on the basis of Zoroastrianism. He proclaims himself the chosen one of Ahuramazda, and asserts the principles of social justice uniform for all strata of the population. To strengthen his power, Darius I supplements Zarathushtra's peculiar monotheism with the idea of the power of a single monarch over a multitude of lands, making certain changes in the traditional images. He strengthens the image of Ahuramazda by adopting the solar symbol as his attribute and by powerfully reinforcing the Indo-Iranian concept of khvarnah (king's luck). Through this he legitimizes his right to the loyalty of the faithful and the punishment of the unfaithful. The significance of Zoroastrianism, adopted as the official religion of the Persians, was that each person had to accept the necessity of a constant personal choice between good and evil, between two spirits - the spirit of good and the spirit of evil. Within the legal system, Persian kings made a fundamental step from the religious ethics of Zoroastrianism to politics. Lye began to be understood not as a moral category, but as a negative force, always set up to destroy the established state order. Great importance was attached to the formation of ethical consciousness in schools, where justice was

taught, forcing children to get used to reflect upon their consciousness evaluating their own behavior from a moral point of view.

Донских Олег Альбертович

Балтийский федеральный университет им. И. Канта

Новосибирский государственный университет экономики и управления

olegdonskikh@yandex.ru

Предпосылки индивидуализма (статья третья)

Язык: русский

Выпуск: СХОАН 18.2 (2024) 718-736

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-718-736

Ключевые слова: Персидская империя, государственная идеология, монотеизм, зороастризм, социальная справедливость, моральный выбор.

Аннотация. Персидская империя сформировалась в политическом и культурном единстве лишь в VI в. до н.э. В статье рассматривается положение личности как субъекта государственно-правовых отношений в империи, которая была в некотором смысле преемницей Мидии, и где, в отличие, например, от Египта, общество было довольно слабо структурировано. Кир II, а за ним и Дарий I направляли свою политику на то, чтобы настроить каждого на лояльность царю и отмежевать от других возможных привязанностей. Поэтому положение аристократа в обществе определялось близостью к царю, а потом уже заслугами, семьей и т. д., соответственно, шла постоянная борьба за определение и сохранение своего места. Дарий I, с одной стороны, опирался на уже существующие законы и списки прецедентов, восходящие к эпохе расцвета Элама и Шумера, а с другой - сформулировал принципы своего правления на основе зороастризма. Он провозглашает себя избранником Ахурамазды и утверждает принципы социальной справедливости, единые для всех слоев населения. Чтобы укрепить свою власть, Дарий I дополняет своеобразный монотеизм Заратуштры идеей власти единого монарха над множеством земель, внося определенные изменения в традиционные образы. Он усиливает образ Ахурамазды, принимая в качестве его атрибута солярный символ и мощно укрепляя индоиранскую концепцию *хварны* (царской удачи). Этим он узаконивает свое право на преданность верных и наказание неверных. Значение зороастризма, принятого в качестве официальной религии персов, заключалось в том, что каждый человек должен был принять необходимость постоянного личного выбора между добром и злом, между двумя духами - духом добра и духом зла. Значение зороастризма, принятого в качестве официальной религии персов, заключалось в том, что каждый человек должен был принять необходимость постоянного личного выбора между добром и злом, между двумя духами - духом добра и духом зла. В рамках правовой системы персидские цари сделали принципиальный шаг от религиозной этики зороастризма к политике. Зло стало пониматься не как нравственная категория, а как негативная сила, всегда настроенная на разрушение установленного государственного порядка. Большое значение придавалось формированию этического сознания в школах, где учили справедливости, заставляя детей привыкать

задумываться над своим сознанием, оценивая собственное поведение с моральной точки зрения.

Mikhail Vedeshkin

The Institute of World History of the Russian Academy of Sciences

The School of Public Policy RANEPА

balatar@mail.ru

Some Peculiarities of the Pagan Worship in the Christian Roman Empire

(5th – 6th centuries)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 737-756

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-737-756

Keywords: Late Antiquity, Late Roman Empire, paganism, crypto-paganism, Christianity, cult of saints, hagiography.

Abstract. The study examines the nature of ritual practices adopted by the pagans of the late Roman Empire under the conditions of a complete legislative ban on all forms of traditional worship. Based on several reports about religious rites performed in the places, which were once occupied by pagan sanctuaries, it is argued that from the point of view of worshippers of the ancient gods the ruins and remnants of the decoration of their former shrines continued to retain religious significance even after their desacralisation. Moreover, idolaters continued to venerate the locations where the pagan cult had once taken place, even if these sites were occupied by Christian sanctuaries. Analyses of hagiographic accounts allow us to assert that pagans or crypto pagans visited Christian temples to offer prayers to the gods, and even attempted to perform ancient rituals in the sanctuaries of the new faith. Since the harsh anti-pagan legislation prevented them from revealing their motives for visiting churches, they averted suspicion of performing forbidden rites by pretending to appeal to the Christian God and His saints.

Ведешкин Михаил Александрович

ИВИ РАН, РАНХиГС

balatar@mail.ru

Некоторые особенности отправления языческого культа в христианской Римской империи V–VI вв.

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 737-756

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-737-756

Ключевые слова: поздняя Античность, поздняя Римская империя, язычество, криптоязычество, христианство, культ святых, агиография.

Аннотация. В исследовании рассматривается характер ритуальных практик, принятых язычниками поздней Римской империи в условиях полного законодательного запрета на все формы традиционного культа. На основе нескольких сообщений о совершении религиозных обрядов в местах, где когда-то стояли языческие святилища, доказываем, что с точки зрения почитателей древних богов руины и

остатки убранства разрушенных или перестроенных храмов продолжали сохранять религиозное значение даже после их десакрализации. Более того, идолопоклонники продолжали почитать места, где когда-то совершался языческий культ, даже если впоследствии эти места были застроены христианскими святынями. Анализ агиографических свидетельств позволяет с определенной долей уверенности утверждать, что язычники или криптоязычники посещали христианские храмы, чтобы вознести молитвы богам, и даже пытались совершать древние ритуалы в святынях новой веры. Поскольку суровое антиязыческое законодательство не позволяло им открыто посещать христианские церкви, они отводили от себя подозрения в совершении запрещенных обрядов, делая вид, что обращаются к Единому Богу и Его святым.

Dmitry Shcheglov

shcheglov@yandex.ru

Independent researcher, St. Petersburg

A Different History of Ancient Geography?

