
ΣΧΟΛΗ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙΑ

Τομ 19

Βυπυσκ 1

2025

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΕΝΤΙΚΟΒΕΔΕΝΕ И ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙΤΙΩΝ

Γλawnый редактор

Ε. Β. Αφονασίν (Новосибирск–Калининград)

Редакционная коллегия

Α. С. Αφονασίνα (Калининград), И. В. Берестов (Новосибирск),
Π. Α. Βυτακoв (Новосибирск), М. Н. Вольф, *зам. главного редактора* (Новосибирск),
Джон Диллон (Дублин), М. В. Егорочкин (Москва), С. В. Месяц (Москва),
Доминик О'Мара (Фрибург), М. С. Петрова (Москва), Теун Тилеман (Утрехт),
Α. И. Щетников (Новосибирск)

Редакционный совет

С. С. Аванесов (Великий Новгород), Люк Бриссон (Париж), Леван Гигинейшвили
(Тбилиси), В. П. Горан (Новосибирск), В. С. Диев (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

Рецензии и библиографические обзоры: afonasina@gmail.com

Адреса в сети Интернет: schole.ru; classics.nsu.ru/schole/

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

© Центр изучения древней философии
и классической традиции, 2007–2025

ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 19

ISSUE 1

2025

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

Editor-in-Chief

Eugene V. Afonasin (Novosibirsk–Kaliningrad)

Editorial Board

Anna S. Afonasina (Kaliningrad), 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, *deputy editor-in-chief* (Novosibirsk)

Advisory Committee

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

Established at

Novosibirsk State University

The journal is published twice a year since March 2007

The address for correspondence

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

E-mail addresses:

Articles and translations: afonasin@gmail.com

Reviews and bibliography: afonasina@gmail.com

On-line versions: schole.ru; classics.nsu.ru/schole/

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

© The Center for Ancient Philosophy and
the Classical Tradition, 2007–2025

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

СТАТЬИ / ARTICLES

- Platonism and the Natural World: How far do Plato or later Platonists appreciate the Beauties of Nature? 8
JOHN DILLON
- Sospitator quidem ille et genitor est omnium*. The Idea of a Transcendent God, Creator and Saviour of the Universe in the Writings of Apuleius of Madauros. Apuleius' Philosophy of God 19
KAZIMIERZ PAWŁOWSKI
- Federico Fellini and Homer: Parallels and intersections 41
ALEXANDER SINITSYN
- Modus Tollendo Tollens with obligation conditionals: Towards a deontic inheritance logic respecting the Stoic criterion 77
MIGUEL LÓPEZ-ASTORGA
- Uniting or Separating: The Role of Religious Rituals in Shaping Christian Groups' Bonding in the 2nd and 3rd century CE 95
ANNA LUNEVA
- What is tragic about the Pre-Platonic philosophers? On Nietzsche's *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* 115
PAULO ALEXANDRE LIMA
- Plut. Gai. Gracch. and Dionys. Hal. AR. VIII: a new light on the grain dole and the participation of *socii* in *lex agraria sempronia*, the issue revisited 170
VYACHESLAV TELMINOV
- On the meaning of the term *symbol* in the writings of Plutarch of Chaeronea 185
DMITRY KURDYBAYLO
- Плиний Младший, речь Диотимы и типы литературного бессмертия 205
И. Д. КОЛЕСНИКОВ
- Боги как части души: цитата из «Герметического корпуса» в трактовке Иоанна Итала «О тройственном существовании» (Qu. 68) 221
Т. А. ЩУКИН

Репрезентация еврейской идентичности в диалоге Клеарха из Сол <i>О сне</i> Р. Б. ГАЛАНИН	235
Формирование древнееврейской идентичности: к вопросу о религиозно-политической составляющей библейских обозначений «протоизраильтян» и израильтян И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ	262
Иудео-христианская эсхатология и позднеантичная мистериальная практика Е. В. АФОНАСИН	274
Предпосылки индивидуализма (статья четвертая) О. А. ДОНСКИХ	305
Размышления о сходствах языка мистерий и патристики М. Г. КОЖЕВНИКОВ	364
Мистериальные культы Восточной Азии М. В. ДУРОВА	382
Герменевтика Хайдеггера как «анти-платонизм»: истолкование «мифа о пещере» И. А. ПРОТОПОПОВА	395
О душе: платонизм множественности в контексте натурфилософии Марсилио Фичино Д. С. ШАЛАГИНОВ, И. Г. ГУРЬЯНОВ	417
Две паремииологические заметки о «делосском ныряльщике» М. В. ЕГОРочкин	454
ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS	
«О Стиксе» Порфирия Тирского (перевод и комментарии) А. В. ГАРАДЖА	468
РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY	
Стоики как наставники и воспитатели юношества в Российской империи (по материалам отечественной периодики конца XVIII–XIX вв.) Д. С. ПОПОВ	489

ПУБЛИКАЦИИ / PUBLICATIONS

Гомеровские формулы и цитаты и неоплатоническая терминология в эпиграммах А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи С. И. Радцигу и Т. В. Васильевой на древнегреческом и латинском языках Т. Г. ДАВЫДОВ	503
Glass intaglio with the portrait of Silenus from Galilee: stylistic analysis, provenience, dating, and meaning SVETLANA TARKHANOVA AND BENYAMIN ARUBAS	513
Intaglio with the portrait of Silenus from Galilee and the composition of the “inverted/summary faces” in the Greco-Roman period SVETLANA TARKHANOVA	533
Geometric patterns of the Konya Sultanate ANDREY SHCHETNIKOV	551
АННОТАЦИИ / ABSTRACTS	596

СТАТЬИ / ARTICLES

PLATONISM AND THE NATURAL WORLD: HOW FAR DO PLATO OR LATER PLATONISTS APPRECIATE THE BEAUTIES OF NATURE?

JOHN DILLON
Trinity College, Dublin
DILLONJ@tcd.ie

ABSTRACT. Does the philosopher Plato, despite his elevation to a supreme position in the intelligible world of the Beautiful itself, or the Idea of Beauty, really exhibit any appreciation of the beauties of nature, or Natural Beauty? The omission of any mention of the beauties of Nature in Diotima's ladder of ascent to the Beautiful Itself in the *Symposium* leads me to propose that Plato, in line with the sensibility of Greeks of the Classical period in general, does not possess what would later be termed an 'Arcadian' view of the beauties of the natural world; and even in the later Platonist tradition there is little evidence of such sensibility.

KEYWORDS: Platonic concept of beauty; beauties of Nature; 'Arcadian' view of natural beauty.

Does the philosopher Plato, despite his elevation to a supreme position in the intelligible world of the Beautiful itself, or the Idea of Beauty, really exhibit any appreciation of the beauties of nature, or Natural Beauty? I have long been provoked to ask this troublesome question by the observation that, in Diotima's Ladder of Ascent to the Beautiful, in *Symposium* 210c-d, she is made to portray the progress of the lover upwards from the appreciation of beautiful bodies not, as one might have expected, to the appreciation of the beauties of the natural world, but rather to those of 'institutions and laws' (*epitêdeumata kai nomoi*) – Nature does not get a look in at any stage of the Ascent.

Now one might argue that Diotima here is deliberately focusing on types and levels of beauty that are directly connected to human beings and their activities, and are the results of rational and orderly behaviour; but that will not quite do,

I think. The ultimate level, after all, the ‘great sea’ (*polu pelagos*) of Beauty, quite transcends human beauty and the beauties generated by human achievements, and the implication surely is that one’s ultimate vision is attained by working one’s way through all the levels of beauty that there are – the beauties of nature not being among them.

Be that as it may, reflection on this passage has led me to enquire whether, anywhere else in his work, Plato can be seen to permit any of his characters, from Socrates on down, to express admiration for the beauties of Nature; and that in turn has led me to explore the attitudes to Nature of later adherents of the Platonist tradition..

As regards Plato himself, a passage from the dialogues that might immediately spring to mind is the beginning of the *Phaedrus*, a portrayal of Socrates’ reactions on the only occasion that he is presented in the dialogues as straying out from his haunts in the city into the countryside. Socrates, we may note, is initially portrayed as agreeing with Phaedrus that a walk in the countryside is more ‘invigorating’ (*akopôteros*, 227a6) than perambulating around the city streets or arcades. This, however, is not commendation of the beauty of the countryside as such, but only of its relative freedom from dust and smog.

Things develop further, however. As the pair wander up the Ilissus, Socrates spots an ideal place to settle down and listen to the speech of Lysias:

“Upon my word, a delightful resting place (*kalê ge hê katagôgê*), with this tall, spreading plane, and a lovely (*pankalon*) shade from the high branches of the chaste-tree (*agnos*). Now that it’s in full flower, it will make the place ever so fragrant. And what a lovely (*khariestatê*) stream under the plane tree, and how cool it is to the feet! Judging by the statuettes and images, I should say it’s consecrated to Achelous and some of the nymphs. And then too, isn’t the freshness of the air most welcome and pleasant, and the shrill summery music of the cicada choir! And as crowning delight the grass, thick enough on a gentle slope to rest your head on most comfortably. In fact, my dear Phaedrus, you have been the perfect guide!” (230b2-c6, trans. Hackforth, slightly emended.)

This is certainly a ringing endorsement of this delightful corner of the Attic countryside, but if we consider it closely, we may note, I think, some limitations in the scope of Socrates’ praise of the beauties of Nature. What I think we may note, specifically, is that each of the features remarked on is being praised, not for its abstract or autonomous beauty, but rather for its *usefulness*, its contribution to Socrates’ comfort. The plane tree provides shade, as does the chaste-tree; the stream is cool to the feet; the air is invigorating; and, lastly, the grass provides an excellent support for the head. No feature is being praised for its *abstract* beauty.

Again, near the commencement of *The Laws* (Book I, 625b-c), when the Athenian Visitor proposes to Cleinias and Megillus a walk out of Cnossos up to the sanctuary of Zeus, no mention is made of the inspiring panorama that would be opened up to them by such a journey, but only, once again, of the pleasant shade that would be afforded by the marvellous tallness and gracefulness (*hypsê kai kallê thaumasia*) of the cypress trees along the route, and the opportunity for rest afforded by the meadows.

And that, I think, is the nearest we are going to get to an appreciation of Nature in the Platonic corpus. Socrates is happiest hanging about the Agora, or one or other of the gymnasia that adorn the city; Nature and the countryside make him uncomfortable.¹ However, this obliviousness to the beauties of Nature is not by any means an aesthetic defect peculiar to Plato, if the arguments of a number of distinguished scholars of Classical antiquity are to be credited.² The truth seems to be that Greeks of the Archaic or Classical ages were simply too close to Nature in their daily lives to develop any *aesthetic* appreciation of its charms.³ Even in a comparatively large city such as Athens, nearly every citizen had a close connection with the countryside, in the form of a country estate, or at least an allotment, which involved them in regular visits to a rural environment for practical purposes – including, of course, fairly regular warfare. Only, it would seem, in the Hellenistic era, when cities grew larger and inter-*polis* warfare largely ceased, did the possibility arise of, on the one hand, becoming sufficiently isolated from the countryside to begin to feel romantic about it, and, on the other, of being able to visit the countryside without having a strictly practical purpose, or incurring any degree of danger. Only in such circumstances, as T. G. Rosenmeyer and other authorities would

¹ At *Phdr.* 230d, he declares, “You must forgive me, dear friend! I’m a lover of learning (*philomathês*), and trees and open country won’t teach me anything.”

² I am indebted here in particular to the fine book of my former Berkeley colleague, T. G. Rosenmeyer, *The Green Cabinet* (1969), in which, with great learning, he explores the origins of the genre of pastoral poetry, and in the process connects it (adducing various earlier authorities) with the development of a new appreciation of the beauties of the countryside and rural life in the Greek consciousness. Noteworthy also is ch. 13 of Bruno Snell’s work, *The Discovery of the Mind* (1953), ‘Arcadia: The discovery of a spiritual heritage’—though he attributes the actual formulation of an ‘Arcadian’ attitude to Nature to Vergil (looking back to Theocritus).

³ It has been pointed out to me, by my old friend Prof. James Clauss, of the University of Washington in Seattle, that what is arguably the archetypal encomium of a natural feature in Greek literature, Homer’s description of the Garden of Alcinoüs in *Odyssey* 7. 112ff., in fact emphasises the *practical utility* of every aspect of the Garden, not its abstract beauty.

argue, can a 'bucolic' or 'Arcadian' sensibility arise, such as we do not find in the prose or poetry of Plato's time or before.

When, then, if at all, might we hope to see such a sensibility manifest itself in the Platonist tradition? We have, alas, no texts surviving from either the later Old Academy,⁴ nor yet of the New Academy, but a most interesting echo of the sylvan scene from the *Phaedrus*, as it happens, occurs in the *De Oratore* of Cicero,⁵ composed in the later 50's B.C., but set in 91 B.C., at the Tusculan villa of M. Licinius Crassus, where he and a number of his noble friends have taken refuge from the bustle of the *Ludi Romani*. On the second day of their stay, the guests are perambulating in Crassus' garden, when his friend Scaevola makes a proposition, as follows (*De Orat.* 1, 28-9):

"Crassus, why do we not imitate Socrates as he appears in the *Phaedrus* of Plato? For your plane tree has suggested this comparison to my mind, casting as it does, with its spreading branches, as deep a shade over this spot, as that one cast whose shelter Socrates sought – which to me seems to owe its eminence less to the 'little rivulet' described by Plato than to the language of his dialogue – and what Socrates did, whose feet were thoroughly hardened, when he threw himself down on the grass, and so began the talk which philosophers say was divinely inspired – such ease may more reasonably be conceded to my own feet."

To which Crassus replied: "Nay, but we will make things more comfortable still" – whereupon, according to Cotta, he called for cushions, and they all sat down together on the benches that were under the plane tree. (trans. E.W. Sutton)

This scene seems delightfully to encapsulate the difference in sensibility between the nobles of late Republican Rome and the Greeks of the Classical Age. In the *Phaedrus*, all is natural; in the *De Oratore*, all is artifice – a well-kept garden, benches, *and cushions!* Furthermore, the outdoor, rural setting is being appreciated *in its own right*, not from a utilitarian perspective – though it is, admittedly, a thoroughly manicured environment, as opposed to a wild one.

This is, of course, not by any means the only passage in Cicero's works where a love of nature is manifested. As a further nice example, I would like to highlight a passage from his work *De Legibus*, which consists of a series of dialogues between Cicero, his brother Quintus, and his old friend Atticus, which take place in Cicero's

⁴ The dialogues of Heraclides of Pontus might have been of interest in this connection, but we have only minimal information as to their content.

⁵ Cicero may reasonably be claimed as an adherent of the doctrines of the New Academy, which is the allegiance he would prefer himself, but also to some extent a follower of Antiochus of Ascalon, re-founder of the dogmatic tradition of the Old Academy – though Cicero held himself always at one remove from Platonist dogmatism.

country estate at Arpinum. The discussion begins in a grove which contains, among other features, the ‘Marian Oak’, to which Atticus draws attention at the beginning of the whole dialogue (I 1), but which Quintus somewhat undercuts by claiming that its main distinction is its having featured in Cicero’s poem *Marius*. However, at the beginning of the second book (II 1-7), Atticus (who is, admittedly, an Epicurean by conviction, not a Platonist) returns to the topic of the beauties of their environment in a most notable way. At the outset, he makes the following proposal to Cicero:⁶

“As we have now had a sufficiently long walk, and you are about to begin a new part of the discussion, shall we not leave this place and go to the island in the Fibrenus (for I believe that is the name of the river), and sit there while we finish the conversation?”

Cicero agrees warmly to this proposal, declaring that the island is indeed “a favourite haunt of mine, for meditation, writing and reading.”

Atticus then proceeds to expand on his commendation of the environment, most significantly for our theme:

“Indeed I cannot get enough of this place, especially as I have come at this season of the year, and I scorn luxurious country-places, marbled walks and panelled ceilings. Take those artificial streams which some of our friends call ‘Niles’ or ‘Euripuses’ – who, after seeing what we have before us, would not laugh at them? And so, just as you, a moment ago, in your discussion of law and justice, traced everything back to Nature, in the same way Nature is absolutely supreme in the things that men seek for the recreation and delight of the soul. Hence I used to be surprised (for I had the idea that there was nothing in this vicinity except rocks and mountains, and both your speeches and your poems encouraged me in that opinion) – I was surprised, I say, that you enjoyed this place so much; now, on the other hand, I wonder that you ever prefer to go elsewhere, when you leave Rome.”

– to which Cicero replies (II 3):

“Indeed, whenever it is possible for me to be out of town for several days, especially at this time of the year, I do come to this lovely and healthful spot; it is rarely possible, however.”

We have here, I think, a pretty full-blooded praise of Nature, from what one might reasonably characterize as an ‘Arcadian’ or ‘pastoral’ perspective, such as, I would maintain, is not to be found in the works of Plato himself – and this despite the fact that Cicero, as he admits himself (*ibid.*), is not a native of the city of Rome, but a ‘country boy’ from Arpinum. Nonetheless, he is urbanized enough by now to have acquired a properly ‘pastoral’ perspective on the beauties of the countryside.