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 757-822

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-757-822

Keywords: history of geography, ancient geography, ancient science.

Abstract. The article aims to assess the extent to which our understanding of the history of ancient geography (defined as a list of authors who contributed to it) is shaped by extant sources, and how different this history could have appeared, if we account for their limitations and selectivity? Consequently, an analysis of sources and references to authors of lost works yields divergent outcomes. Source analysis demonstrates that our knowledge of ancient geography is largely conditioned by random factors and thus must have significantly differed from its ancient perception. Conversely, citation analysis reveals that we know the majority of geographers who were famous in antiquity. This divergence can be explained, in part, by the tendency to cite the famous authors instead of those whose information was actually used. Comparing historiographic lists of geographers from different sources reveals more discrepancies than similarities between them, indicating that its version from our primary sources (Eratosthenes, Strabo, Stephanus of Byzantium) lacks widespread support. However, a consistent pattern emerges: the primary sources tend to draw upon the most famous authors and vice versa. A kind of “stress test” allows us to assess how sensitive our knowledge of the prominent geographers is to the loss of individual sources and, conversely, how many more geographers could have been included among them if better represented by sources. The overall conclusion is that alterations to our source pool would significantly impact our evaluations of most geographers but have minimal effect on their total number. Lastly, it is argued that the period in the history of geography from Strabo to Ptolemy lies in our “blind spot,” being the least illuminated by sources yet concealing some crucial missing links.

Щеглов Дмитрий Алексеевич  
Независимый исследователь, Санкт-Петербург  
shcheglov@yandex.ru

Другая история античной географии?

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 757-822

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-757-822

Ключевые слова: история географии, античная география, античная наука.

Аннотация. Статья пытается оценить, в какой степени наши знания об истории античной географии (понимаемой как список авторов, внесших в неё вклад) обусловлены дошедшими источниками, и, если ввести поправку на их неполноту и избирательность, насколько иной могла бы представиться эта история. В итоге, анализ корпуса источников и ссылок на авторов утраченных сочинений дают разные ответы. Анализ источников показывает, что наши знания об античной географии в значительной мере обусловлены случайностями и поэтому должны заметно отличаться от того, какой она могла видаться в древности. Анализ ссылок показывает, напротив, что нам известна большая часть географов, которые пользовались известностью в античности. Отчасти это расхождение можно объяснить склонностью источников цитировать наиболее известных авторов, а не тех, чьи сведения реально использовались. Сравнение историографических списков географов в разных источниках выявляет между ними больше расхождений, чем сходств, и показывает, что версию наших опорных источников (Эратосфен, Страбон, Стефан Византийский) остальные, скорее, не поддерживают. Однако наблюдается закономерность: наиболее значимые источники склонны опираться на наиболее известных авторов. Своего рода «стресс-тест» позволяет оценить, насколько наши знания о наиболее значимых географах чувствительны к утрате отдельных источников, и, наоборот, сколько ещё географов могли бы войти в их круг, если бы им более повезло с источниками. Общий вывод: изменения в составе корпуса источников легко изменили бы и наши оценки большинства географов, но едва ли смогли бы заметно изменить их общее число. Показывается также, что период истории географии от Страбона до Птолемея лежит для нас в «слепой зоне», освещенной источниками хуже всего, но, по ряду признаков, скрывающей некие недостающие звенья.

Vyacheslav G. Telminov  
National Research University Higher School of Economics (Moscow)  
telminoff@gmail.com

Reconstructing the itinerary of the Confucianist Kang Youwei in the Vesuvian Archaeological Region

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 823-841

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-823-841

Keywords: Kang Youwei, Pompeii, Herculaneum, Memorabilia.

Abstract. The article deals with the reconstruction of the most likely touristic itinerary taken by the famous Chinese confucianist thinker Kang Youwei, based on his memoirs “Collection of travel impressions of Kang Youwei “Travel to Italy” (1904)”. Recollections of Kang Youwei are confronted with Vesuvian topographical reality. The author identifies specific buildings and structures that attracted the attention of Kang Youwei. This is the first reconstruction of the route of the famous Chinese philosopher of the early 20th century. The article is accompanied by an interactive map with pinpoints and comments, freely accessible on the Internet.

Тельминов Вячеслав Григорьевич

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

telminoff@gmail.com

Реконструкция маршрута конфуцианского мыслителя Кан Ювэя по Везувианской археологической зоне

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 18.2 (2024) 823-841

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-823-841

Ключевые слова: Кан Ювэй, Помпеи, Геркуланум, Memorabilia.

Аннотация. В статье автор осуществляет сопоставление литературного текста «Сборник путевых впечатлений Кан Ювэя «Путешествие в Италию» (1904)» с везувианской топографической реальностью, чтобы реконструировать наиболее вероятный маршрут движения знаменитого китайского мыслителя. В статье проводится идентификация конкретных зданий и сооружений, которые привлекли внимание Кана Ювэя. Это первая реконструкция маршрута известного китайского философа начала 20 века. К статье приложена интерактивная карта с метками и комментариями, доступная в сети Интернет.

Alexander A. Sinitsyn

The Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities (St Petersburg, Russia)

aa.sinizin@mail.ru

On the wits and ardour in Plato's *Symposium*: Socrates' educator's formula of love in Alexander Kushner's poem

Language: Russian

Issue: СХОЛН 18.2 (2024) 842-859

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-842-859

Keywords: Russian poet, A. S. Kushner, ancient thinkers, philosophy, Socrates, *The Symposium*, Diotima, death, love, Eros, irony, reception, poem analysis.

Abstract. The article examines a poem written by a contemporary Petersburg poet, Alexander Semyonovich Kushner “And what a foreign lady said...” The poet mentions the Athenian thinker Socrates and a foreign lady, never giving her name. It is clear that he speaks about the priestess Diotima of Mantinea (an ancient city in Arcadia), with whom Socrates, a character in Plato's dialogue *Symposium* (Plato, *Symp.* 201d–212b) conversed. Why should the story of love told by the Mantinean priestess have failed to inspire the

Russian poet when he read it for the second time (“this time”)? Why did Kushner think that *Symposium* is “less about ardour, / Than a long invocation of wits”? It is the most erotic not only in Plato’s works but also in the whole classical philosophy. Diotima praises Eros’s might and valour, she calls him a great genius, a mediator between the immortal and the mortal. Socrates’ educator in “the philosophy of love” says that love is an ascent from the contemplation of the physical beauty to the contemplation of the beauty proper (Plato, *Symp.* 210a–212a). What the priestess in the ancient Greek philosopher’s dialogue tells about love, virtue, aspiration to engender the beautiful and the immortal, Kushner “applies” to the experience of earthborn sentiment. In his “antiquity-oriented” poem he does not agree with the “formula of love” proposed by Diotima (Socrates = Plato). The poet seems to regard “the Diotima formula” as abstract, divorced from reality, which is more multifaceted and complicated than any theory. In this “non-platonic” work, Kushner estranges himself from Plato’s *Symposium* and says that love cannot comply with any “formula”.

Синицын Александр Александрович

Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского

aa.sinizin@mail.ru

Об уме и пыли в Платоновом «Пире»: формула любви наставницы Сократа в стихотворении Александра Кушнера

Язык: русский

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 842-859

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-842-859

Ключевые слова: русский поэт, А. С. Кушнер, античные мыслители, философия, Сократ, «Пир», Диотима, смерть, любовь, Эрос, ирония, рецепция, анализ стихотворения.

Аннотация: В статье рассматривается стихотворение современного петербургского поэта Александра Семеновича Кушнера «А то, что говорила чужестранка...» В нем поэт упоминает афинского мыслителя Сократа и «чужестранку»/«чужеземку», не называя ее по имени. Понятно, что речь идет о Диотиме, жрице из Мантиней (древний город в Аркадии), о беседе с которой рассказывает Сократ, герой диалога Платона «Пир» (Plato, *Symp.* 201d–212b). Почему рассказ о любви мантинейской жрицы при повторном прочтении диалога («на этот раз») не вдохновил русского поэта? Почему Кушнер считает, что в «Пире» «меньше пыла, / Чем длинной апелляции к уму»? Это самый эротический диалог не только в платоновском корпусе, но, пожалуй, и во всей европейской классической философии. Диотима прославляет могущество и мужество Эроса, которого она называет великим гением, посредником между бессмертным и смертным. Наставница Сократа в «философии любви» говорит, что любовь — это восхождение от созерцания телесной красоты к созерцанию прекрасного самого по себе (Plato, *Symp.* 210a–212a). То, что у древнегреческого философа жрица рассказывает о любви, добродетели, стремлении родить в прекрасном и бессмертии, Кушнер «примеряет» к опыту земного чувства. В своем «антиковедческом» стихотворении он не соглашается с той «формулой любви», которую

предлагает Диотима (Сократ = Платон). По-видимому, «формула Диотимы» кажется поэту философической, абстрактной, оторванной от действительности, которая более многогранна и сложна, чем любая теория. В этом «неплатоническом» произведении Кушнер, оттолкнувшись от платоновского «Пира», говорит о том, что любовь не может быть подчинена какой-либо «формуле».

Nikola D. Lečić

HSE University (Moscow, Russia)

nlecic@hse.ru

The Axiology of the Smooth and the Rugged: Interpretation of the Visual Philosopheme from the “Phaedo”

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 860-887

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-860-887

Keywords. “Phaedo”, “real/true Earth”, axiology, smooth, transparent, color, sphere, dodecahedron, soul, Parmenides, Heraclitus, Early Pythagoreans.

Abstract. The article is devoted to the identification and description of a speculative innovation that was clearly formed in Plato, which we designate as “the axiology of the smooth and the rugged.” According to this speculative innovation, smoothness is seen as a sign of perfection — as understood by Plato and the philosophers who influenced him — and the opposite characteristics of smoothness, such as ruggedness or roughness, as the absence of this perfection. The “axiology of the smooth and the rugged” is first explicitly stated in the passage about the “true Earth” from the “Phaedo”, as a part of Socrates’ visualization of the afterworld awaiting philosophizing souls after death (Pl. Phaed. 110a–e). The fantastic landscape from the “Phaedo” contains descriptions of smooth, transparent and beautifully colored stones and mountains, as well as a description of the Earth as a “sphere of twelve pentagons” (dodecahedron), equally beautifully coloured. The article undertakes an analysis of all of the listed visual signs of perfection, with an emphasis on their connection with smoothness. Despite the fact that highlighting the special status of smoothness is Plato’s innovation, we present it as part of a more ancient speculative field, which include (i) the special status of the “perfectly rounded Sphere” in Parmenides, (ii) Heraclitean ontologization of precious materials (gold) and (iii) early Pythagorean ideas related to the special status of the dodecahedron. A distinction is made between this field and the ideas of Empedocles and Democritus that do not belong to it. All visual elements of the “true Earth” are presented as visual philosophy and their interpretation as “metaphors” is criticized. At the end, an outline is made of possible applications of the “axiology of smooth and rugged” in the interpretation of various phenomena in the history of philosophy and visual culture. Although there are countless interpretations of the “Phaedo”, analyzes of the visual component of the myth of the afterlife are very rare, and among them there is not a single one that draws attention to the importance of smoothness. Accordingly, our analysis is being done for the first time.

Лечич Никола Добривоевич

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

(Москва), nlecic@hse.ru

Аксиология гладкого и корявого: интерпретация визуальной философии из «Федона»

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 860-887

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-860-887

Ключевые слова. «Федон», «истинная Земля», аксиология, гладкое, прозрачное, цвет, сфера, додекаэдр, душа, Парменид, Гераклит, ранние пифагорейцы. Аннотация. Статья посвящена идентификации и описанию мыслительного нововведения, отчетливо сформировавшегося у Платона, обозначаемого нами как «аксиология гладкого и корявого». Согласно этому мыслительному нововведению, гладкость видится как признак совершенства — в том виде, как его понимают Платон и философы, повлиявшие на него, — а характеристики, противоположные гладкости, такие как корявость или шершавость, как отсутствие этого совершенства. «Аксиология гладкого и корявого» впервые прямо изложена в пассаже об «истинной Земле» из диалога «Федон» в качестве предложенной Сократом визуализации загробного мира, ожидающего философствующих душ после смерти (Pl. Phaed. 110a–e). Фантастический ландшафт из «Федона» содержит описание гладких, прозрачных и красивого цвета камней и гор, а также описание Земли как «шара из двенадцати пятиугольников» (додекаэдра), таких же красивых цветов. В статье предпринят анализ всех перечисленных визуальных признаков совершенства с акцентом на связи с гладкостью. Несмотря на то, что выделение особого статуса гладкости — нововведение Платона, мы представляем его как часть более древнего мыслительного поля, которому принадлежат (i) особый статус «совершенно круглого Шара» у Парменида, (ii) гераклитовская онтологизация драгоценных материалов (золота) и (iii) раннепифагорейские идеи, связанные с особым статусом додекаэдра. Делается разграничение этого поля от не принадлежащих ему идей Эмпедокла и Демокрита. Все визуальные элементы «истинной Земли» представляются как визуальная философия и критикуется их интерпретация как «метафор». В конце статьи дается очерк возможных применений «аксиологии гладкого и корявого» в интерпретации разных феноменов истории философии и визуальной культуры. Несмотря на то, что интерпретаций «Федона» есть необозримое количество, анализы визуальной составляющей мифа о загробной жизни очень редкие и между ними нет ни одного, который бы обратил внимание на важность гладкости. Следовательно, предпринятый нами анализ делается впервые.