⁶ I borrow here the Loeb translation of Clinton Walker Keyes.

Atticus now turns his attention back to the island (II 6) – to which, presumably (though this is not mentioned), access would have been available over a little bridge from the estate:

“But here we are on the island – surely nothing could be more lovely (*amoenius*)! It cuts the Fibrenus like the beak of a ship, and the stream, divided into two equal parts, bathes these banks, flows swiftly past, and then comes quickly together again, leaving only enough space for a *palaestra*⁷ of moderate size. Then, after accomplishing this, as if its only duty and function were to provide us with a seat for our discussion, it immediately plunges into the Liris, and, as if it had entered a patrician family, loses its less famous name and makes the water of the Liris much colder.”

And he ends with a rather nice dig at Plato’s portrayal of Socrates’ commendation of his surroundings at the beginning of the *Phaedrus*:

“For though I have visited many, I have never once come upon a river which was colder than this one; so that I could hardly bear to try the temperature with my foot, as Socrates did in Plato’s *Phaedrus*.”

In other words, Socrates’ ‘little spring’ may have been pleasantly cool, but the Fibrenus is just bloody freezing!

Here, then, we have a portrayal of the beauties of Nature that seems to me to differ significantly from anything that we can find in the pages of Plato himself. Can more such passages be found, we may ask, in the works of other later Platonists?

If we turn next to that remarkable figure, the Jewish philosopher Philo of Alexandria, in the generation or so after Cicero, we find a number of interesting passages of some relevance to our theme. Now Philo himself would have bristled at the idea of being included in the Platonist tradition – in his own mind he was a follower rather of Moses, as interpreted by himself with the aid of (chiefly Stoic) allegorical exegesis – but he is certainly part of the tradition in at least a broad sense; and he does come up with a number of significant remarks at various points in his considerable corpus. I select two passages from a work of his with which I have recently been concerned, in cooperation with Dr. Ellen Birnbaum, his treatise *On the Life of Abraham*.⁸

In the first passage (*Abr.* 22-23), Philo is contrasting the life-styles of the ‘bad’ (*phaulos*) and the ‘good’ (*asteios*) man: the bad man loves the *agora*, theatres and

⁷ This would normally have the meaning of ‘wrestling-ground’, but it can also denote a place for philosophical discussion, as in the Academy park in Athens.

⁸ Birnbaum, Dillon 2021. It is in fact Dr. Birnbaum who has reminded me of these passages.

law-courts and other meeting-places where the many gather, and where he can conspire and cause trouble; the good man, on the other hand,

“.. becoming a devotee of the quiet life, withdraws and embraces solitude, wishing to escape the notice of the multitude, not through any hatred of humanity (*misanthrópia*) – for he is a lover of humanity, if anyone is – but owing to having rejected that evil which is welcomed by the common throng, who take pleasure in what should rightly cause them lamentation, and grieve at what should properly give them joy. For this reason he mostly shuts himself up at home and stays there, hardly crossing his threshold, or indeed, if beset by too many visitors, he heads out of the city and spends his time on some isolated farm (*monagria*), consorting more happily with those best of the whole human race, whose bodies may have been dissolved by time, but whose excellences shine forth through their surviving works both poetry and prose, from which the soul may naturally derive improvement.”

Now this, it must be admitted, is only incidentally a retreat to the beauties of Nature – and indeed, if one considers the immediate environment of Alexandria, there is really not much in the way of spectacular natural beauties to be enjoyed! Philo, in retiring to his country estate, is merely seeking relief from the relentless social round, and solitude for the purpose of catching up on his reading. He may well have spent most of his time in his study. There is no praise of nature as such; but other passages add nuances to his position.

Later in the treatise, at s. 159, in the course of an encomium of the sense of sight, he has this to say:

“Wherefore it is by using the finest of all gifts, that of light, that people view the contents of the universe, earth, plants, living things, fruits, the surging of the seas, rivers both spring-fed and swollen by rain and melted snow, and various kinds of springs, some pouring forth cold water, others hot, and the natures of all things that come to be in the air – forms which are untellable and incomprehensible by reason – and above all the heaven, which in truth has been wrought as a cosmos within a cosmos, and the beauties (*kallé*) and divine glories within the heaven. What one of the other senses can boast ever to traverse such a range of objects?”

There is a recognition here, I think, that Nature contains sights worth contemplating – the emphasis on the flow of water is interesting, as coming from an inhabitant of Egypt – but the only actual mention of beauty relates to the heavenly bodies, which, though part of Nature, are not quite what I have in mind.

Apart from these passages, there are very slim pickings in the Philonic corpus. The distinguished Philo scholar David Runia has brought to my attention a number of other passages, such as *Opif.* 38-44 (his description of the creation of the physical world), his praise of the harmonious variegation of the natural world at *Somn.* 1. 203, or his commendation of the art of husbandry at *Agr.* 5-7, but, as Runia himself

admits, there is always a firmly practical cast to these descriptions. There is not much indication, it must be admitted, that Philo was a lover of nature.

If we turn to Plutarch, something less than a century later, we can find some slight traces of an ‘Arcadian’ view of the beauties of nature, though, once again, like Cicero, Plutarch was not a native of the capital, but a country gentleman, from Chaeroneia in Boeotia -- though also, like Cicero, he spent much of his time in the capital. Once again, there are rather slim pickings to be garnered, but in Book II 6 of his *Table Talk*, we find a picture of a rather different sort of garden to that of Cicero, though still a somewhat philosophical one. This is the garden of Soclarus, a friend and possibly relation of Plutarch’s, in Chaeroneia, where we hear of a gathering of philosophers and other intellectuals, including Plutarch himself:

“Soclarus, while entertaining us in his gardens bordered by the Cephisus River, showed us trees which had been fancified in all sorts of ways by what is called ‘grafting’ (*enophthalmismos*). We saw olives growing upon mastic-trees, and pomegranates upon the myrtle; and there were oaks which bore good pears, plane trees which had received grafts of apples, and figs grafts of mulberries, and other mixtures of trees mastered to the point of producing fruit.”

The rest of the company are inclined to tease Soclarus for wreaking such havoc on nature, but one guest, Craton (a relation of Plutarch’s, and a doctor – so therefore a sort of philosopher) proposes a quasi-philosophical *quaestio* for discussion, raising the problem as to why evergreens, alone of trees, will not take grafts. So the company fall to discussing that, in the best philosophical manner, and come up with various solutions that we need not bother with now.

Here, however, we find a garden setting continuing to feature as a location for philosophers and other intellectuals to gather and deliberate. In the climate of the Mediterranean, of course, there is nothing very strange about that. What is perhaps of some significance, though, is how the concept of the garden develops throughout antiquity from the largely natural environment of Classical Athens, where a little shade and a natural water source were enough, to the much more elaborately structured gardens of Republican Rome and then of the Empire. We may note, however, that nowhere else in the nine books of *Table Talk*, nor yet in settings of his major dialogues, do we find any recognition by Plutarch of the beauties of Nature as such.⁹

I end, however, a century and a half later again, with the philosopher Plotinus – a native of Egypt and long-time student in Alexandria, but latterly, of course,

⁹ We do, in *Quaestiones Naturales* 29, find a warm encomium of the beauties of the heavens, but that does not count for my purpose.

established in Rome, in a house belonging to a noble lady by the name of Gemina (probably, but not certainly, the widow of the Emperor Trebonian). Now, Plotinus' own writings are not such as to give an indication of the surroundings in which they were composed or uttered, but they do contain occasional references to beauty, including the beauties of nature. We also know, from Porphyry's *Life* of him (chs. 2; 7), that he enjoyed spending time on the country estates of various well-to-do disciples, such as the Roman nobleman Castricius Firmus and the Arab aristocrat Zethus, both in the vicinity of Minturnae in Campania, where he liked to spend his summers (ch. 5), and in the latter of which he died, in 270 A.D.

Plotinus composed two treatises on Beauty, I 6 and V 8, the former (his earliest composition, in Porphyry's listing) on Beauty in general, the latter (part of a larger treatise, setting out the main features of his doctrine in opposition to the Gnostics, divided into four parts by Porphyry) ostensibly on Intelligible Beauty, but both in fact in pursuit of the true, intelligible source of beauty which informs physical manifestations of beauty. In ch. 2 of the latter treatise, in the process of searching out the true source of beauty in physical objects, he turns from beauty as observed in works of art to the beauty that resides in the originals of these – primarily, it must be said, human and animal forms, but by implication beauties of nature as well:

“But let us leave the arts; and let us contemplate those things whose works they are said to imitate, which come into existence naturally as beauties, and are so called, all the rational and irrational living creatures, and especially those among them which have succeeded since the Craftsman who formed them dominated the matter and gave it the form he wished. What, then, is the beauty in these? Certainly not the blood and the menstrual fluid; rather the colour of those is different, and their shape is either no shape or a shapeless shape, or like that which delimits something simple... Is not this beauty everywhere Form (*eidos*), which comes from the maker upon that which he has brought into being, as in the arts it was said to come from the arts upon their works?” (V 8, 2.1-17, trans. Armstrong)

Now here Plotinus is primarily concerned to emphasise that the beauty arising in nature, as well as in human beings, derives from the form rather than the matter, but at least he recognises that there is beauty in natural objects, resulting from the imposition of Form. And that, I'm afraid, is about as much as we are going to derive from Plotinus in praise of the beauties of Nature.¹⁰

¹⁰ There is a fine recent discussion of Plotinus' theory of beauty in Ota Gál, 'Beyond Unified Multiplicity: Beauty and the Illumination by the Good in Plotinus', in *Ancient Philosophy* 43:1 (2023), pp. 143-67.

My conclusion, therefore, from what is admittedly a less than comprehensive survey of the possible evidence, is that, despite the development, in generations after Plato, of what has been termed an ‘Arcadian’ sensibility towards the beauties of Nature, there was never a manifestation, in the Platonic tradition, of a full-blooded acknowledgement of such beauty, and that may be explained adequately by the above quotation from Plotinus, and indeed from the whole context of *Ennead V 8: On the Intelligible Beauty*. For Platonists in general, beauty does indeed reside in the Intelligible, not the physical world, and any intimations of beauty that manifest themselves in Nature are simply the result of the imposition of intelligible Form.

Appendix

By way of an appendix to this discussion, I offer an interesting passage from the *De Trinitate* of St. Augustine, brought to my attention by my friend Mateusz Stróżyński. Here, Augustine does seem to acknowledge a degree of beauty present in features of the natural world, such as mountains and plains – although, even here, the emphasis is on its *goodness*, rather than its beauty as such. Nonetheless, it does seem to constitute something of an advance on anything derivable from the purely Platonist tradition, and Stróżyński may well be right as attributing this to Augustine’s Christian perspective:

“Thou certainly dost not love anything except what is good (*bonum*), since good is the earth, with the loftiness of its mountains, and the due measure of its hills, and the level surface of its plains; and good is an estate that is pleasant and fertile; and good is a house that is arranged in due proportions, and is spacious and bright; and good are animal and animate bodies; and good is air that is temperate and salubrious; and good is food that is agreeable and fit for health; and good is health, without pains or lassitude; and good is the countenance of man that is disposed in fit proportions, and is cheerful in look, and bright in colour; and good is the mind of a friend, with the sweetness of agreement, and with the confidence of love; and good is a righteous man; and good are riches, since they are readily useful; and good is the heaven, with its sun, and moon, and stars.”
(*De Trin.* VIII 3. 4, trans. A. W. Haddan)

There is also a possibly relevant remark, as Stróżyński suggests, in the famous passage in his *Confessions* concerning his theft of the pears (II 6, 12), which seems to indicate an appreciation of the beauties of the natural world; fleeting and incidental as it is, it does, I think, bear witness to a certain appreciation of the beauties of Nature:

“And now, O Lord my God, now that I ask what pleasure I had in that theft, I find that it had no beauty to attract me. I do not mean beauty of the sort that justice and prudence possess, nor the beauty that is in man’s mind and in his memory and in the life that animates him, nor the beauty of the stars in their allotted places, or of the earth and sea, teeming with new life born to replace the old as it passes away.” (trans. R.S. Pine-Coffin)

Here, the earth and sea, as the containers of multitudinous living things, are accorded a certain degree of beauty, but it is really not much to go on – and in any case, Augustine, with all respect to him, can only be regarded as marginal to the Platonist tradition – nor would he wish it otherwise!

REFERENCES

- Birnbaum, E., Dillon, J., eds. (2021) *Philo of Alexandria, On the Life of Abraham: Introduction, Translation and Commentary*. Leiden: Brill.
- Gál, O. (2023) “Beyond Unified Multiplicity: Beauty and the Illumination by the Good in Plotinus,” *Ancient Philosophy* 43.1, 143–67.
- Rosenmeyer, T.G. (1969) *The Green Cabinet*. University of California Press.
- Snell, B. (1953) *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. English translation by T. Rosenmeyer. Oxford.

SOSPITATOR QUIDEM ILLE ET GENITOR EST OMNIUM.
THE IDEA OF A TRANSCENDENT GOD, CREATOR AND SAVIOUR OF THE UNIVERSE
IN THE WRITINGS OF APULEIUS OF MADAUROS.
APULEIUS' PHILOSOPHY OF GOD

KAZIMIERZ PAWLOWSKI
Cardinal Stefan Wyszyński University (Warsaw, Poland)
kazimierzpawlowski@gmail.com

ABSTRACT. The paper presents the philosophy of God in the philosophical writings of Apuleius of Madauros, one of the most outstanding philosophers of the Middle Platonism of the 2nd century after Chr. A special feature of the theology of the Middle Platonism and what clearly distinguished this philosophy from Stoicism, which was still dominant at that time, with its vision of divinity immanent in the world, was the return to the Platonic concept of the “incorporeal” and “transcendent” God – the Creator and Saviour of this world. This concept of God fit very closely into the mystical spirituality of Middle Platonism. The attribute of God as the Saviour (*Sospitator*) of the world is particularly important. This is especially visible in the writings of Apuleius. Apuleius uses the term “the Saviour” in the religious sense. This term expresses the religious aspect of God’s activity in relation to His creatures and supplements His metaphysical function as an efficient cause. Apuleius’ theology quite clearly shows its rootedness in the philosophy and mystical spirituality of Plato himself, and at the same time close to the mystical spirituality of the religious Mysteries popular then. It is a very important element of his philosophical spirituality. The awareness of the existence of God, the Creator, Father, and Saviour of the world, clearly influenced Apuleius’ ethics and his perception of man.

KEYWORDS: Apuleius of Madauros, Middle Platonism, theology, theory of illumination.

**Introduction. Return to the Platonic concept of the transcendent and
incorporeal God in the theology of Middle Platonism**

Middle Platonism revived Plato’s philosophy and expressed it in a mystical spirituality that met the religious and spiritual needs of the people of that era, close to the mystical spirituality that characterized the mystery cults popular at that time, into which Apuleius was zealously engaged and initiated. The latter proves quite clearly his spiritual inclinations and the fact that he was looking for something more in religion than what the traditional cult of gods had to offer. The Middle

Platonic philosophy presented a high intellectual, and spiritual level. God and theological issues were not only the most important topic of philosophical studies, but also the most important goal of spiritual life. According to this philosophy, the meaning of the existence of the world and the meaning of human life can only be understood by reference to God.

A characteristic feature of the theology of Middle Platonism, and at the same time what defined the Middle Platonic theology in relation to then dominant Stoicism, was the return to the Platonic concept of an incorporeal and transcendent God – the Creator of the universe.¹ This inevitably led to a clash between the Platonists and the Stoics (and the Epicureans) in the field of theology. This is particularly visible in the work of Plutarch of Chaeronea, who clashes with the Stoic concept of God, which reduces Him to the immanently understood Logos as the rational soul of the world – that is, to the logical, but at the same time material nature of the cosmos. However, according to Plutarch, God cannot be burdened with any materiality (Plutarch, *De E apud Delphos*, 393 E). He is an incorporeal being and therefore indestructible. This indestructibility of God is ensured by the fact that in his metaphysical structure there is not even a trace of matter, which is destructible and subject to destruction. In the dialogue *De E apud Delphos* he defines God as “Being” (“Existence”), a true Being opposed to such beings as man and other things of the physical world, and the whole world in general about which it cannot be said that “exists”, but that “it becomes” (Ibidem, 391 F - 393 B).² God, the only true being, exists beyond time, beyond all “is” and “will be”. It is unchanging and immovable. According to Plutarch, this is what the mysterious letter “E” of the Delphic temple foretells, so to speak, says: “ei” – “you are” (Ibidem, 391 F – 392 B). Only God can be addressed by saying “you are”, because only He is, i.e. exists in a true way. The world along with all things that are born and die, is condemned to eternal becoming (Ibidem, 392 A–B). Only God does not change. No concepts expressing temporal relations apply to it. Moreover, using such concepts in relation to him would be sacrilege because they refer only to natural reality, to which he is completely alien in the metaphysical sense, because he has a completely different metaphysical structure. God is one and is the unity that fills his essence (Ibidem, 393 A–B). In the *De defectu oraculorum*, based on the discussion about demons and the

¹ The reader will find a comprehensive discussion of the philosophy of Middle Platonism in the books: Dillon 1996; Ferrari 2015, 321-337; Fletcher 2014; Gersh 1987; Göransson 1995; Harrison 2000; Invernizzi 1976; Milhaven 1962; Moerschini 1978; Mortley 1972, 584-590; Reale 1978, 307–364; Sandy 1997; Theiler 1930; Theiler 1966; Witt 1937; Zintzen 1981.

² Cf. Pawłowski 2013, 341-343.

number of worlds, Plutarch completes the image of God, adding to Him virtues such as justice and love (Plutarch, *De defectu oraculorum*, 423 D). This gives God a fully personal character and enables Him to have personal relationships (also with people who, as his children, also inherit from Him his virtues, or at least dispositions to virtues). God is a person. This is an extremely important statement. Plutarch also expresses an interesting thought about God in the *De Iside et Osiride* in Chapter 67. He calls Him Reason who orders the world. And he adds that all people around the world, regardless of their religion, worship the same gods, they just call them differently (Plutarch, *De Iside et Osiride*, 377 E – 378 A).

Plutarch's theological thought is undoubtedly interesting and constitutes a very mature stage in the history of Middle Platonism. The next stage was the work of Apuleius, and Alcinous, around the middle of the 2nd century AD.³

“The Return” to the Platonic concept of transcendent and supernatural God was closely related to the Platonic concept of incorporeal, and supernatural human soul which somehow spiritually transcends the human body, with which it has been integrated, and can transcend (in spiritual sense) all material world. It may even have spiritual (personal) relationships with God himself (because the soul inherits the supernatural features of God, of its Creator and Father). This made the philosophy of Middle Platonism had spiritual, even mystical character, close to the mystical spirituality of the Mysteries popular at that time like Mysteries of Isis and Osiris, and Eleusinian Mysteries but without initiation rituals.⁴ But also, the philosophy of the Middle Platonism, as a result of her sensitivity and focus on what is

³ Regarding Apuleius' works, see: Dillon 1996, 306-338; Fletcher 2014; Harrison 2000; Moreschini 1978; Regen 1971; Sandy 1997.

⁴ Apuleius gave a description of the initiation into the Mysteries of Isis in the 11th Book of *Metamorphoses: Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo* (Apuleius, *Metamorphoses*, XI 23). The initiation into the Mysteries of Isis provided salvation (in a religious sense). As Th. Suk Fong Jim writes, “The goddess, who declared her real name as Isis, manifested herself in his (Lucius) dream and told him to join the procession the following day, which would be his ‘day of salvation’ (*Metamorphoses*, XI 5: *dies salutaris*). The goddess further promised that he (Lucius) would live in happiness and glory under her guardianship, and that he would continue to be favoured by her even after death” (Suk Fong Jim 2017, 270). See also: Brenk 2009, 236-237; Moreschini 1978, 27-50. According to Moreschini, “The cult of Isis and Middle Platonism would therefore have in common that mysticism and religiosity which are among the main components of the culture of the imperial age. ... The *Metamorphoses* represent, therefore, the mystical experience of Apuleius, as a development of a Platonic doctrine professed during his youth, even if never repudiated” (Moreschini 1978, 30, transl.

supernatural, and on God, gained the features of a kind of initiation into divinity (like in Mysteries), through the mystical act of love (ecstasy) or an equally mystical act of illumination (cf. Alcinous, *Didaskalikos*, X 165, 27-33; Apuleius, *De deo Socratis*, III 124; Maximus of Tyre, *Dissertationes*, XI, 9-11).⁵ According to Boys-Stones, “Platonism, as it emerged at the end of the Hellenistic era, is distinguished by its ‘religious’ character; even that it might in some sense be considered as a religion” (Boys-Stones 2016, 317). As Moreschini writes, “the texts of the Middle Platonic philosophers are all pervaded by a pronounced mysticism, according to the spirit of the times in which they taught” (C. Moreschini, op. cit., 162; transl. K.P.). This is also visible in the works of Apuleius of Madauros called *Philosophus Platonicus*.⁶

K.P.). See also: Burkert 2001, 76, 97, 98, 127, 171; Suk Fong Jim 2017, 269-272; 276-277; Roubekas 2014, 171-185; Urlich 2023, 95-99.

⁵ Regarding Maximus of Tyre’s *dialexis* (essay), see: Sandy 1997, 94-103; Szarmach 2021, 315-322; Szarmach 1985, 36-39.

⁶ This is the title of Frank Regen’s book about Apuleius and his philosophical works. However, Regen considers Apuleius, as he himself writes in his book, more of a rhetorician than a philosopher (Regen 1971, 108-110). Apuleius is also presented under the nickname Platonicus in some editions of philosophical writings. Cf: *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt, vol. III, De philosophia libri*, recensuit Paulus Thomas, Stuttgartiae in Aedibus B.G. Teubneri MCMLXX. See also: Harrison 2000, 38. I am leaving here aside the question of whether Apuleius should be treated as a philosopher or rather as a sophist. Apuleius’ philosophical writings were composed in the second century AD, when philosophy was transforming into theosophy. These tendencies are also clear in the philosophy of Platonism at that time. They can also be seen in the Apuleius’ works. Cf. Mantenero 1970, 63-111; Barra, Pannuti 1962-1963, 81-141. Barra and Pannuti emphasize the role of magic and ritual and mystical experiences in the life and philosophy of Apuleius. T. Mantenero also emphasizes the mystical threads in Apuleius’s philosophy. According to Mantenero, in Apuleius’ works there was a kind of fusion of philosophy with religion and magic. J. Dillon expressed a similar opinion as F. Regen about Apuleius and Maximus of Tyre: „Maximus of Tyre, like Apuleius, was a sophist rather than a philosopher, and a distinguished member of the Second Sophistic movement” (Dillon 1996, 399; see also: Sandy 1997, 178-179). Harrison writes that “But though Apuleius proclaimed himself a philosopher, his status as a star performer in Carthage, his obvious self-promotion and cult of his own personality, and his prodigiously displayed literary and scientific polymathy plainly allow us to designate him a Latin sophist” (Harrison 2000, 38). G. Sandy, speaking on this issue, wrote: “My intention in these past few pages has been to reaffirm my earlier claim that Apuleius *Philosophus* and Apuleius *sophisticus* are not mutually exclusive” (G. Sandy 1997, 187). I do not address the issue of Apuleius’s status as a philosopher or sophist. I will only quote the sentence of Jeffrey Urlich from Urlich 2023, 87-107: “For as everyone familiar

The theory of God in the writings of Apuleius of Madauros

Theory of God is undoubtedly the most important part of Middle Platonic philosophy. It is widely discussed in the writings of the Middle Platonists, also in the works of Apuleius of Madauros, who repeats certain motifs already introduced by Plutarch, but in a slightly different way, and introduces themes specific only to himself.⁷

with the so-called rhetorical works in Apuleius's corpus known, the other unique fact about the Madauran Platonist is that he is the only writer of Latin to be included without qualification in the Imperial resurgence of Greek culture labeled (for better or worse) the Second Sophistic. As the subtitle to Stephen Harrison's full-corpus study testifies to, Apuleius is *sui generis* because he is a "Latin sophist". Any philosophical pretensions he displays have traditionally been viewed as precisely that: epideictic display. Thus, Apuleius affiliates himself with Plato – according to the school of criticism pioneered by Gerald Sandy (1997) and Stephen Harrison (2000) – a method of "self-fashioning": he adopts the moniker *Platonicus philosophus* to advertise "his brand" within this sophistic revival" (Urlich 2023, 87-88). However, according to Jeffrey Urlich, Apuleius (this peripheral North African figure) "carefully and meticulously translated Plato into a specialized Latin discourse for his own native Carthaginian audience." Urlich suggests "that Apuleius acts precisely as a daemon for his readers and listeners, manifesting or reincarnating Socrates, as it were, in his exegesis of Plato" (Urlich 2023, 88). See also: Fletcher 2014 (especially pp. 16-30, 173-293).

⁷ Apuleius is known as the author of *Metamorphoses* (lat. *Metamorphoseon libri*), an extraordinary work full of interesting threads, including the famous fairy tale of *Eros and Psyche*, but also biographical references to his own initiation into the Egyptian Mysteries of Isis (cf. Fletcher 2014, 262-293; Harrison 2000, 210-260; Moreschini 1978, 27-42; Moreschini 1994, 8-96; Sandy 1997, 233-254; Urlich 2023, 95-99). His *Apology* (*Apologia sive pro se ipso de magia liber*) is also known, which is a record of his defense speech in the trial in which he was accused of practising magic (cf. Fletcher 2014, 199-226; Fletcher 2014, 199-226; Harrison 2000, 39-88; Kawczyński 1899, 12-29; Kawczyński 1900, 5-12; Sandy 1997, 131-148; see also: Constantini 2021, 248-269). There is also an anthology of his speeches entitled in Latin *Florida* (cf. Fletcher 2014, 173-261; Harrison 2000, 89-135; Kawczyński 1900, 12-24; Sandy 1997, 148-175). Apuleius wrote three philosophical treatises: the *De Platone et eius dogmate*, the *De mundo*, and the *De deo Socratis*. The earliest is the *De Platone et eius dogmate* considered by scholars to belong to the youthful period of his work. It was also during this period that he was to write the *De mundo*. The *De deo Socratis* is a work of the mature period (likewise – the *Apologia*, and the *Metamorphoses*). Other philosophical writings that entered the canon of his works in the manuscript tradition, namely the *Peri hermeneias* and the *Asclepius sive dialogus Hermetis Trismegisti*, are considered by modern researchers to be inauthentic (cf. Barra 1966 127-188; Harrison 2000, 10-14; Manternero 1970, 63-111; Redfors 1960, 114-119; Regen 1977, 186-227; Regen 1971, 108-110). M.W. Sullivan, B. Hijmans, and G. Sandy consider the *Peri hermeneias* to be the authentic work of Apuleius

*De Platone et eius dogmate.***God as the incorporeal, transcendent, difficult to know Creator of the world**

Apuleius introduced the theory of God as part of the principality theory, as the causative principle of all things in chapter V book I of the *De Platone et eius dogmate*:

Initia rerum esse tria arbitratur Plato: deum et materiam inabsolutam, informem, nulla specie nec qualitatis significatione distinctam, rerumque formas, quas ideas idem vocat.

Sed haec de Deo sentit, quod sit incorporeus. Is unus, ait, *aperimetros*, genitor rerumque omnium exstructor, beatus et beatificus, optimus, nihil indigens, ipse conferens cuncta. Quem quidem caelestem pronuntiat, indictum, innominabilem, et ut ait ipse, *aoraton, adamaston*; cuius naturam invenire difficile est; si inventa sit, in multos eam enuntiari non posse (Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, I, V 190-191; cf. Platon, *Timaeus*, 28 C).⁸

God is an Architect, the Creator of the world. Apparently, He is a person, as evidenced by his attributes such as happy, making happy, not feeling any lack, creating everything himself. Its main feature is rationality, which is manifested in its rational operation – rational, because implementing a certain idea. The result of God's rational action is harmony, the mathematical order of the world (the effect

(Sullivan 1967, 9-14; Hijmans 1987, 408; Sandy 1996, 188), and of the earlier scholars Meiss, Kawczyński and Sinko (Meiss 1886, 2-8; Kawczyński 1900, 41-43; Sinko 1905, 39-42; see also: Gersh 1986, 317-320). According to Redfors, the issue of the authenticity of *De Platone et eius dogmate* and *De mundo* cannot be resolved (Redfors 1960, 117). Harrison, however, is convinced „that the *De Mundo* and the *De Platone* are genuine Apuleian works“ (Harrison 2000, 179). According to Harrison, “The *De Mundo* and *De Platone* are respectively a free translation of the extant pseudo-Aristotelian *Peri Kosmu*, and a two-book handbook to the doctrines of Plato, which is also likely to be translation or paraphrase of an earlier Greek text; both are thus attempts to expound in Latin the doctrines of Greek philosophers“ (Harrison 2000, 174). Regen also believes that all Latin philosophical works of Apuleius had their Greek prototypes (Regen 1977, 194; 219-221). Mantenero also claims that the Latin version of the *De deo Socratis* is a translation of some lost Greek text. However, according to her, Apuleius was the author of both the Latin and Greek works (Mantenero 1970, 219-259). Apuleius was also interested in natural sciences, medicine, and astronomy, but his writings on these subjects have not survived. His poems have also not survived (see Harrison 2000, 14-36). The same fate befell his translations of Plato's dialogues. More about Apuleius, his life and works see: Dillon 1997, 306-338; Fletcher 2014; Gersh 1986, vol. I, 215-328; Harrison 2000; Kawczyński 1899; Kawczyński 1900; Moreschini 1978; Sandy 1997.

⁸ Cf. Dillon 1996, 312-313; Gersh 1986, 237-241; Mrugalski 2019, 25-51.

of God's action is mathematically perfect). This is indicated by terms such as “number and measure”:

Quae (scil. elementa rerum) cum inordinate permixtaque essent, ab illo aedificatore mundi deo ad ordinem numeris et mensuris in ambitum deducta sunt (Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, I, VII 194).

The features of God, his perfection and beauty, because of his activities appear in his created beings. That is why the world created by God has the same features (Ibid., I, VII 198). It does not have only one of its features, namely incorporeality. Since God is non-corporeal (Ibid., V 190). Having given God so many attributes, Apuleius adds that it is only with great difficulty to get knowledge about God, and even if one possesses it, then only a few would be able to pass it on, because only a few would be able to understand it (Ibid., V 191). It is not difficult to notice that this sounds almost like a quote from Plato's *Timaeus* (Plato, *Timaeus*, 28 C; Plato, *Epistulae*, VII 341 C/D). This thought of how difficult it is to know God is very close to Plato and applies to his entire philosophy, as he suggests in his *Letter II*, and *VII* (Plato, *Epistulae*, II 314 B; VII 341 C – 344 D). There are other characteristics of God that are difficult to know, namely those that mean that he is inexpressible and unnamed (Apuleius, *De Platone*, I, V 191). God's nature cannot be easily known. He is beyond the reach of any concepts trying to express his nature. One of God's terms is “heavenly”. God is heavenly (*celestis*) (Ibid., I, V 190). This probably means that he is in his “heaven”. Presumably this term is to emphasize its separation from the world. God is separated from the world, he is outside of it, in his heaven.

Apuleius' lecture on Platonic theology is supplemented by the teachings on providence and fate in Chapter XII of Book I of the *De Platone et eius dogmate*:

Sed omnia quae naturaliter et propterea recte feruntur providentiae custodia gubernantur nec ullius mali causa deo poterit adscribi. Quare nec omnia ad fati sortem arbitratur esse referenda. Ita enim definit: providentiam esse divinam sententiam, conservatricem prosperitatis eius, cuius causa tale suscepit officium; divinam legem esse fatum, per quod inevitabiles cogitationes dei atque incepta complentur. Unde si quid providentia geritur, id agitur et fato, et quod fato terminatur providentia debet susceptum videri. Et primam quidem providentiam esse summi exsuperantissimique deorum omnium, qui non solum deos caelicolas ordinavit, quos ad tutelam et decus per omnia mundi membra dispersit, sed natura etiam mortales eos, qui praestarent sapientia ceteris terrenis animantibus, ad aevitatem temporis edidit fundatisque legibus reliquarum dispositionem ac tutelam rerum, quas cotidie fieri necesse est, diis ceteris tradidit. Unde susceptam providentiam dii secundae providentiae ita naviter retinent, ut omnia, etiam quae caelius mortalibus exhibentur, inmutabilem ordinationis paternae statum teneant (Apuleius, *De Platone*, I, XII 205, 15–206, 12).

The doctrine of providence begins with the statement that everything that happens according to nature, and therefore rightly so, is done by virtue of God's providence: *Sed omnia quae naturaliter et propterea recte feruntur providentiae custodia gubernantur* (Apuleius, *De Platone*, I, XII 205, 15-16). Apuleius defines providence as a divine thought that ensures prosperity for all those who have accepted such an obligation: *providentiam esse divinam sententiam, conservatricem prosperitatis eius, cuius causa tale suscepit officium* (Apuleius, *De Platone*, I, XII 205, 19-20). Instead, he presents Fate as a divine law by means of which God's intentions and inevitable thoughts are realized: *divinam legem esse fatum, per quod inevitabiles cogitationes dei atque incepta complentur* (Ibid. I, XII 205, 20-22). Therefore, it can be said that if something happens from providence, then it also occurs according to fate, that is, according to God's law: *Unde si quid providentia geritur, id agitur et fato, et quod fato terminatur providentia debet susceptum videri* (Ibid. I, XII 205, 22-24). And what is referred to as the effect of fate should be understood as a work of providence itself.