Ilya Guryanov

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

(Moscow), Russian State University for the Humanities (Moscow), ilgur@yandex.ru

Paracelsus' theories of 'plague' epidemics: current state of research

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 888-925

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-888-925

Keywords: plague, epidemics, Paracelsus, pseudo-Paracelsus, *ens astralis*, poison.

Abstract. The positivist-oriented historiography of medical history based on the idea of “progress” has bequeathed us with a legacy of perceiving Paracelsus as a great reformer of sixteenth-century medical theory and practice, heralding modern “science”. This model has been subjected to scathing critique by the intellectual history of medicine. Relying on historical and philological methods, this approach have illuminated the semantic gaps between “Paracelsianism” and Paracelsus' own doctrines. In consonance with intellectual history of medicine, recent years have witnessed a trend towards a more pronounced distinction between the theories of “plague” epidemics from Paracelsus' treatises and pseudo-Paracelsian works. Researchers identify three principal difficulties in reconstructing Paracelsus' medical theories: his obscure style, the “inconsistency” of ideas across treatises, and the “vagueness” of conceptual foundations. The article elucidates these problems by reconstructing key elements of the “plague” theory in *Volumen medicinae Paramirum*, partially resolving them through philosophical hermeneutics. Paracelsus uses the “plague” example to expose the ignorance of medical authorities like Galen and Avicenna, while appropriating and redefining conventional medical concepts, particularly “plague” and its “causes.” His alternative theory links epidemics and diseases to five entities (*entia*), conceptualised within paraconsistent logic and his microcosm-macrocosm doctrine. Particular attention is paid to the concept of astral essence (*ens astralis*). The appendix presents a commented Russian translation of several sections of the treatise.

Гурьянов Илья Геннадьевич

ИОН РАНХиГС (Москва), РГГУ (Москва)

ilgur@yandex.ru

Теории эпидемий «чумы» Парацельса: современное состояние исследований

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 888-925

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-888-925

Ключевые слова: чума, эпидемии, Парацельс, псевдо-Парацельс, *ens astralis*, яд.

Аннотация. Позитивистски ориентированная «прогрессистская» историография истории медицины оставила нам в наследство представление о Парацельсе как об одном из великих реформаторов медицинской теории и практики XVI в. — провозвестника современной «науки». Эта модель была подвергнута сокрушительной критике со стороны группы подходов, которые можно назвать интеллектуальной историей медицины. Опираясь на историко-филологические методы работы с текстами и контекстами, ей удалось показать, смысловые лакуны между «парацельсизмом» и собственными учениями швейцарского врача и философа. В русле этих подходов в последние годы наметилась тенденция к более четкому размежеванию теорий эпидемий «чумы» из трактатов Парацельса и псевдо-Парацельсовых произ-

ведений. Исследователи указывают на три основные сложности при работе по реконструкции медицинских теорий швейцарца: первая — это его стиль, в котором четкие формулировки и определения чередуются с «непонятными» отсылками, вторая — «непоследовательность» идей и учений, изложенных в разных трактатах, и третья — «неясность» концептуальных оснований его суждений. В статье эти проблемы проиллюстрированы на примере реконструкции некоторых ключевых элементов теории эпидемий «чумы» в трактате «*Volumen medicinae Paramirum*» и частично решены методами философской герменевтики. В данном произведении, как и во многих других, Парацельс использует пример «чумы», чтобы разоблачить невежество всех медицинских авторитетов, в частности Галена, Авиценны и их последователей. Однако при этом швейцарец на систематических философских основаниях апроприирует и переопределяет многие конвенциональные медицинские понятия, в частности понятия «чумы» и ее «причин». Суть его альтернативной теории в том, чтобы связать и эпидемии, и все другие болезни с пятью сущностями (*entia*). Концептуализация «астральной сущности» производится Парацельсом в русле параконсистентной логики с опорой на его учение об отношениях микро- и макрокосма. В приложении дается комментированный перевод нескольких разделов трактата.

Daniil Dorofeev

Saint Petersburg Mining University

dorofeev61@mail.ru

Waldhauer and Ermitage's Ancient Philosophers

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 926-959

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-926-959

Keywords: iconography of ancient philosophers, aesthetics of the image, Hermitage,

Waldhauer O.F., ancient portrait, Socrates, Demosthenes, Cleanthes.

Abstract The article continues the author's research on the iconography of ancient philosophers. This time attention is drawn to the ancient philosophers of the main museum of Russia, the Hermitage. The author carefully and in detail talks about how his antique collection was formed during the 18th-19th centuries, dwelling on interesting and important pages in the history of the reception of ancient culture and art in Russia (especially highlighting in this regard the purchase of the collection of the Marquis Campana in 1861). Of central importance in this story is the personality of *Oscar Ferdinandovich Waldhauer* (1883-1935), one of the most important figures in Russian study of ancient art and museology throughout history, who largely determined the high level of presentation and research of the Hermitage's ancient collection. The author believes that this personality is still underestimated and seeks to emphasize his great role in the domestic and European study of ancient art, especially sculpture, in particular, portrait images of ancient philosophers. In the article, through reference to the key works of O.F. Waldhauer reveals the peculiarities of his understanding of the ancient portrait. The author explores in more detail the history, formation of the image, iconography, problems of attribution,

stylistic features, analogues of the busts of *Socrates and Demosthenes*, together with the *headless statues of an unknown philosopher and a seated philosopher* that did not belong to them, but were artificially connected at the beginning of the 19th century (the separation of which was carried out just Waldhauer); *statues of a seated philosopher*; and a *bust of a Stoic philosopher, possibly Cleanthes*.