God is not the cause of any evil: *nec ullius mali causa deo poterit adscribi* (Ibid. I, XII 205, 16-17). In the same way, it cannot be attributed to fate, or God's law: *Quare nec omnia ad fati sortem arbitratur esse referenda* (Ibid. I, XII 205, 17-18). What happens to a man cannot be attributed to fate without any restraint. Accidents depend partly on the people themselves and partly on what fate brings. Unforeseen random events remain covered for people. It happens that people's thoughts are not fully realized due to obstacles sent by fate. When these obstacles prove to be beneficial to man, they are called happiness. When they bring evil, they are accepted as unhappiness (Ibid., I, XII 206, 15-23. Cf. Plato, *Leges*, 709 A-B).

Apuleius writes about two types of providence. He assigned the first and highest providence to the highest God (Father and Architect of the world). The bearers of the second providence are the other gods (who are themselves the work of the supreme God). Creator has arranged all parts of the world for their care and pride. It is up to the gods to providentially direct the daily affairs that occur under the ordinance and providence of the Supreme God (Apuleius, *De Platone*, I, XII 205, 22 – 206, 12).⁹ The lower gods in this second providence make sure that the providence of the supreme God is realized - that everything remains in the unchanged state of God's assigned status. The lowest type of gods, i.e. demons, serve as servants and intermediaries between people and gods. The Romans called them Geniuses and Lars. They are guardians and people's interpreters, submitting their wishes and re-

⁹ Cf. Boys-Stones 2016, 331-332; Dillon 1996, 320-326.

quests to the gods: *Daemonas vero, quos Genios et Lares possumus nuncupare, ministros deorum arbitra[n]tur custodesque hominum et interpretes, si quid a diis velint* (Apuleius, *De Platone*, I, XII 206, 13-15. Plato, *Symposium*, 202 E).

De deo Socratis.

Theory of illumination

In his later work, in the *De deo Socratis*, Apuleius describes God similarly as the Creator and master of the whole world, whose majesty and greatness defies any attempt to put them into words. Knowing God, as it turns out here, is possible, though very difficult. Illumination is the only way to know God. Only the greatest of the wise men, that is, those who managed to free their souls from bodily bondage, access it. Having made such purification of the soul, they may experience a sudden and momentary illumination as in the passage of lightning:

Quorum parentem, qui omnium rerum dominator atque auctor est, solutum ab omnibus nexibus patiendi aliquid gerendive, nulla vice ad alicuius rei munia obstrictum, cur ergo nunc dicere exordiar, cum Plato caelesti facundia praeditus, aequiperabilia diis immortalibus disserens, frequentissime praedicet hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quavis oratione vel modice comprehendere, vix sapientibus viris, cum se vigore animi, quantum licuit, a corpore removerunt, intellectum huius dei, id quoque interdum, velut in artissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare? (Apuleius, *De deo Socratis*, III 124).

It seems setting very clear ethical requirements as a necessary condition for illumination is interesting in the given theory of illumination is. The philosopher's cognitive potential was apparently dependent on his ethical (and spiritual) power. A similar motif of illumination was found in the *Asclepius* by Pseudo-Apuleius

(Pseudo-Apuleius, *Asclepius*, XXIX).¹⁰ Plato signalized the theory of illumination in Letter VII (Cf. Plato, *Epistulae*, VII, 341 C–D).¹¹

Apuleius' conviction (expressed in the quoted text) that one can get to know the hidden nature of God only through intellectual illumination, and that only the noblest and wisest are capable of it, is also Plato's thought. The ethical element of this thought about the need to have certain ethical predispositions and a noble nature in order to be able to get to know God, Plato emphasizes in *Letter VII* and in the *Phaedo* (Plato, *Epistulae*, VII 344 A–C; *Phaedo*, 82 D – 84 B). One has to be prepared for illumination, also as said above in ethical aspects too. However, it can only assure a short-lasting cognition, or rather experience of God. Full cognition of God is possible only after death, when the philosopher's soul completely frees itself from the body (hence it can be concluded that posthumous knowledge is of the same nature as cognition through illumination, but long-lasting).

In relation to illumination, the question of what it is remains to be answered. From what Plato and Apuleius write about it, it can be concluded that it is a spiritual experience that can be described as a relationship – both cognitive and personal – between God and man. God is the object of knowledge here, but he remains a person, therefore illumination has not only purely cognitive, but also personal

¹⁰ Pseudo-Apuleius, *Asclepius*, XXIX: „pater enim omnium vel dominus et is, qui soius est omnia, omnibus se libenter ostendit, non ubi sit loco nec qualis sit qualitate nec quantus sit quantitate, sed hominem sola intelligentia mentis inluminans, qui discussis ab animo errorum tenebris et veritatis claritate percepta toto se sensu intelligentiae divinae commiscet, cuius amore a parte naturae, qua mortalis est, liberatus immortalitatis futurae concipit fiduciam.” (Pseudo-Apuleius, *Asclepius, sive dialogus Hermetis Trismegisti*, XXIX). The Pseudo-Apuleius' *Asclepius* gives an almost identical theology to the works of Apuleius. The only difference here is that God in the *Asclepius*, in addition to the attributes assigned to him in the *De Platone*, and in the other works of Apuleius, has one more feature, and an extremely important feature – namely, He is bisexual, like all the creatures in Trismegistus' lecture (*Asclepius*, XX 303 - XXI 304). God reveals himself (or more precisely, reveals some small fragment of his essence) to some people, enlightening their minds. However, it is revealed only to those who, freeing themselves from the influence of their mortal nature, have climbed to the highest moral and spiritual level (*ibidem*, XXIX 313). Nevertheless, God remains ineffable, indefinable, and altogether unknowable in his deepest essence (*ibidem*, XX). Hermes in the *Asclepius* particularly emphasizes the indeterminacy of God. In his opinion, God cannot be summed up in one name. He should be called by all names because He is everything as the Creator and cause of everything (*ibidem*, XX). Hermes also emphasizes the volitional nature of God's creativity, motivating it with his natural goodness (*ibidem*, XX; XXVI).

¹¹ See also: *Respublica*, VI 508 D – 509 B; VII 517 B–C; *Phaedrus*, 247 B – 250 D; *Symposium*, 210 E – 211 B; Alcinous, *Didaskalikos*, X 165, 27–34; Plutarch, *Amatorius*, 19).

dimension. It is the personal dimension of illumination that justifies such high spiritual and ethical requirements that Plato sets for philosophers.

Illumination is naturally a form of *noesis*, spiritual knowledge; it is the highest form of this knowledge. Another type of experience (this time basically purely personal) is ecstasy, mystic unification with God (i.e. with the Form of Beauty), which Plato writes about in the *Symposium*, using terminology taken from the Mysteries of Eleusis (Plato, *Symposium*, 209 E-212 A).¹² In the *Phaedrus* Plato calls love the “madness of Eros”, clearly suggesting that true love is always the fruits of divine inspiration (Plato, *Phaedrus*, 244 A-B; 249 C-E; 245 A-C; 253 C).¹³ In the illumination,

¹² Cf. Gómez Iglesias 2016, 78-82. According to Gómez Iglesias, in the *Symposium*, Socrates, “guided by Diotima, is the subject of an initiation into mysteries of Eros” (Gómez Iglesias 2016, 79). As Bianca Dinkelaar writes: “In her role as *mystagogos*, Diotima purifies Socrates of his false beliefs through an *elenchos* and leads him towards knowledge of the forms through an account of the different steps on the Ladder of Love, just as the Eleusinian guide led the initiates to the *epopteia* through the various rituals” (Dinkelaar 2020, 57). See also: Sattler 2013, 151-190 (187-190); Morgan 1992, 233-235. As Casadesús rightly noted, “Plato chose to introduce into his dialogues the language of Mystery religions to attempt to describe a reality that resisted explanation with other sort of language. Conditioned by the use of Mystery terminology, he therefore developed his philosophy in the image of the initiation process that characterized those religions. Consequently, he regarded the initiation into philosophy as a similar process to a religious initiation in which the purification of the soul, by complying with specific precepts and rites, is a strict requirement” (Casadesús, 2016, 5).

¹³ On the “madness of Eros” in the *Phaedrus*: see Werner 2011, 47-71. Daniel Werner poses a question here: “Socrates’ great speech in the *Phaedrus* – the so called ‘palinode’ – begins with the somewhat shocking claim that ‘greatest goods’ come from madness. ... So is Plato seriously suggesting in the *Phaedrus* that the philosopher is ‘mad’?” (Werner 2011, 47). Werner answers the question that, “at least two responses are possible” to the question he posed: “First, there is what we might call the ‘literalist’ reading: the notion that, yes, the philosopher is literally mad, in the sense that he lacks complete rational self-control or self-awareness, and hence there are times when losing one’s mind or reason is a good thing. Second – and diametrically opposed to the literalist reading – there is what we might call the ‘ironic’ reading: the notion that the philosopher is not ‘mad’ or ‘un-self-controlled’ in a way, and that any apparent suggestion to the contrary is made purely for rhetorical, dialogical, or ironic reason” (Werner 1992, 47). As Werner writes in conclusion of his article: “neither the literalist nor the ironic reading of the *Phaedrus*’ view of madness is right. For it is not the case, as the literalist reading would have it, that the philosopher is literally mad in the typical sense of ‘mania’, either having lost rational self-control or being possessed by anthropomorphic deity. ... But neither is it that case that the praise of madness, and the claim that the philosopher is mad, are wholly ironic. For there is another sense of ‘mania’ that does apply properly to the philosopher, namely, that possession by

because it is partly a personal union, there must also be experiences like those of the “madness of Eros”. For a reason, Platonists like Apuleius believed that philosophy was “the love of wisdom”, and moreover “the preparation for death” (*melete thanatu*) which was understood as nothing more than a journey to God (cf. Apuleius, *De Platone*, II XXI 250-251).¹⁴

Apologia (De magia).

God as the King, Creator and Saviour of the world

It is undoubted that in both works, the *De Platone et eius dogmate*, and in the *De deo Socratis*, Apuleius writes about the same God. The same attributes given to God are evidence to this. In the *De deo Socratis*, God gains the attribute of the Father of other gods which in the *De Platone et eius dogmate* appear in chapter IX book I. Apuleius was strongly convinced to the thesis that God is unknowable (to be more

the divine Forms” (Werner 2011, 69). About love in terms of the Mystery initiation in Plato’s *Phaedrus* see: Casadesús 2016, 12-14; Dinkelaar 2020, 52-54; Gaiser 1992, 66-75; Gómez Iglesias 2016, 61, 66-78; Pawłowski 2020, 421-426. Krokiewicz was inclined to see noetic experiences as well as the “madness of Eros” in the field of intuition which in turn he explained as a relation between consciousness and super-consciousness of man (Krokiewicz 1971, 10-11, 302; Krokiewicz 1958, 121-141).

¹⁴ Apuleius, *De Platone*, II XXI 250-251: “Philosophum oportet, si nihil indigens erit et omnium contumax et superior iis quae homines acerba toleratu arbitrantur, nihil secus agere quam ut semper studeat animam corporis consortio separare, et ideo existimandam philosophiam esse mortis adfectum consuetudinemque moriendi”. Cf. Plato, *Phaedo*, 64 A-B; 65 A; 67 C-E; 82 D – 83 B. See also: Alcinoüs, *Didaskalikos*, I 152. On the concept of philosophy in Plato’s *Phaedo* cf.: Dinkelaar 2020, 41-45. According to Dinkelaar, Plato invoked Orphic/Pythagorean imagery in the *Phaedo* “to emphasize the negative influence of corporeal existence on the soul’s progress” (Dinkelaar 2020, 44). Cf. Dilman 1992, 13-27; Morgan 2010, 63-81; Pawłowski 2021, 585-610; Schefer 1996. Christina Schefer sees in Plato’s *Phaedo* not philosophical speculation about immortality of the human soul, but elements of mystic knowledge that comes directly from Apollo, and she treats philosophy (expressed in this dialogue) as a kind of ecstasy (Schefer 1996, 160-161; cf. Morgan 2010, 64). Kathryn Morgan, however, unlike Christina Schefer, sees in this dialogue only philosophical speculation, and believes that “the *Phaedo* highlights the problems involved in drawing religious and mystical models into philosophical discussion” (Morgan 2010, 64). According to Ilham Dilman, in the *Phaedo*, Socrates “describes philosophy as the pursuit of wisdom, as a purification of the soul, as a preparation for death, indeed as the practice of dying” (Dilman 1992, 27); “To reach ‘the goal of reality’ the soul needs purification, and yet it is the pursuit of philosophy that purifies the soul” (Dilman 1992, 26).

precise - difficult to know). This is also supported by the fact that he also speaks about God in the *Apology* (*Apologia sive Pro se ipso de magia liber*):

... quisnam sit ille non a me primo, sed a Platone *basileus* nuncupatus: *peri ton panton basilea pant' esti kai ekeinou eneka panta*, quisnam sit ille basileus, totius rerum naturae causa et ratio et origo initialis, summus animi genitor, aeternus animantium sospitator, assiduus mundi sui opifex, sed enim sine opera opifex, sine cura sospitator, sine propagatione genitor, neque loco ne-que tempore neque uice ulla comprehensus eoque paucis cogitabilis, nemini effabilis (Apuleius, *Apologia*, C 64).

It was mentioned that Apuleius gave God the name “heavenly”, indicating that it probably points to God’s “whereabouts”. This is a fairly important issue. It is argued that Apuleius speaks of this heavenly place where God resides, also in the *Apology* (*Apologia sive Pro se ipso de magia liber*), a work quite non-philosophical, although strongly saturated with philosophical threads. Here, referring to the Plato’s *Phaedrus*, in which Plato actually mentions the “sky-high place” and “the summit of the sky” (Plato, *Phaedrus*, 247 B–D) points to the highest point in the top of the world where he located the Platonic school (Apuleius, *Apologia*, 64). This fairly attractive school location, of course, only serves to emphasize its intellectual and ethical excellence and its unique position vis-à-vis other philosophical schools. Indeed, in this place there is none other than the King himself. Apuleius presented the King as a cause, principle of all things, and as a Father and Saviour (Ibid.).

It is not difficult to notice that the King (*Basileus*) described by Apuleius in his *Apology* has the characteristics of God from the *De Platone et eius dogmate* (and from the *De deo Socratis*). The special elevation of God – Creator (the King) above other beings probably refers to his metaphysical situation in relation to his creations. In the metaphysical sense, God is the first being (the first among all beings as their creator). The entire metaphysical structure of the world and all things individually, which is somehow initiated in it, depends on him. The location of God in the distant and inaccessible sky makes him aware his transcendence and his inaccessibility for ordinary human knowledge. Most likely, the King from Apuleius’ *Apology* is the same King about whom Plato speaks extremely mysteriously in the *Letter II* (Plato, *Epistulae*, II, 312 E). Presumably, this King in Apuleius’ *Apology* and in Plato’s *Letter II* is none other than God – Creator himself, about whom it is discussed in the *De Platone et eius dogmate* and the *De deo Socratis* (and in Plato’s *Timaeus*).

*De mundo.***God as the Creator and Saviour of the World**

Another work in which Apuleius discusses the topic of God is the *De mundo*. The text from the *De mundo* is even more interesting because it coincides with the quoted piece from the *Apology*. God is defined here as the cause of the creation of the world (*auctor originis*). He is not only the author of the world he created, but also his saviour (*deumque ipsum salutem esse*) and the cause of its duration (*perseverantia earum, quas effecerit, rerum*):

“Vetus opinio est atque cogitationes omnium hominum penitus insedit deum esse originis [haberi] auctorem deumque ipsum salutem esse et perseverantiam earum, quas effecerit, rerum” (Apuleius, *De mundo*, XXIV 342).

God is the Saviour and Father of all creatures in the universe. Nothing escapes his Fatherly protection. Apuleius points out that God the Saviour (*sospitator*) and Father (*genitor*) caused the world to appear without the slightest effort, by the power of his non-fatigable providence:

“Sospitator quidem ille et genitor est omnium, quae ad complendum mundum nata factaque sunt, non tamen ut corporei laboris officio orbem istum minibus suis instruxerit, sed qui quadam infaticabili providentia et procul posita cuncta contingit et maximis intervallis disiuncta complexitur” (Ibid. XXIV 343).

It is he who rules from the highest and loftiest place where he has his abode (*praestantem ac sublinem sedem tenere*): “Nec ambigitur eum praestantem ac sublimem sedem tenere...” (Apuleius, *De mundo*, XXV 343).¹⁵

From it he gives his power to the celestial bodies below him and the most distant Earth, thus giving them strength to last and move. God is the principle of all activity in the universe (Apuleius, *De mundo*, XXIV 342 – XXIX 355).

God is only known with the eyes of the soul (*animae oculis*): ... *quem tantummodo animae oculis nostrae cogitationes vident* (Ibid., XXX 357). Different names given to him by various followers indicate different aspects of his activity (Ibid. XXXVII 370–372). The names such as Providence, Necessity, and Fate refer to him (Ibid., XXXVIII 372–374). He is the most perfect law under which the whole world exists: *Lex illa vergens ad aequitatis tenorem sit deus nulla indigens correctione mutabili* (Ibid., XXXVI 369).

In the *De mundo*, similarly as in the *Apologia*, Apuleius underscores God’s transcendence accentuating his unique position towards his creations. God resides in

¹⁵ See also: Ibid.: XXXIII 562: “Huius locum si quaerimus, neque finitimus est terrae contigionibus nec tamen medius in aëre turbido, verum in mundane fastigio, quem Graeci ‘ouranon’ recte vocant, ut qui sit altitudinis finis”.

the place called heaven (similarly as in the *Apologia*), totally separated from the rest of the world (Ibid., XXXIII 362). At the same time, he marks his ubiquity in this world that permeates with all its power, being not only its Creator, but also the one who keeps it in existence: *ad hoc instar mundi salute tuetur deus aptam revictam sui numis postestate* (Ibid. XXXII 361, XXXIII 362).

In a metaphysical sense, God pervades what He created with his actions. As a person, however, he stays in his heaven, completely separated from the world.

The Treatise *De mundo* is a translation of a Greek work, pseudo-Aristotelian *Peri kosmu*.¹⁶ Apuleius is probably the author of this translation. It is impossible not to notice that the theology of this treatise is consistent with the theology presented in the *De Platone et eius dogmate* and in the other writings of Apuleius (especially in the *Apologia* and in the *De deo Socratis*), which there is no doubt that they convey the beliefs of the author, i.e. Apuleius. Due to the convergence of the *De mundo* with the *De Platone et eius dogmate*, and with the *Apologia* and the *De deo Socratis*, in theological theories, it can be expected that the *De mundo* also expresses the theological beliefs of Apuleius. This position seems to be prompted by the fact that this treatise expresses the same spirituality in which the philosopher of Madauros lived and created. Characteristic for it and characteristic for Apuleius himself is the combination of philosophy and religion in it, which results in a picture of a kind of “philosophical Mysteries” in which philosophy becomes an instrument of knowing God, and a way to discover the divinity contained in the soul of the philosopher. This mystery tone resounds already in the first chapter of the *De mundo*. Apuleius maintains a mythological way of speaking about God in the *De mundo* referring to well-known ancient mythological figures. Extracting philosophical content from this mythological message is not difficult. In a metaphysical sense, God is the efficient cause of all things. His causative action never ceases, which is manifested by the existence of the world and metaphysical laws that are the skeleton of natural and ethical laws, according to which all creatures function. God Himself was called this (metaphysical) law – it is somehow a way of his activity (and for the world a way of its existence). God expresses himself through the world that he created in a way and through these laws. Ethical rights play a special role here. Apuleius emphasizes their inevitable nature and the necessity of surrendering to them citing Plato, who in fact expresses in the *Leges* his thought that man’s personal happiness depends on submission to these ethical laws (Plato, *Leges*, IV 715 c, 716 a). By the laws by which everything that exists in the world functions, God is present in it, although he remains transcendent to it.

¹⁶ Cf. Harrison 2000, 174; Regen 1977, 194.

It is worth paying attention to one more characteristic feature of God presented by Apuleius. Apuleius says that God is a constant Creator (*auctor originis*) of the world, creating without difficulty and the Saviour (*sospitator*) saving without effort. In short, God's creative activity is not a one-time event, but a continuous process. Apuleius points out that this activity does not require any effort from God. It can be supposed that by this he means that God's creative activity is somehow a way of his existence and life. God creates by the power of his thoughts, or his providence (Apuleius, *De mundo*, XXIV 343). It sounds quite mysterious to call God the Saviour (*sospitator*). On this basis, one might think that this expression appearing in the *Apologia* and the *De mundo*, in the works where religious accents and tones appear pretty frequently (e.g. in the *De mundo* the religious mood from chapter XXIV is undeniable) has a religious meaning. Apuleius gave the same term to Isis in the *Metamorphoses* (Apuleius, *Metamorphoses*, XI, 15). In this case, this concept is certainly religious. It can be assumed that the religiously disposed Apuleius, an expert and participant in numerous mystery cults, who very carefully stores souvenirs from all rites (Apuleius, *Apologia*, 55, 56), uses the term "the Saviour" (*sospitator*) in the religious sense also in the *Apologia* and in the *De mundo*. Therefore – if this supposition is correct – God, Creator and Father of all things is the Saviour of what he created. The unanswered question is why God's work require salvation and what does salvation involve. Apuleius does not develop this issue. The Greek author of the *De mundo* again gives the name "the Saviour" to God, this time with undoubtedly religious meaning since it is clearly used in a mysterious (orphic) context (Aristoteles, *De mundo*, 401 a). This suggests that the saving attribute of God, however, has a religious dimension in both Greek and Latin texts, despite the fact that in the latter, in parallel to the Greek text just presented, this concept does not exist (Apuleius, *De mundo*, XXXVII 370–371). It can be assumed that the term "Saviour" expresses the religious aspect of God's activity in relation to his creatures and supplements his metaphysical function of the efficient cause. In other words, God, in a metaphysical sense, creates and maintains the world in existence, which in this way lasts forever, although its individual structures are mortal. The religious aspect of God's activity most probably refers mainly to rational creatures, and above all to people. It has probably the same meaning here as in soteric cults. It is possible that this attribute reveals the role of God expressed in Plato's *Politicus* as a restorer of order in space, which is periodically shaken due to the presence of matter in it, which in Platonic concepts is itself a destructive element (Plato, *Politicus*, 173 B – 174 A). Salvation would consist in overcoming this destructive action of matter and restoring order in space.

Conclusion

It seems obvious that the theology of Apuleius, in its significant content, is very Platonic. It coincides with Plato's theories in the *Timaeus*. It is also close to the main theses of Alcinous (Alcinous, *Didaskalikos*, X).¹⁷ As in Plato's *Timaeus*, in Apuleius' lecture God is the metaphysical cause of the universe. His deeds are eternal. The manifestation of these actions is the world harmony. The essence of God is Reason. That is why His actions are rational. God is absolutely perfect. He is incorporeal and has no shortcomings because he has no trace of matter. He is happy. His works are endowed with rationality (order) and happiness. The process of creation is mathematical in nature and consists in giving what is indefinite by itself specific features, i.e., in forming (giving forms). The mathematical nature of this forming is revealed in the fact that what a formed being is (and thus and what it is) depends entirely on the geometrical structure of the basic elements from which it is built. An important attribute of God is his inaccessibility to common minds. Only the wisest of philosophers, i.e. those who managed to free their souls from the bonds of the senses, are able to know God. God eludes ordinary cognition. It becomes known only through illumination, i.e. a sudden, most probably mystical illumination of the soul (the soul freed from sensual desires). God is ineffable – he cannot be described in words of his nature. Here, human language is as inept as reason wishing to know the essence of God hidden from it.

The term Saviour (*sospitator*) occupies a special place among God's attributes. This attribute expresses the religious aspect of God's activity towards the world. In a metaphysical sense, God creates and keeps the whole world in existence and order, although individual beings in this world are mortal. This attribute reveals the role of God expressed in Plato's *Politicus* as a restorer of order in the world space,

¹⁷ See also: Snko 1905, 1-39; Dillon 1996, 280-287. The doctrinal agreement between Apuleius' *De Platone et eius dogmate* and Alcinous' *Didaskalikos* was one of the arguments for the existence of the so-called „school of Gaius”. Cf. Dillon 1996, XIV, XV, 266-267, 317, 337-338; Fletcher 2014, 33-37; Gersh 1986, 222-227; Moreschini 1978, 51-132; Sandy 1997, 215; Sinko 1905; Praechter 1916, 510-529; Theiler 1930, 1-60. Moreschini also emphasizes the clear similarity of Middle Platonic theology with the theology of Philo of Alexandria (Moreschini 1978, 71-75; See also: Dillon 1996, 139-183; Mrugalski 2019, 37-51). As John Dillon writes, Philo of Alexandria “is plainly good evidence for the state of Platonism at Alexandria in the first decades of the Christian Era” (Dillon 1996, 182). Dillon emphasizes the influence of Pythagorean transcendentalism and mysticism on the Middle Platonism theology. According to the outstanding Platonism (and Middle Platonism) expert, “Eudorus and Philo seem to constitute adequate evidence of type of Platonism, heavily influenced by Pythagorean transcendentalism and number mysticism, which, rather than the Stoicizing materialism of Antiochus, is true foundation of Middle Platonism” (Dillon 1996, 182-183).

which is periodically shaken due to the presence of matter in it, which in Platonic concepts is a destructive element (Plato, *Politicus*, 173 B – 174 A). Salvation would consist in overcoming this destructive action of matter and restoring order in world.

It is worth adding here that one of the hallmarks of Platonic philosophy, in Apuleius works, is piety. Apuleius values piety very much (Apuleius, *Apologia*, 56, 61-65).¹⁸ This is particularly clearly expressed in his *Apology*, where he shows his piety and godlessness of his prosecutors (Ibid. 56). Apuleius contrasts superstition and true religiosity. Similarly, in the *De deo Socratis*, he opposes superstition, which causes people to fear almost everything. Superstition, according to Apuleius, is worse than atheism (Apuleius, *De deo Socratis*, III 122-123). According to him, superstition is where people neither know nor care for gods. Some of them are overwhelmed by fear of the supposed gods, from the point of view of Apuleius, unjustified. That is why they are devoted to meticulous, purely ritual worship. Others despise the gods at all. In the first case, Apuleius could even refer to the Roman religion, in which a meticulous and rigorous ritual prevails. It is difficult to say who Apuleius in particular means in the second case. Similarly, it is not known who the few are who deny the existence of the gods.¹⁹

¹⁸ Cf. Boys-Stones 2016, 332. According to Boys-Stones, “Platonism systematically vindicates religious observance: it recognizes the traditional gods and approves their worship (with only one significant correction, perhaps, to traditional sensibility, which is that all divinities, at least all whose worship is approved, are beneficent, and none in malign)”.

¹⁹ Similarly, it is not known who the few are who deny the existence of the gods. In the second century after Christianity there is a fairly large and well-known community of Christians, and earlier Jews. It cannot be ruled out that Apuleius noticed those Christians who not only shunned polytheistic worship, but even flinched before him. Trajan in his letter to Pliny the Younger, his legate in Bithynia, calls Christians atheists and as such orders to severely punish them. During the time of Apuleius (during the reign of Hadrian, Antoninus Pius and Marcus Aurelius) there is no mass persecution of Christians. Nevertheless, here and there flames of religious antagonisms explode, and Christian martyrs die. People generally hate Christians and accuse them of all the worst things, including atheism and godlessness. It cannot be ruled out that these opinions were not unknown to Apuleius. Nowhere, however, does Apuleius write openly about Christians. Christianity, like Judaism, was probably not attractive to the Platonist of Madauros. He was too devoted to Plato’s philosophy, which he considered the highest rise of the human mind, and which also met his sophisticated spiritual needs. It is hard to suppose, however, that he was particularly hostile to Christianity, because his personal religious experiences testify rather to his understanding and tolerance for religious beliefs. Most likely, it was outside the strict interests of this philosopher and “magician”. Leon Hermann put forward the unlikely thesis that Apuleius was a Christian (Hermann 1952, 339-350; Hermann 1953, 188-191; Hermann

In religious terms, Apuleius of Madauros, the philosopher and magician, was a very complex personality. Various threads intertwined in it, including polytheism and Mystery cults, but Platonism was the strongest and dominant trend in it, both at the theoretical (doctrinal) level as well as spiritual and ethical. The dearest to him were Platonic spiritual and ethical ideals, such as the ideal of “likeness to God” (*homoiosis theoi*), and the belief in the spiritual character of the human soul, with all the ethical and spiritual consequences that flow from this belief.²⁰

REFERENCES

Primary sources:

- Apulei Platonici Madaurensis *Opera quae supersunt*, III, recensuit Paulus Thomas, Stuttgartiae in Aedibus B.G. Teubneri, Stuttgart 1970.
- Apulei Platonici Madaurensis *Opera quae supersunt*, vol. III, *De philosophia libri* edidit Claudio Moreschini, Stuttgartiae in Aedibus B.G. Teubneri, Stuttgart 1991.
- Apuleio, *Il demone di Socrate*, a cura di B.M. Portogalli Cagli, Venezia: Marsilio Editori, 1992.
- Apulei Opera Philosophica, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Josephus Magnaldi, Oxoni e Typographeo Clarendoniano, Oxford University Press, Oxford 2020.

Secondary literature

- Barra, G., Pannuti, U. (1962-1963) Pannuti, “Esperienza filosofica e religiosa di Apuleio”, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*, X, 1962-1963, 81-141.
- Boys-Stones, G. (2016) “Providence and Religion in Middle Platonism”, in: E. Eidinow, J. Kindt, R. Osborne (Edited by) *Theologies of Ancient Greek Religion*, Edited by E. Eidinow, J. Kindt, R. Osborne, Cambridge: Cambridge University Press, 317-338.
- Brenk, F. (2009) „Great Royal Spouse Who Protects Her Brother Osiris’: Isis in the Isaeum at Pompeii”, in: *Mystic Cults in Magna Graecia*, Edited by Giovanni Casadio and Patricia A. Johnston, Austin: University of Texas Press, 236-250.
- Burkert, B. (2001) *Starożytny kulty misteryjne*, Kraków: Wydawnictwo Homini.

1959, 110-116). The trial for magic that he had been given in 158 was supposed to be, he maintains, a Christian trial. The “secret statue” worshiped by the accused Apuleius was to be a Christian crucifix (for the process itself, see: Winter 1968). Hermann’s thesis is based on incorrect premises. The crucifix cannot be considered the mysterious statue of Apuleius, for he clearly says that it is a statue of Hermes (Mercury), Greek deity carved in precious wood (Apuleius, *Apologia*, 61 and 63). In addition, Apuleius had many other such cult figures representing various gods, one of which he always carried with him and which he used to make sacrifices. Anyway, just a few months after the trial for magic, Apuleius sits in Carthage on the stool of the high priest of the emperor’s worship, which clearly contradicts his alleged Christianity.

²⁰ See also: Barra 1962-1963, 83; Mantenero 1970, 63-111. Cf. fn. 8.

- Casadesús, F. (2016) "The transformation of the Initiation Language of Mystery Religion into Philosophical Terminology", in: María José Martín-Velasco and María José García Blanco (eds.), *Greek Philosophy and Mystery Cults*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 1-26.
- Constantini, L. (2021) "Apuleius on divination: Platonic daimonology and child-divination", in: C. Addey (ed.), *Divination and Knowledge in Greco-Roman Antiquity*, London: Routledge, 248-269.
- Dillon, J. (1996) *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Dilman, I. (1992) *Philosophy and the Philosophic Life. A Study in Plato's Phaedo*, New York: ST. Martin's Press.
- Dinkelaar, B.M. (2020) "Plato and the Language of Mysteries. Orphic/Pythagorean and Eleusinian Motifs and Register in Ten Dialogues", *Mnemosyne* 73 (2020), 36-62.
- Ebrey, D. (2017) "The Asceticism of the Phaedo: Pleasure, Purification, and the Soul's Proper Activity", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 2017; 99 (1), 1-30.
- Ferrari, F. (2015) *Metafisica e teologia nel medioplatonismo*, "Rivista di storia della filosofia", n.2. 2015, pp. 321-337.
- Fletcher, R. (2014) *Apuleius' Platonism. The Impersonation of Philosophy*, Cambridge 2014: Cambridge University Press.
- Gaiser, K. (1990) *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del „Fedro” di Platone*, Introduzione e traduzione G. Reale, Milano: Vita e Pensiero.
- Gersh S. (1986) *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Gómez Iglesias, M.R. (2016) "The Echoes of Eleusis: Love and Initiation in Platonic Philosophy", in: María José Martín-Velasco and María José García Blanco (ed.), *Greek Philosophy and Mystery Cults*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 61-102.
- Göransson, T. (1995) *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Harrison, S.J. (2014) *Apuleius: A Latin Sophist*, Oxford: Oxford University Press.
- Hermann, L. (1952) "Le procès d'Apulée fut-il un procès de christianisme?", *Revue de l'Université libre de Bruxelles*, N.S. IV, 1951-1952, 339-350.
- Hermann, L. (1953) "L'Ane d'or et le christianisme", *Latomus*, XII 1953, 188-191.
- Hermann, L. (1959) "Le Dieu-Roi d'Apulée", *Latomus*, XVIII 1959, 110-116.
- Hijmans, B. (1987) "Apuleius, Philosophus Platonicus," in: *ANRW*, Part II, Volume 36. 1. (1987), 395-475.
- Invernizzi, G. (1976) *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo, Saggio di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento*, Roma: Edizioni Abete.
- Kawczyński, M. (1900) *O pismach filozoficznych Apulejusza Platończyka z Madaury*, Kraków 1900: Akademia Umiejętności.
- Kawczyński, M. (1899) *Życie Apulejusza Platończyka z Madaury*, Kraków: Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności w Krakowie.