Дорофеев Даниил Юрьевич

Санкт-Петербургский горный университет императрицы Екатерины II  
dorofeev61@mail.ru

Вальдгауер и античные философы Эрмитажа

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 18.2 (2024) 926-959

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-926-959

Ключевые слова: иконография античных философов, Эрмитаж, Вальдгауер О.Ф., античный портрет, Сократ, Демосфен, Клеанф, атрибуция памятников.

Аннотация. Статья продолжает исследования автора по иконографии античных философов. В этот раз внимание обращено на античных философов главного музея России Эрмитажа. Автор внимательно и подробно рассказывает о том, как на протяжении XVIII-XIX веков формировалась его античная коллекция, останавливаясь на интересных и важных страницах истории рецепции античной культуры и искусства в России (особо выделяя в этой связи покупку коллекции маркиза Кампаны в 1861 г.). Центральное значение в этой истории имеет личность *Оскара Фердинандовича Вальдгауера* (1883-1935), одной из самых важных фигур в российском антиковедении и музееведении за всю историю, который во многом определил высокий уровень презентации и исследования античной коллекции Эрмитажа. Дорофеев Д.Ю. считает, что эта личность до сих пор недооценена по достоинству и стремится подчеркнуть ее большую роль в отечественном и европейском изучении античного искусства, прежде всего скульптуры, в частности, портретных образов античных философов. В статье через обращение к ключевым работам О.Ф. Вальдгауера раскрываются особенности его понимания античного портрета. Автор наиболее подробно исследует историю, формирование образа, иконографию, проблемы атрибуции, стилистические особенности, аналоги бюстов Сократа и Демосфена, вместе с не принадлежащими им, но искусственно соединенными в начале XIX века безголовыми статуями неизвестного философа и сидящего философа (разъединение которых было осуществлено как раз Вальдгауером); статуи сидящего философа; и бюста философа-стойка, возможно, Клеанфа.

Eugene Afonasin

Saint Petersburg State University

Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia)

afonasin@gmail.com

Hermeticism and Kabbalah. On the historical connection between Hermetic and Jewish mysticism

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 960-979

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-960-979

Keywords: Jewish mystical philosophy, Kabbalah, Hermeticism, Italian Renaissance, Pico della Mirandola.

Abstract. Hermes of Pico della Mirandola has nothing in common with the hero of the treatise *Asclepius* and the texts of the Hermetic Corpus. Pico's gaze is directed deep into the medieval Jewish and, eventually, Arabic tradition. More precisely, through the cabbalistic works, for the first time available to the bright representative of the Italian Renaissance, there came to life the fruits of another Renaissance, the Spanish Renaissance of Alfonso X de Castilla (1252–1284), while through the “Sabian” magic Hermeticism became an integral part of Jewish mystical philosophy. According to modern studies, by this time we can speak of the beginning of the synthesis of Kabbalah and Hermeticism in mystical Jewish philosophy (Idel 2003, 395 sq.). So one can now qualify Frances Yates's (1964) famous statement that only by the efforts of Pico della Mirandola that Hermeticism was “supplemented” by Kabbalah. To what extent than one can argue that the connection between Hermeticism and Kabbalah is not accidental, but prepared by contacts between Jewish philosophy and Hermeticism at the earliest stages of their formation, perhaps as early as the Hellenistic period? Such a connection is assumed by many authors, since, from the point of view of the internal criterion, we cannot be sure that all the textual inconsistencies in the treatises of the Hermetic corpus are necessarily later interpolations, much less the interventions of the later and practically oriented astrologer, as Ch. Wildberg (2013) believes, because there is nothing in them that could not have been written by a philosopher of the Hellenistic or Roman period. It is nevertheless clear that, originally being a mystical anthropological doctrine, Hermeticism steadily moved in an astrological direction, which made it attractive to the most diverse authors from antiquity to modern times, and one of the most enigmatic and colorful philosophers of the Italian Renaissance, Giovanni Pico della Mirandola, thought himself to be their successor.

Афонасин Евгений Васильевич

Санкт-Петербургский государственный университет

Балтийский федеральный университет им. И. Канта

afonasin@gmail.com

Герметизм и кабала. Об исторической связи герметического и иудейского мистицизма

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 960-979

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-960-979

Ключевые слова: Еврейская мистическая философия, кабала, герметизм, Итальянское Возрождение, Пико делла Мирандола.

Аннотация. Гермес Пико делла Мирандола не имеет ничего общего с героем трактата «Асклепий» и только что переведенных Фичино на латынь текстов Герметиче-

ского корпуса. Взгляд Пико устремлен вглубь средневековой еврейской и, в конечном итоге, арабской традиции. Точнее, в доступных яркому представителю итальянского Возрождения переводах с древнееврейского оживают плоды другого «Ренессанса» – испанского, времен Альфонсо X де Кастилья (1252–1284), ведь через «сабианскую» магию герметика тогда же стала интегральной частью иудейской мистической философии. Согласно современным исследованиям, к этому времени можно говорить о начале синтеза каббалы и герметизма в мистической иудейской философии (Idel 2003, 395 sq). Так что в настоящее время можно, по-видимому, квалифицировать известное положение Фрэнсис Йейтс (Yates 1964) о том, что лишь трудами Пико делла Мирандолы герметизм был «дополнен» каббалой. В какой, в таком случае, мере можно утверждать, что связь герметизма и каббалы не случайна, но подготовлена контактами между иудейской философией и герметикой на самых ранних этапах их формирования, возможно, еще в эллинистический период? Такая связь предполагается многими авторами, ведь, с точки зрения внутреннего критерия, мы не можем быть уверены в том, что все текстуальные нестыковки в трактатах *Герметического корпуса* обязательно позднейшие интерполяции, и тем более предполагать, что они непременно принадлежат «позднейшему», как пишет Ch. Wildberg (2013) практически ориентированному астрологу, так как в них нет ничего такого, чего не мог бы написать философ эллинистического или римского периода. Так что, изначально будучи мистериальным антропологическим учением, герметика неуклонно двигалась в астрологическом направлении, что сделало ее привлекательной для самых разнообразных авторов от античности до нового времени. Именно их наследником мыслил себя один из наиболее загадочных и ярких философов итальянского возрождения Джованни Пико делла Мирандола.