- Krokiewicz, A. (1971) *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Krokiewicz, A. (1958) *Sokrates*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Mantenero, T. (1970) "Enciclopedia e misteriosofia in Apuleio", *Quaderni del Teatro Stabile di Torino*, 20, Torino 1970, 63-111.
- Meiss, Ph. (1886) *Apuleius 'Peri hermeneion'*, Lörrach 1886: Buchdruckerei von C.R. Gutsch.
- Milhaven, J.G. (1962) *Der Aufstieg der Seele bei Albinus*, München: Inaugural – Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Facultät der Ludwig-Maximilian-Universität zu München.
- Moreschini, C. (1978) *Apuleio e il platonismo*, Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Moreschini, C. (1994) *Il mito di Amore e Psiche in Apuleio*, Napoli: M. D'Auria Editore.
- Morgan, K. (2010) "Divination and Plato's *Phaedo*", *Classical Quarterly* 60.1. (2010), 63-81.
- Morgan, M.L (1992) "Plato and Greek Religion", in: *The Cambridge Companion to Plato*, Edited by Richard Kraut, Cambridge: Cambridge University Press, 227-247.
- Mortley, R. (1972) *Apuleius and Platonic Theology*, "The American Journal of Philology" Vol. 93. No. 4 (Oct., 1972). s584-590.
- Mrugalski, D. (2019) "Agnostos Theos. Relacja między nieskończonością a niepoznawalnością Boga w doktrynach medioplatoników", *Roczniki Filozoficzne*, Tom LXVII, numer 3 – 2019, 25-51.
- Pawłowski, K. (2013) "Middle Platonism and the Philosophical Theology of Plutarch of Chersonesa. An Introductory Study", *Eos* C 2013, 327-347.
- Pawłowski, K. (2020) "The Philosophical Initiation in Plato's *Phaedrus*", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)*, 14.2. (2020), 417-429.
- Pawłowski, K. (2021) "Socrates "Swan Song" in Plato's *Phaedo*. Socrates' "Secret Doctrine" about Death and Eternity", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)*, 15.2 (2021), 595-610.
- Praechter, K. (1916) „Zum Platoniker Gaios”, *Hermes*, LI, 1916, 510-529.
- Rathke, T. (1911) *De Apulei quem scripsit De deo Socratis libello*, Berlin: Typis G. Schade.
- Reale, G. (1978) *Storia della filosofia antica*, vol. IV, Milano: Vita e Pensiero – Largo Gemelli.
- Redfors, J. (1960) *Echtheitskritische Untersuchung der apuleischen Schriften 'De Platone' und 'De mundo'*, Lund: C.W.K. Gleerup.
- Regen, F. (1971) *Apuleius philosophus Platonicus. Untersuchungen zur Apologie (De magia) und De mundo*, Berlin: De Gruyter.
- Regen, F. (1977) "Rec. di J. Beaujeu, Apulée, Opuscules.", *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, CCXXII, 1977, 186-227.
- Roubekas, N.P. (2014) "Lucius' Lucid Dream: Book 11 of the *Metamorphoses* and Religious Conversion", *Journal of Cognitive Historiography*, April 2014, 1(2), 171-185.
- Sandy, G. (1997) *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Leiden-New York-Köln: Brill.
- Sattler, B. (2013) "The Eleusinian Mysteries in Pre-platonic Thought. Metaphor, Practise and Imagery for Plato's Symposium", in: Vishwa Adluri (ed.), *Greek Religion, Philosophy and Salvation*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd 60, De Gruyter, 151-190.

- Schefer Ch. (1996) *Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos*, Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Sinko, T. (1905) *De Apulei et Albini doctrinae Platonicae Adumbratione*, Cracoviae: Accademia Litterarum Cracoviensis.
- Sullivan, M.W. (1967) *Apuleian Logic. The Nature, Sources, and Influence of Apuleius's Peri Hermeneias*, Amsterdam 1967: North-Holland Publishing Company.
- Suk Fong Jim, Th. (2017) "Salvation (*Soteria*) and Ancient Mystery Cults", *Archiv für Religionsgeschichte*, 18-19 (2017), 255-281.
- Szarmach, M. (1985) *Maximos von Tyros. Eine Literarische Monographie*, Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Szarmach, M. (2021) "Maksymos z Tyru. O istocie Boga według Platona (XI)", *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae*, XXXI/I – 2021, 315-322.
- Theiler, W. (1930) *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin: Weidmann.
- Theiler, W. (1966) *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin: De Gruyter.
- Ulrich J. (2023) "Apuleius and Roman Demonology". In: *The Oxford Handbook of Roman Philosophy*, Edited by Myrto Garani, David Konstan, and Gretchen Reydams-Schils, Oxford University Press, Oxford 2023, 87-107.
- Witt, R.E. (1937) *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zintzen, C. (1981) *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt: Darmstadt Wissenschaftliche Buchges.

FEDERICO FELLINI AND HOMER: PARALLELS AND INTERSECTIONS

ALEXANDER A. SINITSYN

The Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities
aa.sinizin@mail.ru

ABSTRACT. This essay is an outgrowth of the topic considered in the previous articles devoted to the image of ancient and modern Rome in Federico Fellini's films, in which an attempt to analyse several Homeric motifs in *Fellini Satyricon* (1969) was made. The Italian film director acknowledged that he had dreamed to make a film based on the European 'Book of the Books', Homer's duology — the *Iliad* and the *Odyssey* — about the heroes of the Trojan cycle of myths. Other coincidences in Fellini and Homer constitute the object of this study. Deliberate? Fortuitous? Archetypic? Fanciful? The very wording of the topic — *Fellini Satyricon* as Fellini's *Iliad* — is provocative. The article identifies and discusses the parallels and intersections in the works of the two great masters — the Ancient Greek poet and the classic of Italian cinematograph, who lived almost three millennia apart.

KEYWORDS: Homer, *Iliad*, *Odyssey*, Federico Fellini, *Fellini Satyricon*, Achilles, Odysseus, Patroclus, Encolpius, Ascylos, *ethos*, the hero's wrath, lover/frater, Trojan cycle of myths, Ancient Rome, Italian cinematograph, leitmotifs, topoi.

1. Introduction

This essay continues the research started in the previous publications on the images of the ancient and modern Rome in the works of Federico Fellini¹. They attempted to analyse certain inter-contextual parallels in the *Iliad* and the *Odyssey*, written by the legendary Homer at the beginning of the Archaic age of the Greek

¹ See the publications: Sinitsyn 2018a; Sinitsyn 2018c; Sinitsyn 2019a; Sinitsyn 2019b; Sinitsyn 2019c; Sinitsyn 2021a; Sinitsyn 2021b; Sinitsyn 2021c; Sinitsyn 2021d; Sinitsyn 2021e. See also about F. Fellini and antiquity: Sinitsyn 2020; Sinitsyn 2022; Sinitsyn 2024a; Sinitsyn 2024b.

history, and those in the *Fellini Satyricon*². This classical film loosely based on Petronius' *Satyricon* (1st century AD) and numerous other monuments of ancient literature³ was made in 1968–1969 and presented in early September 1969 at the 30th Venice International Film Festival.

The previous publications focused on the general themes of the Ancient Roman and the new *Satyricons*: heroes' peregrinations (Homer's Odysseus, and Encolpius in Petronius and in Fellini), the Banquet of Trimalchio theme (in Petronius and Fellini), the motif of gods' wrath conjugate with that of Odysseus' peregrinations (in Homer's epic and — controversially — in Petronius' book, the theme of the artful hero, the image(s) of labyrinth/labyrinths (in Fellini's film), the puzzle structure of the works (those of Fellini and Petronius), and others⁴.

This article examines other concurrences found in Fellini and Homer. Are they deliberate? Fortuitous? Plausible? Archetypal? Fanciful (either by the film director or by the author of this article)? The article highlights the parallels in the works of great masters living almost three millennia apart: in the epic written by the Ancient Greek genius and in the 'historiographic' film by the classic of Italian cinema⁵.

Despite the paradoxical juxtaposition of the modern film and Homer's epic, I believe that this approach is viable. Here I shall refer to the analytical comparison made in the books by American experts in Russian philology and history of Russian literature, Frederick T. Griffiths and Stanley J. Rabinowitz on classical epic (Homer and Virgil) and the Russian novel (from Gogol to Pasternak)⁶; of special interest is the chapter "Tolstoy and Homer" on the *War and Peace* as a "Russian *Iliad*"⁷. It may seem that there are greater reasons to find traces of Homeric influence in Lev N. Tolstoy's Russian grand epic *War and Peace* about the Great War. *FS*, in spite

² *Fellini Satyricon*, hereinafter referred to as *FS*. Screenplay by Federico Fellini and Bernardino Zapponi with Brunello Rondi; directed by Federico Fellini; produced by Alberto Grimaldi; cinematography by Giuseppe Rotunno; music by Nino Rota; starring Martin Potter (Encolpio), Hiram Keller (Ascolto), Max Born (Giton), Mario Romagnoli (Trimalchio), Salvo Randone (Eumolpo), Magali Noël (Fortunata), Alain Cuny (Lichas) and others. France — Italy: Les Productions Artistes Associés, Produzioni Europee Associati, 1969. — 129 min.

³ See Highet 1970; Grossvogel 1971; Segal 1971; Nethercut 1971; Bondanella 1988; Sütterlin 1996; Sullivan 2001; Brunet 2006; Paul 2009; Slavazzi 2009; Gianotti 2012; Iridon, Presadá 2015; Sampino 2017; Villa 2020; Fratantuono 2023.

⁴ Sinitsyn 2018a, 116–120; Sinitsyn 2018c, 75–79; Carrera 2019, 90, 99 f., 138 f.; Sinitsyn 2021b, 85–96.

⁵ On "historiographic cinema", see Sinitsyn 2019a, 107–110; Sinitsyn 2021d, 305–310.

⁶ Griffiths, Rabinowitz 2011; and Griffiths, Rabinowitz 2005 (in Russian).

⁷ Griffiths, Rabinowitz 2011, 144–175 (= Griffiths, Rabinowitz 2005, 213–266).

of the large scale of the film, is not an epic or a novel; the film is devoid of heroic pathetic, neither is it a romantic drama, nor an historical narrative about “the age of Great Rome” or any other grandiose mythical/historical events, as the Trojan War was for Homer and the Patriotic War of 1812 for L. N. Tolstoy. Yet, we encounter the Iliad and Odyssey motifs, plots and practices in Fellini’s work. Another matter if they were borrowed, or constituted a deliberate hint, or was it just their inadvertent influence?

With good reason, Martin M. Winkler may be called a classic in the study of Homeric parallels in contemporary cinematography: for several decades the scholar has been studying analogies with the mythology and the epic of Eurasian peoples in, predominantly, American cinema, having written more articles and books on that topic than anyone else⁸. His experience in examining the archetypes of the heroic narrative (mainly, the Greek-Roman sources) presented in a visual form has proved very influential. Kostas Myrsiades’ work of 2007 is a good example of interpreting American westerns as a Homeric epic⁹ (the 2009 impression of the collection edited by him¹⁰). The American philologist analyses *The Gunfighter* (1950), the movie directed by Henry King (starring Gregory Peck as the notorious Jimmy Ringo). Following Martin M. Winkler¹¹, K. Myrsiades examines κλέος (‘glory’) of Homer’s heroes as a parallel to understand heroism in the cultural tradition of the American West. He draws analogies with other values for the characters of westerns; the values the Homer’s heroes in the *Iliad* (to a greater extent) and the *Odyssey* champion and die for: τιμή (honour) and γέρας (gift; honours as a tribute paid to the hero)¹². Having compared Ringo, the “fastest gunfighter in the Wild West”, to Homer’s swift-footed Achilles, K. Myrsiades comes to the conclusion that

By exploring the themes of the hero’s cunning, homecoming, and reunion [the film] *The Gunfighter* can be read as a western *Odyssey*. However, *The Gunfighter* can also be seen as a western *Iliad* by placing the emphasis on the hero as a warrior striving to become “the fastest gun alive”, a title he equates with the honor and glory that will give

⁸ See Winkler, 1985; Winkler, 1988; Winkler, 1996; Winkler, 2001; Winkler, 2003; Winkler, 2004; Winkler, 2007; Winkler, 2009.

⁹ Myrsiades 2007 = Myrsiades 2009b.

¹⁰ Myrsiades 2009a.

¹¹ Winkler 1996.

¹² Myrsiades 2007, 280 ff. = Myrsiades 2009b, 230 ff. (with a review of literature on the topic).

meaning to his life. But as in the Homeric epics, through self discovery and self-recognition the hero ends by repudiating *timê*, *kleos* and *geras*, the values through which the Homeric hero strives to become *aristos Achaiōn* (the best of the Achaians)¹³.

In the articles of the collection edited by K. Myrsiades¹⁴, the scholars J. S. Burgess¹⁵ and Ch. C. Chiasson¹⁶ also discuss the theme of Homeric heroism and κλέος of warriors in the *Iliad* as presented in Wolfgang Peterson's film *Troy* (2004).

Professor Gregory N. Daugherty in his article "Indirect or Masked Modyssseys?" (2018) tried to generalize the 'Odyssean' motifs in the art of cinema¹⁷. The scholar shows that Homer's epic poem about peregrinations and the return of the King of Ithaca exerted colossal influence on the contemporary Western culture, including the cinema.

The *Odyssey* of Homer has had an enormous impact on western culture including cinema. Its receptions (Homer's *Odyssey*. — A. S.) have appeared at almost every stage of the history of film either as costumed epic or as adaptations of themes, plots, characters or folkloric structures to modern *nostoi* — tales of returns and homecomings. While some of the Homeric costume epics or direct adaptations contain allusions to contemporary wars (e. g. the US invasion of Iraq in *Troy* 2004), most of the indirect adaptations of the *Odyssey* explicitly reference western wars, wrenching socio-economic or even political conflict. Most of these seek to establish their connections to Homer ...¹⁸

G. N. Daugherty abstains from discussing various attempts (either successful or less successful) adaptations of the *Odyssey* which appeared at every stage of the history of cinematography as period dramas (Daugherty's costume epics) — numerous examples of peplum of the Old and New Worlds, whose golden age was the 1910s and the span of 1950s – 1960s. The scholar revisits the contemporary artistic practices of adaptation of Homeric motifs, plots, methods and folk patterns which abundant in films and TV series about wars and the return of a hero/heroes home. According to Daugherty, reading codes found in cinematic narrative (νόστοι) 'returns' reveals the link with the ancient source — Homer's *Odyssey*¹⁹. He singles out

¹³ Myrsiades 2007, 295.

¹⁴ Myrsiades 2009a.

¹⁵ Burgess 2009, 163–185, esp. 171 ff.

¹⁶ Chiasson 2009, 186–207.

¹⁷ Daugherty 2018.

¹⁸ Daugherty 2018, 19.

¹⁹ See new interesting collection of articles about hero's journey and return: "Odyssean Identities in Modern Cultures: The Journey Home" (Gardner, Murnaghan 2014).

the pictures where the ‘Odyssean’ elements are veiled²⁰. Using some works, the scholar analyses such a phenomenon as *Modyyssey*.

The modernized Odyssey — frequently referred to as a ‘Modyyssey’ — is almost a genre unto itself. Odyssean elements are evoked in order to elevate a modern journey to epic stature and or to underscore the critical differences. We should draw a distinction between a true Modyyssey and a more open quest plot or road picture film²¹.

I have already made an attempt to identify Homeric practices and motifs in the series directed by Tatijana M. Lioznova *Seventeen Moments of Spring*. This experience seemed interesting for interpreting the phenomenon of the film through the prism of ‘Homeric topoi’ as a Soviet myth of the ‘Trojan Horse’²².

As was already stated, I have examined the *Odyssey* motifs and practices of *FS* used by F. Fellini’s, B. Zapponi’s and B. Rondi’s, script writers, in my previous works. Now let us turn to the allusions to Homer’s *Iliad*, which are made either explicitly or implicitly in the film about Ancient Rome. Even more so that we have actual grounds to form an opinion about the “intersections”: the director’s own recollections and reviews, his cooperation with classics when he was in the process of making *FS*²³, stories told by the master’s contemporaries about the artistic designs he cherished, though never fulfilled.

2. “IO ERO ULISSE...”: FELLINI’S “YEARS OF HOMER AND ‘BATTLES’” IN THE JULIUS CAESAR GYMNASIUM

Federico Fellini as often as not acknowledged that he had always dreamt to make a film loosely based on the European ‘Book of Books’ — a duology the *Iliad* and the *Odyssey* recounting the exploits of the heroes of the Trojan War. Fellini was inspired by Homer’s epic poem in his school years at Rimini gymnasium. Together with his classmates he would learn verses from these poems and play “Iliad games”, where they took on roles of kings and generals and acted out the parts of heroes. Later, Federico Fellini remembered the years spent at the Ginnasio Giulio Cesare (Julius Caesar) as “anni di Omero e della ‘pugna’” (“years of Homer and ‘battles’”). And the future director was Odysseus. Each of his classmates chose a role of his

²⁰ Daugherty 2018, *passim* (with examples).

²¹ Daugherty 2018, 20.

²² See Sinitsyn 2012.

²³ For greater detail, see Sinitsyn 2018c, 70–75 and Sinitsyn 2021b, 73–84 (with bibliography).

favourite epic character, assuming his name. In any case, this is what he tells in his autobiographic book *Making a Film (Fare un film, 1980)*:

Quelli del ginnasio sono gli *anni di Omero e della “pugna”* (italics mine. — A. S.). A scuola si leggeva l'*Iliade*, mandandola a memoria. Ciascuno di noi si era identificato con un personaggio di Omero. Io ero Ulisse, stavo un poco in disparte e guardavo lontano. Titta, già corpulento, era Aiace Oileo, Mario Montanari Enea, Luigino Dolci “il domatore di cavalla Ettore” e Stacchiotti, il più anziano di tutti perché aveva ripetuto ogni classe tre volte, era “il più veloce Achille”.

Il pomeriggio si andava in una piazzetta a ripetere tra noi la Guerra di Troia, lo scontro fra i troiani e gli achei. Andavamo, appunto, a “fare la pugna”. <...> L'*Iliade* veniva rivissuta anche in classe, dove i volti dei compagni di scuola si erano ormai sovrapposti agli eroi omerici: *in tal modo, le avventure di quegli eroi erano proprio le nostre* (italics mine. — A. S.). Così, quando un un giorno, andando Avanti nella lettura dell'*Iliade*, ci imbattemmo nella definizione di Aiace, chiamato da Omero “stupida massa di carname”, Titta che era Aiace cominciò a protestare, preso dall'odio verso Omero, quasi il poeta lo avesse, in tal modo, vilipeso fin dalle origini del mondo.

Giunti alla morte di Ettore, Luigino Dolci, che era Ettore, visse il suo grande momento. Povero Luigino! Trascinato come un verme intorno alle mura di Troia (with quotes of poems. — A. S.) <...> Luigino era morto. <...> La classe ammutoliva. Era stato Stacchiotti, con la nuova armatura fabbricatagli da Vulcano, colui che sapeva mettere in fuga i troiani con un sol grido²⁴.

Then follow examples of their childish “reconstructions” of Homer’s scenes: Ajax’s wrath (Luigi Benzi, nicknamed Titta, who shared the desk with Federico in the classroom), the death of Hector (Luigino), who was dragged along the walls of Troy; the shield of Achilles-Stacchiotti, for whom Vulcan made divine armour, but the hero had a weak point — his heel... Later, when Fellini speaks about his classmate Luigi Dolci (as Hector), he recalls again: “quello che nell'*Iliade* faceva Ettore (recitavamo per conto nostro l'*Iliade*)” (“We staged the *Iliad* ourselves”)²⁵.

In the “years of Homer”, the Rimini students had their own Zeus. They called the headmaster, who had a long flaming-red beard and a stern temper, the Lord of Mount Olympus. Unless, of course, the dreamer of Fellini made it up later. His fantasies and conjectures were legendary (see, for example, the chapter ‘I am a great liar’ in Benito Merlino’s book on Fellini)²⁶.

Asked by journalists about his childhood, adolescence and everything that could contribute to the making of a great film director, Fellini often responded

²⁴ Fellini 1980, 17–18; in Russian: Fellini 2022, 35–36.

²⁵ Fellini 1980, 12 = Fellini 2022, 29.

²⁶ Merlino 2015, 14–19.

with outright fiction, grey lies or the truth embellished and reconsidered in the light of his imagination²⁷.

B. Merlino then adduces examples of ‘truthful legends’ Fellini made up about his life. And “the great liar” is the story about himself²⁸. He did acknowledge that he never kept his memories but “put everything in his films” and “no longer could distinguish between what had actually happened and what he had made up”²⁹.

But this is how F. Fellini and T. Guerra, the script writers of *Amarcord* (1973), portray Zeus the headmaster: “standing at the window in the gymnasium are Zeus, the headmaster, and Signorina Leonardis, the teacher of mathematics, a buxom woman”³⁰; “Zeus the director, pats his long beard putting out a spark”³¹; “Zeus, the gymnasium headmaster, talks with the teachers waiting to be photographed”³², etc., etc. In anger, the Olympian deity of the headmaster ranted and raved at the students. Fellini speaks: “Il preside (the gymnasium. — A. S.), detto Zeus, una specie di Mangiafuoco...”³³ Luigi Benzi, another of Fellini’s erstwhile friend, the very same Titta as Ajax, also remembers the Thunder-bearer.

Modern Rimini is full of the Fellini topoi: Cinema “Fulgor”, Palazzina Dolce, central Cavour Square, the magnificent Grand Hotel (“Old Signora” as the narrator in *Amarcord* calls it), the gymnasiums the would-be director went to, the railway station and the railway line near the city cemetery, ancient Roman arches, Via Clementini, Via Briguenti, Via Dante...³⁴ Fellini’s many films — from *I Vitelloni* (1953) to *The Voice of the Moon* (*La voce della luna*, 1990) are the fruit of his reminiscences and dreams about the shadowy Rimini past. They are redolent of personal memories of his childhood and adolescence³⁵, his boyhood fantasies, fears, infatuation for Bianca Soriani, Homer’s epic, the streets and squares of Rimini where the “bookish children” played the Iliad game, the smells and sounds of his native town, cinema performances at Cinema “Fulgor”, “proper books”... Here, as young children they had their gods and heroes: Zeus, Achilles, Hector, Ajax, Aeneas... and, surely, the ingenious Odysseus — our Federico Federico.

²⁷ Merlino 2015, 14.

²⁸ Merlino 2015, 19.

²⁹ Merlino 2015, 18.

³⁰ Fellini, Guerra 2005, 202.

³¹ Fellini, Guerra 2005, 202.

³² Fellini, Guerra 2005, 305.

³³ Fellini 1980, 17.

³⁴ See, for example, the director’s memoirs (Fellini 1980, 3–40) and the chapter on Fellini’s Rimini in Benito Merlino’s book (Merlino 2015, 9–40).

³⁵ See Sinitsyn 2019a, 107 f.; Sinitsyn 2021d, 305 ff.

3. FELLINI'S YET ANOTHER "UNMADE DREAM"

G. Davydov in his article "Unmade dreams of Federico Fellini" focusses on the master's untapped designs: "Evidence of these unmade films is galore, scattered across his memoirs. Here and there, Fellini tells how he failed to embody the intended. <...> The number of Federico Fellini's unmade films is virtually larger than that of the made ones"³⁶. Indeed, but Davydov writes only about one of Fellini's unfulfilled projects — *G. Mastorna's Journey (Il viaggio di G. Mastorna)*, which the director kept revisiting throughout the twenty years, but never was able to carry them out³⁷. This "vague dream" would become Fellini's true "nightmare"³⁸. As a result, only a quarter of a century after he had first started to work on *The Journey*, at the turn of the 1990s, the director would turn this design into reality in the series of cartoons on the theme of the mysterious Mastorna³⁹. Yet, G. Davydov misses another unmade project (one may say another of his haunting dreams) — a grandiose intention to make a film loosely based on Homer's epic.

Alesandro Carrera, the author of the new monograph *The Eternal Rome of Fellini* (2018), provides a broader list of "film dreams" on the topics from European classical literature, noting parenthetically that rumours about "Fellini's Iliad" were afloat. "*Fellini's Divine Comedy* takes its place among his recurring dream together with *Fellini's Iliad* (which was rumoured too) and *Fellini's Don Quixote...*"⁴⁰. The director did acknowledge that "to make an adaptation of *Don Quixote* was the dream of his life"⁴¹, as well as to create a fanciful film about Dante's wanderings around Italy of the 13th century⁴². Fellini wanted to make a screen version of *Pinocchio* by Carlo Collodi⁴³, adapt into films fairy tales by Charles Perrot and Hans Christian Andersen, the surrealist novel *America* by Franz Kafka and other classical literature⁴⁴.

³⁶ Davydov 2010.

³⁷ Fellini, Chandler 2002, 330–332; see Fellini et al. 2013; also: Pacchioni 2016; Pacchioni 2020; Carrera 2020.

³⁸ See Benito Merlino's book, chapter "Nightmare: the damned film": Merlino 2015, 200–208, cf. *ibid.*, 211 ff., 258.

³⁹ Merlino 2015, 284, 297; Sampino 2017.

⁴⁰ Carrera 2018, 9.

⁴¹ Fellini, Chandler 2002, 330.

⁴² See the collective monograph: Achilli 2016; also: Fink 2004; Pinto 2005; Cappuccio 2008; Popova 2017; Carrera 2018, 9–19 (chapter 1 "Fellini, Dante and the Gaze of Medusa"); Carrera 2020; Malvezzi 2021.

⁴³ See Dusi 2017; Sinitsyn 2019a, 111 f.; Sinitsyn 2021d, 313 f.

⁴⁴ Fellini, Chandler 2002, 327–330.

An interesting deliberation about an “unmade dream” can be found in the book *Genius loci* by P. L. Vayl, writer and columnist:

Fellini would frequently say that he wanted to dramatize the *Iliad*, but he never did it — and no wonder. Though there are few books more fitting for screening. The *Iliad* can — and today’s people cannot otherwise — be read as a film script, and not a literary one, but as a detailed storyboard made by a film director. A local subject against the broad historical background, the torrential pace of the unfolding plot, the alternation of battle episodes and chamber psychological scenes, the rhythmic interchange of designs: large (battle), medium (the author’s or the commander’s viewpoint), and general (the view from Mount Olympus) — all this makes the thing stemming from the origin of Western civilization a masterpiece of the cinema⁴⁵.

This seemingly paradoxical (and even provocative) observation about the dramatized *Iliad* may, in my opinion, stand to reason. Indeed, the account of various scenes in Homer is not only graphic, visual, vivid, but it is amazingly similar to its cinematic rendering.

One of the chapters in Dmitry V. Panchenko’s book on Homer’s poems and the Trojan cycle of myths is called “The cinematographic’ technique”⁴⁶, with examples of cinematic practices in Homer’s poems. For greater detail of screen images and the cinematographic technique in Homer’s epic, see the new interesting study by E. V. Salnikova “The prehistory of the magic of screens. Motifs of the *Iliad* and the *Odyssey*”⁴⁷.

Homer’s accounts are visual, dynamic, tense, editable – in fact, cinematographic. And this “cinematographic” technique of the legendary Poet was the task for Federico Fellini to cope with: too grand for the Fellini of his school years, who learned verses from the *Iliad* and the *Odyssey* by heart to act out “Trojan battles”, together with his friends at school and on the streets of Rimini, but within the powers of the mature master Fellini, who had mastered all the nuances of the art of *fare un film* (making a film).

Charlotte Chandler mentions (by Fellini’s own statement) that producers made the director a proposition to dramatize Homer’s epic, and explains (in his own words) why he could not make his long-held dream come true.

Surely, I was approached with making an adaptation of the *Iliad*. As young children, we read and learned it by heart and then rushed outside and played the Greeks and the

⁴⁵ Vayl 2007, 418–419.

⁴⁶ Panchenko 2016, 46–49.

⁴⁷ Salnikova 2018, 120–157.

Trojans like American kids playing cops and gangsters. I don't know why but *it seemed to me improper to dramatize something like "Fellini Iliad"* (italics mine. — A. S.), and by no means would I be able to go with Homer's plot servilely. Moreover, it is difficult to find a convincing evocation of the work so firmly stuck in minds of many generations⁴⁸.

Thus, according to the master, he was as if too humble to compete with the great ancient sage. The author of the first epic poems was not only the founder of all ancient and European literature, but he might well be the creator of the Ancient Greek alphabet⁴⁹. And if the latter assumption is true,

In which case, Homer happens to be a downright giant of the cultural history of mankind — not only as a man traditionally deemed as a creator of the first two (and masterpieces at that) monuments of European culture, but also the author of one of the greatest and most useful inventions⁵⁰.

Indeed, Homer (the “conventional Homer”, the creator of the *Iliad* and the *Odyssey*) was “our everything” for the whole Hellenic and, later, Roman culture (see the final chapter “Homer in ages”) in I. E. Surikov's latest book on Homer⁵¹. The pioneer poet, creator and sage Homer was venerated not only by the whole Antiquity; since the Renaissance he has been reputed as “the monarch of poets” in Christian Europe as well; see, for example, *The Divine Comedy* by Dante: “Pay tribute to the almighty poet! (*l'altissimo poeta*)”; “Homer, the sublime singer of all countries”, *Inferno*, IV. 79, 88. During the age of oblivion of Homer's texts in the first centuries of the Middle Ages, and in Modern Times when Homer's poems got a new lease of life, the Poet was a symbol of European culture⁵². And he remained as such in the 20th century.

In the age of cinema, in the Old and New Worlds, Homer's epic may well be the most often dramatized (only to be surpassed by films on biblical subjects). Since the first days of the cinema, Homer's characters enthralled priests of the Tenth Muse (the fullest list of cinematographic and TV films based on Homer's poems and the Trojan cycle of myths till the end of the 2000s can be found in Hervé Dumont's comprehensive catalogue (2009)⁵³; see the above-mentioned study by

⁴⁸ Fellini, Chandler 2002, 329–330.

⁴⁹ In this connection, see interesting observations in Igor E. Surikov's article “the Unknown Benefactor”: Surikov 2019, 19–22.

⁵⁰ Surikov 2019, 21.

⁵¹ Surikov 2017, 282–302.

⁵² Surikov 2017, 299–302.

⁵³ In “L'Antiquité au cinéma: Vérités, légendes et manipulations”: Dumont 2009, 177–209.

G. N. Dougherty on *Modysey* in cinematic art⁵⁴; of latest publications⁵⁵; also a collective monograph edited by M. M. Winkler *Classical Myth and Culture in the Cinema*⁵⁶ and the recent collection *Reading Homer: Film and Text*⁵⁷; for an expanded list of literature, see in my review⁵⁸). Yet, the quality of numerous adaptations of both the *Iliad* and the *Odyssey* themes leaves much to be desired, but this is a different matter. It is indicative that even today Homer is sought out and — as usual — relevant.

According to P. L. Vayl, subjective principles of the cinema art did not allow Fellini to dare to dramatize Homer's epic:

<...> Fellini never filmed the *Iliad*: it may have been because the *Iliad* is 'us', and Fellini is only 'me'. That is why his antiquity contribution – instead of generating mass mythological conscience — is narrowed down to the utterly subjective *Satyricon*, which he downplayed even further by calling it *Fellini Satyricon*⁵⁹.

The juxtaposition of Homer's *us* and Fellini's *me* is checkered and graphic. Such a juxtaposition of artistic principles has its reasons, but it is radical, schematic and, as a condensed contraposed comparison, exaggerated. I can make two remarks on Petr Vayl's "antinomic" definition of approaches toward "the objective" author/authors of the European "Book of the Books" and the "utterly subjective" Fellini's *Satyricon*. First, as related to Homer's epic, A. F. Losev's formula of "a people as a creative individual and an individual as a creative people" invites objection⁶⁰. The Russian classic and philosopher writes in his book on Homer (the first edition in 1960):

...with good reason we can say that the Greek people taken as a whole and in its integrity is the only and last artistic individual who created the Homer poems, and that these

⁵⁴ Daugherty 2018, with literature.

⁵⁵ See Aziza 1998; Winkler, 2003; Winkler, 2004; Winkler, 2007; Myrsiades 2007; Winkler, 2009; Kinnard, Crnkovich 2017; Winkler 2017; Ivanova 2018; Augoustakis, Raucci 2018; Potter, Gardner 2022; Stafford 2024.

⁵⁶ Winkler 2001.

⁵⁷ Myrsiades 2009a.

⁵⁸ Sinitsyn 2018b, 6–7, 13.

⁵⁹ Vayl 2007, 419.

⁶⁰ Losev 2006, 61–67.

creative individuals (one or several) who created these poems were proponents of people's will without contributing into this work anything narrowly subjective or singularly-personal⁶¹.

Such speculations correlate with P. Vayl's definition of the *Iliad* as a product of "mass mythological conscience"; criticism of views on the *nationality* of Homer's epic can be found in I. M. Nakhov's article "My Homer"⁶².