Dmitri Panchenko

St Petersburg University

Higher School of Economics (St Petersburg)

dmpanchenko@yahoo.com

Cleomedes and Wang Chong on the Size of the Earth

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 980-995

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-980-995

Keywords: Cleomedes, Wang Chong, ancient astronomy, measurement of the Earth, inter-cultural contacts, Greek comedy, Aristophanes.

Abstract. In the works of Wang Chong and Cleomedes there are coinciding numerical parameters related to the determination of the size of the Earth. In Wang Chong, the numerical data appear partly arbitrary, partly insufficiently substantiated. In the corresponding passage of Cleomedes, the argument pretends to be scientific, but in fact turns out to be internally contradictory and almost illogical. Painstaking reconstruction of the reasonable core in Cleomedes' account reveals that the numerical parameters given by him go back to a certain early system of Greek astronomy. This system assumed a flat

Earth, the movement of the luminaries only above the Earth, the principle of the limited spread of sunlight; it employed the measurement of distances along the meridian based on the proportional change in the length of the shadow and the use of the archaic *stadium* of 100 single steps. It is about the system of Anaximenes and his followers. In Chinese material, this system is known as the *gai tian*, and I repeatedly argued its Greek origin. Wang Chong is also an adherent of the *gai tian*. All this makes it very likely – but still not proven – that the numerical parameters presented by Wang Chong came to him ultimately from Greek sources.

Панченко Дмитрий Вадимович  
Санкт-Петербургский Государственный университет  
НИУ «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург)  
dmpranchenko@yahoo.com

Клеомед и Ван Чун о размерах Земли

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 980-995

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-980-995

Ключевые слова: Клеомед, Ван Чун, древняя астрономия, измерение Земли, межкультурные связи, греческая комедия, Аристофан

Аннотация. В сочинениях Ван Чуна и Клеомеда приводятся совпадающие числовые параметры, относящиеся к определению размеров Земли. У Ван Чуна числовые данные предстают частью произвольными, частью недостаточно обоснованными. В соответствующем пассаже Клеомеда рассуждение выглядит научным, но на деле оказывается внутренне противоречивым и в целом нелепым. В результате кропотливого восстановления разумного ядра в сообщении Клеомеда можно прийти к выводу, что приведенные им числовые параметры относительно размеров Земли восходят к определенной ранней системе греческой астрономии с ее плоской Землей, движением светил лишь над Землей, принципом ограниченности распространения солнечного света, измерением расстояний вдоль меридиана на основе пропорционального изменения длины тени и употреблением архаического стадия в 100 одинарных шагов. Речь идет о системе Анаксимена и его последователей. На китайском материале эта система известна как Гай тянь, и в моих работах была систематически обоснована гипотеза о ее греческом происхождении. Приверженцем Гай тянь является и Ван Чун. Все это делает весьма вероятным, – но все же не доказанным, – что представленные у Ван Чуна числовые параметры пришли к нему в конечном счете из греческих источников.

Timur Shchukin

The Sociological Institute of the RAS – Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg)  
tim\_ibif@mail.ru

The Images of Eros: Love and Communion with God in the Writings of Michael Psellos and Symeon the New Theologian

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 996-1010

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-996-1010

Keywords: Michael Psellos, Symeon the New Theologian, love, communion with God, epistemology, deification, exegesis.

Abstract. The paper deals with the theme of love and communion with God in the writings of Michael Psellos and Symeon the New Theologian. In the first case, the material for analysis was the poetical interpretation by Michael Psellus on the Song of Songs. In the Christian tradition, the text is interpreted as a story about the mystical union of God and the soul. In the second case, the I Catechetical Discourse is analyzed, containing a detailed teaching about love as divine energy. It is concluded that Michael Psellos understands love for God and, accordingly, union with Him in a mystical marriage as a moral imitation of the human soul to God, who is genuine love and who is in the proper sense unknowable. Symeon the New Theologian, on the contrary, interprets love as something that belongs to God, but embraces both the divine and the created spheres, due to which it is possible not only to imitate an intelligent creature to the Creator, but to perceive His contemplation and ultimately union with Christ as the bodily embodiment of divine love. The difference in the ecclesiological views of the two thinkers is especially emphasized: if Michael Psellos understands the Church as a union of those who imitate Christ, then Symeon the New Theologian as a community of those who visibly see Christ and strive to unite with Him.

Щукин Тимур Аркадьевич

Социологический институт РАН — филиал ФНИСЦ РАН (Санкт-Петербург)

tim\_ibif@mail.ru

Лики эроса: любовь и богообщение в понимании Михаила Пселла и Симеона Нового Богослова

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 996-1010

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-996-1010

Ключевые слова: Михаил Пселл, Симеон Новый Богослов, любовь, богообщение, гносеология, обожение, экзегеза.

Аннотация: В статье рассматривается тема любви и богообщения в трудах Михаила Пселла и Симеона Нового Богослова. В первом случае материалом для анализа послужило поэтическое толкование Михаила Пселла на библейскую книгу «Песнь Песней». В христианской традиции данный текст обычно интерпретируется как рассказ о мистическом единении Бога и человеческой души. Во втором случае анализируется Первое огласительное слово Симеона Нового Богослова, содержащее подробное учение о любви как божественной деятельности. Делается вывод, что Михаил Пселл понимает любовь к Богу и, соответственно, союз с Ним в мистическом браке как нравственное подражание человеческой души Богу, который есть подлинная любовь и который в собственном смысле непознаваем. Симеон Новый

Богослов, напротив, трактует любовь как нечто принадлежащее Богу, но охватывающее как божественную, так и тварную сферы, благодаря чему возможно не только подражание разумного существа Творцу, но и непосредственное Его созерцание и, в конечном счете, соединение со Христом как телесным воплощением божественной любви. Особенно подчеркивается разница в еклезиологических взглядах двух мыслителей: если Михаил Пселл понимает Церковь как объединение тех, кто подражает Христу, то Симеон Новый Богослов – как сообщество тех, кто ощутительно видит Христа и стремится соединиться с Ним.

Konstantin Shevtsov

St. Petersburg University of the Ministry of Emergency Situations of Russia

shvkst@list.ru

Analogy, dialectics, myth and catastrophe in Plato

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 1011-1027

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-1011-1027

Keywords: Plato, dialectics, myth, catastrophe, transition, dimension of space, figure of the philosopher.

Abstract. Plato defines dialectics as a transition from many to one and from one to many, as well as an ascent from limited premises to a non-presupposed beginning. The problem is posed by the fact that the transition that Plato talks about is essentially a transition from the corporeal to the incorporeal and from the human to the divine. This means that we cannot have a simple method of this transition and we have to look for help in other approaches that Plato also uses. In the article, we take as the subject of analysis Plato's way of using analogy and myth. In a number of Plato's dialogues (*Republic*, *Phaedrus*), one can see an appeal to the analogy of cognition with the transition from a flat to a three-dimensional space. Mythological narratives about the catastrophe that happened to the cosmos in the past (*Politician*, *Timaeus*) allow us to assume the interaction of the cosmos with the divine space, which has a different dimension than a three-dimensional body. The image of a three-dimensional body on a plane inevitably carries a lot of contradictions that are removed in three-dimensional space, and also exactly the contradictions of the corporeal cosmos can be removed in the surrounding body of the hyperourania region, which can only be seen by the disembodied gaze of the mind. Thus, analogy and myth are not separated from dialectics, but, on the contrary, are invoked by it as a necessary complement that gives support to the mind for the transition from human knowledge to pure knowledge of things in themselves. This knowledge changes the thinker himself; the article shows how the figures of thinkers in Plato's dialogues change depending on whether he acts as a researcher or someone who has already acquired higher knowledge.

Шевцов Константин Павлович

Санкт-Петербургский университет ГПС МЧС России

shvkst@list.ru

Аналогия, диалектика, миф и катастрофа у Платона

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 1011-1027

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-1011-1027

Ключевые слова: Платон, диалектика, миф, катастрофа, переход, размерность пространства, фигура философа.

Аннотация. Платон определяет диалектику как переход от многого к одному и от одного к многому, а также как восхождение от ограниченных предпосылок к беспредпосылочному началу. Проблему задает тот факт, что переход, о котором говорит Платон, является по сути переходом от телесного к бестелесному и от человеческого к божественному. Это значит, что мы не можем обладать простым методом этого перехода и нам остается искать помощь в других подходах, которые также использует Платон. В статье мы берем в качестве предмета анализа способ использования Платоном аналогии и мифа. В ряде диалогов Платона («Государство», «Федр») можно видеть обращение к аналогии познания с переходом от плоского к трехмерному пространству. Мифологические повествования о катастрофе, случившейся в прошлом с космосом («Политик», «Тимей»), позволяют предполагать взаимодействие космоса с божественным пространством, обладающим иной размерностью, чем объемное тело. Образ объемного тела на плоскости неизбежно несет в себе множество противоречий, которые снимаются в трехмерном пространстве, и также точно противоречия телесного космоса могут быть сняты в объемлющем его теле занебесной области, которая может быть увидена только бестелесным взглядом ума. Таким образом, аналогия и миф не отделены от диалектики, а, наоборот, призываются ею в качестве необходимого дополнения, которое дает опору уму для перехода от рассудочного знания к чистому знанию вещей самих по себе. Это знание изменяет и самого мыслящего; в статье показано, как меняется фигура мыслителя у Платона в зависимости от того, выступает он в роли исследователя или того, кто уже обрел высшее знание.

Georgy Morgunov

Novosibirsk State Technical University (Russia)

coliseygm@mail.ru

Dialogue *Theages* and the aporias of education

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 1028-1045

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-1028-1045

Keywords: education, Plato, daimonion, synousia, aporia, dialogue.

Abstract. The article examines Plato's dialogue *Theages*. By meticulously preserving the dialogue, the author concludes that various perplexities found in other Plato dialogues, such as the *Symposium* and *Theaetetus*, can be unraveled. The interconnection between them becomes apparent in the shared interpretation of concepts like daimonion in the *Theages*, Eros in the *Symposium*, and the nameless god in the *Theaetetus*. This deity influences Socrates' approach to wisdom, suggesting that the pursuit of philosophy is the art

of love. Synousia, defining Socrates' relationship with his students and encompassing, among other things, erotic practices, is crucial for such training. The author proposes that a careful examination of the *Symposium* and *Theaetetus* can elucidate the enigmatic fragments in the *Theages*, thereby acknowledging the educational and disciplinary system of antiquity reflected in these dialogues.

Моргунов Георгий Вадимович  
Новосибирский государственный технический университет  
coliseygm@mail.ru

Диалог «Феаг» и апории образования

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 1028-1045

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-1028-1045

Ключевые слова: образование, Платон, даймоний, синусия, апория.

Аннотация. Статья посвящена анализу диалога Платона «Теаги». Детальное рассмотрение диалога приводит нас к выводу, что существует глубокая связь между «Теагом» и другими диалогами Платона, такими как «Пир» и «Теэтет». Особенно это касается учения о божественном: автор полагает тождество даймониона (в «Теаге»), Эроса (в «Пире») и безымянного Бога (в «Теэтете»). Это Бог влияет на подход Сократа к мудрости, предполагая, что занятия философией следует рассматривать как искусство любви. Синусия, определяющая отношения Сократа со своими учениками и охватывающая, среди прочего, гомоэротические практики, имеет решающее значение для такого обучения. Автор предполагает, что внимательное рассмотрение «Пира» и «Теэтета» может пролить свет на загадочные фрагменты «Теага», тем самым признавая образовательную и дисциплинарную систему античности, отраженную в этих диалогах.

Timothy Myakin  
Novosibirsk State University  
miackin.timof@yandex.ru

Sapphic “on richly-worked throne Aphrodite” (once again about the epithet  
ποικιλόθρονος in Sappho)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 1046-1058

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-1046-1058

Keywords: the epithet ποικιλόθρονος in Sappho' poetry, Sapphic's religious community religion of archaic Lesbos, cult of the goddess Cybele in archaic Mytilene.

Abstract. This article about epithet ποικιλόθρονος exposes some new arguments in the light of the latest archaeological data, which support the latest views on the female circle of Sappho as a religious community confirmed historically. This epithet can be best understood if it is correlated with the figurines from the Temple of the Mother, whose temple in the era of Sappho was the main cult center of Mytilene (7th–6th centuries BC, cf.

Rungu 2013, 138). The first part of this epithet (*ποικιλό-*), therefore, most likely refers to the lion figure that lies on the lap of this goddess. Cf. Bolling 1958.

Мякин Тимофей Геннадьевич

Новосибирский государственный университет

miackin.timof@yandex.ru

Сапфическая «пёстротронная Афродита»

(ещё раз об эпитете *ποικιλόθρονος* у Саффо)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 1046-1058

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-1046-1058

Ключевые слова: эпитет *ποικιλόθρονος* (пёстротронная), поэзия Саффо, культ богини Кибелы в архаической Митилене, религия архаического Лесбоса.

Аннотация. Уточняется значение эпитета *ποικιλόθρονος* (пёстротронная) у Саффо в свете новейших археологических данных. Эпитет соотносится с фигурками из Храма Матери, который в эпоху Саффо был единственным храмом женского божества, главным культовым центром Митилены (VII–VI вв. до н. э., ср. Rungu 2013, 138). Первая часть этого эпитета (*ποικιλό-*), следовательно, скорее всего, относится к фигуре льва, лежащей на коленях этой богини. См. Bolling 1958.

Oksana Egorova

oksana12egorova@gmail.com

Aristotle on the pages of Russian scientific periodicals (19th – early 20th centuries)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 1059-1082

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-1059-1082

Keywords: Aristotle, classics in Russia, Russian philosophy, university journals, specialized journals.

Abstracts. In the article, using the example of thematic publications contained in large specialized and university journals published in Russia in the second half of the 19th – early 20th centuries, the reception of Aristotle's heritage is studied. It is shown that during the period from 1843 to 1915 no less than 94 scientific works related to Aristotle were published. Among them are articles (series of articles), book reviews, translations of Aristotle's treatises into Russian, and scientific presentations. Moreover, most of the publications date from the 1890s, and thematically, the largest number of works relate to "Athenian Constitution" and Aristotle's "Politics". The article is devoted to the analysis of these thematic publications. A "Bibliographic List" of works related to Aristotle is published in the appendix to the article.

Егорова Оксана Сергеевна

Институт философии и права СО РАН

oksana12egorova@gmail.com

Аристотель на страницах российской научной периодики (XIX – начало XX вв.)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 1059-1082

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-1059-1082

Ключевые слова: Аристотель, антиковедение, русская философия, университетские журналы, научная периодика.

Аннотация. В статье на примере тематических публикаций, содержащихся в крупных специализированных и университетских журналах, выходявших в России во второй половине XIX – начале XX вв., изучена рецепция наследия Аристотеля. Показано, что в период с 1843 по 1915 было опубликовано не менее 94 научных работ, имеющих отношение к Аристотелю. Среди них – статьи (серии статей), рецензии и обзоры книг, переводы трактатов Аристотеля на русский язык, научные доклады. При этом большая часть публикаций приходится на 1890-е гг., а тематически наибольшее число работ относится к «Афинской политике» и «Политике» Аристотеля. Анализу данных тематических публикаций и посвящена статья. В качестве приложения опубликован «Библиографический перечень» работ об Аристотеле.

Andrey Schetnikov

a.schetnikov@gmail.com

Geometric patterns of the palace of Termez rulers

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 1083-1104

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-1083-1104

Keywords: Architectural ornament, Islamic geometric patterns, girih.

Abstract. Archaeological expedition of Moscow Museum of Oriental Cultures, which worked in the 1930s at the site of Old Termez, excavated the ruins of a building identified as the Palace of Termez rulers. The interior of this building was decorated with stucco slabs contained various geometric patterns, together giving a rich collection of geometric design of the pre-Mongol era. This article classifies and analyzes the entire set of these patterns, numbering about three dozen. They are compared with geometric patterns of the same era on other architectural monuments of Khorasan.

Щетников Андрей

ООО «Новая школа»

a.schetnikov@gmail.com

Исламские геометрические орнаменты, их история и способы построения

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 18.2 (2024) 1083-1104

DOI: 10.25205/1995-4328-2024-18-2-1083-1104

Ключевые слова: Архитектурный орнамент, исламские геометрические узоры, гирих.

Аннотация. Археологическая экспедиция Московского музея восточных культур, работавшая в 30-е годы XX века на городище Старого Термеза, раскопала развалины здания, идентифицированного как Дворец правителей Термеза. Интерьер

этого здания был декорирован ганчевыми плитами с разнообразными геометрическими узорами, в совокупности представляющими собой богатейшую коллекцию геометрических орнаментов домонгольской эпохи. В настоящей статье производится классификация и анализ всей совокупности этих узоров, числом более трёх десятков. Они сопоставляются с геометрическими узорами этой же эпохи на других архитектурных памятниках Хорасана.

### ΣΧΟΛΗ (Schole)

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΟΓΙΟ ΚΑΙ ΚΛΑΣΣΙΚΗ ΤΡΑΔΙΤΙΑ

2024. Том 18. Выпуск 2

Научное редактирование Е. В. Афонасина

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2024. 610 с.

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

Очередной выпуск журнала включает в себя серию статей, посвященных различным аспектам античной философии, от досократики до позднеантичной метафизики. Статьи дополняются переводами древних авторов, рецензиями и библиографическими обзорами.

Журнал индексируется The Philosopher's Index, Scopus, WoS (ESCI), DOAJ, ERIH, РИНЦ и доступен в электронном виде на собственной странице ([classics.nsu.ru/schole/](http://classics.nsu.ru/schole/) и [schole.ru](http://schole.ru)), а также в составе следующих электронных библиотек: [www.elibrary.ru](http://www.elibrary.ru) (Научная электронная библиотека) и [www.ceeol.com](http://www.ceeol.com) (Central and Eastern European Online Library).

### ΣΧΟΛΗ (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2024. Volume 18. Issue 2

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: Novosibirsk State University Press, 2024. 610 p.

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

The issue of the journal contains contributions, dedicated to ancient philosophy from the Presocratic period to Late Antiquity. The research articles are supplemented with new Russian translations of ancient authors, bibliographies, reviews and annotations.

The journal is abstracted / indexed in The Philosopher's Index, Scopus, WoS (ESCI), DOAJ, ERIH and available on-line at the following addresses: [schole.ru](http://schole.ru) and [classics.nsu.ru/schole/](http://classics.nsu.ru/schole/) (journal's home pages) and [www.ceeol.com](http://www.ceeol.com) (Central and Eastern European Online Library).

Журнал зарегистрирован в *Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций*  
(свидетельство Эл № ФС77-38314 от 11.12.2009)

*Компьютерная верстка и корректура* Е. В. Афонасина

Гарнитура Brill (used with permission)

Подписано в печать 10.07.2024

Формат 70 x 108 1/16. Уч.-изд. л. 35,5

Редакционно-издательский центр НГУ,

630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2