The second observation is about Petr Vayl's thesis in the afore-mentioned citation — on "utter subjectivity" of *FS* as is reflected in Fellini's "upright", narrowed-down name. The matter is that the makers of the film had to authorize the title, as is well-known. The story is amusing: after losing the case against Alfredo Bini, Italian producer, and Gian Luigi Polidoro, film director, who released his *Satyricon* in March of the same year 1969, Federico Fellini and his producer Alberto Grimaldi had to yield the original (Petronius') namesake to his "competitors". After the lost litigation, Fellini's film was named after him — *Fellini Satyricon*⁶³; on G. L. Polidoro's *Satyricon*⁶⁴.

Of interest are comparisons adduced by P. L. Vayl:

Spielberg comes to succeed Fellini, and this is not a substitution of one master for another, it is a qualitative change: the notion 'fellini' is quite definite, that of 'spielberg' can mean anything, including 'fellini'. <...> Fellini never dramatized the *Iliad*, but what if Spielberg does it: he can, he 'does not care'. The epic, dinosaur swing allows him to shoot crowd scenes and choose actors for the production on such a scale that a small country would have to engage its entire population. To say nothing of the budget. <...> And if the characters of *Satyricon* (of Petronius. — A. S.), even more so, those of *Fellini Satyricon*, are contemporary, unsure of everything people, the *Iliad* would require thousands of pre-Gospel, one-dimensional persons, with eyes knowing no doubt⁶⁵.

Here are both the juxtaposition of artistic principles and the scale of the Italian Federico Fellini and his American colleague Steven Allan Spielberg, and the comparison of the *Iliad* with the ancient and the new (Fellini's) *Satyricons*. These sub-

⁶¹ Losev 2006, 62. Cf. *ibid.*: "The genuine immanent author of the Homer poems" is "the Greek people itself, <...> the genuine collective author" (p. 64); "nationwide creative work", "the Greek people itself as an integral crating individual" (p. 65).

⁶² Nakhov 2002.

⁶³ Merlino 2015, 218; Sinitsyn 2021c.

⁶⁴ Sinitsyn 2018c, 74–75; Sinitsyn 2021b, 83–84; Sinitsyn 2021c, 199 ff.; Pace 2009; Sampino 2017, 405 ff.

⁶⁵ Vayl 2007, 423–424.

jective observations made by Petr Vayl may seem trenchant, but it is not, as I understand, so much about rebukes given to Spielberg and the irony about the Spielberg art. Almighty (and ‘omnivorous’) S. A. Spielberg is the author of science fiction thrillers *Jaws* (1975) and two parts of *Jurassic Park* (1993 and 1997), a crime drama *The Sugarland Express* (1974), adventure tale *Hook* (1991), an epic historical drama *Munich* (2005), a war-historical dramas *Schindler’s List* (1993) and *Saving Private Ryan* (1998), a crime drama *Catch Me if You Can* (2002), an historiographic biopic *Lincoln* (2012), a science fiction thriller *Minority Report* (2002), an action adventure tetralogy about Indiana Jones (a recent Internet post says that the American director is working on the fifth part of this adventure series) and dozens of other successful projects. Jack-of-all-trades, indeed. Yes, S. A. Spielberg can dramatize everything! “He can – he doesn’t give a damn”, notes Vile. But the main thrust of the fore-quoted piece is that “Fellini never filmed the *Iliad*...”

Luca Canali, a famous Italian Latinist, expert in Petronius, who was a scholarly consultant for *FS*, spent “a whole year at the production set” (the film shoots lasted from November 1968 to May 1969), when interviewed by Nicola Pace about Fellini⁶⁶, never mentioned either Homer or the Homer themes. Chances are that the scholar says nothing about Homer and the Homer motifs because the interviewer asks him questions about the Latin language, Petronius’ novel and Roman literature⁶⁷. L. Canali may have forgotten about certain aspects, for almost 40 years has passed since the work on *FS* (the interview took place in Rome in the early 2007). But may the director have concealed (out of modesty? as Ch. Chandler points out, see above) his hubristic intentions to create his own *Iliad*?

Yet, we find direct references to Homer’s poem in *FS*⁶⁸. Fellini includes allusions to and reminiscences of the *Iliad* and the *Odyssey*. Some below-mentioned coincidences may seem far-fetched, some fortuitous, but I shall try to define them and make brief comments.

4. EVERYTHING STARTS WITH THE HERO’S RAGE

The main theme of the *Iliad* is the main hero’s rage. In the first verse Homer speaks about Achilles Peleus’ wrath that brought endless troubles to the whole Greek army at Troy. The word wrath (μῆνις) starts the poem. Μῆνιν ἄειδε, θεά, — appeals the poet to the goddess begging her to tell everyone what happened to the Achaeans after they had lost the warrior Achilles (Hom. *Il.* 1. 1–5):

⁶⁶ Pace 2009.

⁶⁷ L. Canali was responsible for the preparation of dialogues in Latin for *Fellini Satyricon*; Gianotti 2012, 568 ff.; Pace 2009, 44 ff.

⁶⁸ See Sinitsyn 2018c and Sinitsyn 2021b.

The wrath do thou sing, O goddess, of Peleus' son, Achilles, that baneful wrath which brought countless woes upon the Achaeans, and sent forth to Hades many valiant souls of warriors, and made themselves to be a spoil for dogs and all manner of birds...⁶⁹

Fellini's film starts with the passionate soliloquy of Encolpius [*FS*, 00:00:58 ff.].

<...> And who condemned me to this solitude? He who bears the mark of every known vice, who by his own admission should be banished — Ascylos! He won his freedom through whoring and keeps it the same way. He gambled away his youth. He sold himself as a woman, even when approached as a man. And that shameless Giton? On the Day of the Virile Toga he wore a woman's stole. His mother had already convinced him not to act like a man. In jail he was a whore, capable of forsaking the oldest of friendships. Shame on him! He's a disgrace! And now, wrapped in each other's arms, they spend entire nights together... and laugh at me [*FS*, 00:01:14–00:02:01].

It should be noted that such an introduction is missing in Petronius' *Satyricon*. The novel, as it reached us, opens with a literary and critical prologue speaking about poets, orators and painters of the past as compared with those contemporary ones; it mentions Greek and Roman classics: Pindar, Sophocles, Euripides, Thucydides, Plato, Demosthenes, Lucilius, and Cicero. This peculiar *prooemium* ends with a poetic improvisation "in the vein of Lucilius" (*Petr. Sat.* 1–5). Encolpius' soliloquy "Ergo me non ruina terra potuit haurire?.." — the pun of which begins *FS* — is found in the middle of Petronius' novel (*Petr. Sat.* 81). The ancient *Satyricon* speaks about the hero's grievance (*ibid.*): "But they (Ascylos and Giton. — A. S.) shall suffer for it. I am no man, and no free citizen, if I do not avenge my wrongs with their hateful blood (*Nam aut vir ego liberque non sum, aut noxio sanguine parentabo iniuriae meae*)"⁷⁰. Petronius uses the word *iniuria* a dozen times, but only on several occasions this is related to the main hero: *Petr. Sat.* 10 (*in memoriam revocatus iniuriae*); *Petr. Sat.* 81 (*loc. cit.*); *Petr. Sat.* 91 (*Dignus hac iniuria fui?*) and *Petr. Sat.* 131.

Fellini's Encolpius is forever blasphemous, using obscene comparisons, but in the beginning the other heroes do not hear him. His frenzied speech is addressed to the camera — to the audience. The introductory scene "Encolpius' wrath" is meant to present the protagonist to the audience. Yet, contrary to the *Iliad*, the hero's wrath is not the main topic of *FS*. After having retrieved his own (obtaining Giton for just one night), Encolpius immediately forgets his grievance. He behaves in the

⁶⁹ Homer 1928, 3.

⁷⁰ Petronius 1922, 163.

same vein the following morning, after his young mates had split up the jointly acquired property and Ascylos again abducted Giton. But the “beginning” of Fellini’s film is similar to that of the *Iliad*: in violent rage Encolpius promises “countless woes” to all his offenders and his offenders are none other than his mates.

Who and what is Achilles fuming with rage at, after abandoning the Achaean army and wishing to avenge his partisans? — At the “King-of-kings”, Agamemnon, elected Commander of all the Greeks at Troy. He had captured the maiden belonging to Peleus. In the presence of the whole military assembly, Agamemnon Atreus offended the most outstanding chief of the Achaean army. Achilles’ rage is so great that it reaches Mount Olympus (with the help of his mother, Thetis) and aggravates the conflict among gods. And, as the saying goes, it is the usual “cherchez la femme” thing. Agamemnon, in response to the loss of his concubine, Chryseis, whom he had to return to her father, deprives the proud-hearted Achilles of his concubine, Briseis: Hom. *Il.* 1. 182 sqq.; and Hom. *Il.* 1. 322 sqq., 336 sqq. (Achilles gives away Briseis and takes his oath); Hom. *Il.* 1. 391 sqq. (the hero tells his mother what had happened and implores her to take vengeance); Hom. *Il.* 2. 688–690: “For he lay in idleness among the ships, the swift-footed, goodly Achilles, in wrath because of the fair-haired girl Briseis, whom he had taken out of Lyressus after sore toil...”⁷¹

Also, the rage of the protagonist of *FS* at the beginning of the story is aimed at a particular offender⁷². Encolpius is angry with his partner Ascylos, who abducted Giton, a handsome youth. But both the fellows bear the brunt. The reason for of this rage in both Homer and Fellini is the protagonist’s object of passion: Achilles’ μῆνις because of the concubine Briseis, Encolpius’ *ira* and *odium* (“baneful wrath”) owing to the effeminate Giton.

5. NOTES ON COMIC AND EROTIC PARALLELS

The main characters in *FS* are students, rather, former students, or “perpetual students”. In the scene of division of their scanty possessions, Encolpius says to Ascylos, “We’re both students of literature, yet we’ve become the laughingstock of the whole city” [*FS*, 00:18:40–00:18:53]. Both the wayward fellows are well-versed in Ancient literature, including the Greek literature. Indicative in this sense is the episode at the Suicide Villa⁷³. When the heroes enter an empty house, they see *imagines majorum* — wax sculptural portraits and masks of ancestors sitting on the table

⁷¹ Homer 1928, 101.

⁷² See in Kennedy 1978: “Encolpius and Agamemnon in Petronius”.

⁷³ In his permissive interpretation of Petronius’ novel, Fellini never hesitated to omit the original *Satyricon* episode and added new ones; the scene “The Suicide Villa” is not

[*FS*, 01:15:58–01:16:20]. Ascyrtos sneers: “The ancestors of the owners! ... My word, so many sentries!” He grasps one of the masks, and, waving his stick, mischievously recites the lines from Archilochus about the short and bow-legged, yet powerful in spirit, warrior who is better than a splendid-haired, exquisite strategist: οὐ φιλέω μέγαν στρατηγὸν οὐδὲ διαπεπλιγμένον / οὐδὲ βοστρύχοισι γαῦρον οὐδ’ ὑπεξυρημένον... (Archil. fr. 114 West; “I don’t love a tall leader, or one striding far, or one who takes pride in his hair or shaved head. No, give me a shorter man, who looks bowed near the shins but who is sure on his feet, and strong of heart...”).

This pictorial quotation from Ancient Greek classics may reveal an indirect reference to the author of the *Iliad*. It is telling that the Ascyrtos, a literary artist manqué, recites not certain lines from the heroic poem about the great war and its glorious warriors (abundant in military poignancy), but, on the contrary, a fragment of the poem by the same author of the archaic age, which had borrowed little from Homer’s ethos⁷⁴. Rather, Archilochus demonstrates the lack of interest in the former heroic system of values (remember his verse about the forsaken shield which the enemy, got hold of, but the poet boasts that he managed to flee from the battle field “unburdened”: Archil. fr. 5 West). As G. S. Kirk, “Here (in Archilochus. — A. S.) is nothing, or practically nothing, of the old heroic ideology based on reputation and honour. <...> Rather the poet looks out on his world cynically, appraisingly, without excessive expectation — aware of his own selfhood and its limitations as he confronts the unyielding environment without flinching”⁷⁵. So, Fellini’s humour is that this inserted episode in *FS* the citation from Archilochus serves to highlight, in the ethic sense, antiheroic and, probably, anti-Homeric nature of the main heroes of the film. Thereby, this topos can also be deemed as an intertextual parallel of Homer’s epic and ethos – another comical allusion in Fellini’s vein. And if, knowing Ascyrtos’ ethos, we take οὐ φιλέω literally: “I don’t love”, then, the fandangle scene with the hero jumping around the room with sacred *imagines majorum* can be regarded as implicitly erotic.

Various comical “homerisms” are found in the scene of the grandiose feast at Trimalcheo’s, where Fellini makes great play with the famous *cena Trimalchionis* in Petronius’ novel⁷⁶. Here are ridiculous “citations” from the classics, which the

part of Petronius’ novel; discussion: Sinitsyn 2018c, 77 = Sinitsyn 2021b, 89, 91; detailed analysis of the scene: Salvador Ventura 2014, 111 ss.

⁷⁴ Kirk 1988, 402.

⁷⁵ Kirk 1988, 403. Here also see: “and the poet’s boast that he had abandoned his shield but would get another just as good (fr. 5 West) reflects something of Odysseus’ calculating genius for survival”.

⁷⁶ Sinitsyn 2018c, 71–73; Sinitsyn 2021b, 76–80 (here with bibliography about *cena Trimalchionis*, p. 77, note 3).

vulgar rich host keeps pouring forth, and his comparing himself to the ingenious Ulysses, and the words addressed to a guest: “Give us some Homer!... I like to hear Greeks while I’m eating” [FS, 00:32:20–00:32:28]. Other examples of naturalism and the grotesque can be found in Fellini’s film (which does not call for comment) and in Homer’s poems, not only in the adventure-tale *Odyssey*, but also in the stern heroic *Iliad*⁷⁷.

In Petronius, lovers often call themselves “brother” (*frater*) and “sister” (*soror*): Petr. *Sat.* 9; 11; 13; 25, *etc.*; especially telling is the episode in which the poor Encolpius got enmeshed in the affair with Circe (yet another parallel with the Homeric couple of Odysseus and Circe): Petr. *Sat.* 126–130. Such a reference can be found in other Roman authors: Catullus (*Carm.* 100), Martialis (*Epigr.* II. 4; III. 88; IV. 16; VIII. 81 *et al. loc.*) and many other sources⁷⁸.

The ancient *Satyricon* has a passage (129. 1) in which Encolpius compares himself to Achilles (to be more precise, to anti-Achilles, who is incapable of a “heroic deed”): “I tell you, brother, I do not realize that I am a man, I do not feel it. That part of my body where I was once an Achilles is dead and buried (*Crede mihi, frater, non intellego me virum esse, non sentio. Funerata est illa pars corporis, qua quondam Achilles eram*)”⁷⁹. The mythic Achilles, the hero of the Trojan cycle, is “a soldier”, and his weapon is a sword. Petronius speaks about a totally different kind of “tool”. The hero confesses to his lover Giton that when his “sword” was hard he regarded himself as “Achilles”... in the erotic art. Encolpius/Polyaenos confesses in a letter to matron Circe: *Illud unum memento, non me sed instrumenta peccasse. Paratus miles arma non habui* (Petr. *Sat.* 130).

In Fellini’s film, Encolpius uses a similar comparison when talking with his ‘brother’ Ascyrtos. He complains that his sword is blunted [FS, 01:45:03]. It is clear that it is not about arms, but about *pars corporis*. In FS such an obscene reference to the protagonist of Homer’s *Iliad* is akin to the spirit of Petronius’ novel. FS frequently recurs to the sexual debility that befell Encolpius / quasi-Achilles through the comparison to a blunted sword: “I am a soldier with a blunted sword”. And Eumolpus in the Garden of Delights: “There’s a friend of yours. Now he’s a soldier without a weapon, his sceptre isn’t working”.

⁷⁷ The discussion can be found in A. F. Losev: Losev 2006, 234–239, esp. 237 ff.

⁷⁸ See, for example, Bannon 1997, 77–90 (“Lovers and brothers”), esp. p. 79 f., 85 ff.

⁷⁹ Petronius 1922, 287.

If Encolpius is an allusion to the sword-bearer Achilles (or, again, anti-Achilles: *quondam Achilles eram*), then the Fellinian couple, Encolpius and Ascyltos, is a parallel with the Homeric couple, Achilles and Patroclus⁸⁰. The latter two were inseparable and bound to each other since childhood. Yet, in the *Iliad* they are shown as friends, and if “brothers”, then *only at arms* (military, surely). Direct indications to their love affairs of these two heroes are missing, though here scholars’ opinions differ⁸¹. Josho Brouwers in “Romantic Love in Homer” writes:

It should be pointed out that romantic love in the Homeric poems always takes the form of a relationship between a man and a woman. Nevertheless, there have been many attempts at interpreting the bond between Achilles and Patroclus as essentially homosexual⁸². To later ancient authors, theirs was a *pseudo-pederastic relationship* (italics mine. — A. S.); <...> Evidence for the existence of homosexual love between men in either the *Iliad* or the *Odyssey* is tenuous to nonexistent⁸³.

C. Warwick in his article on post-Homer representation of relations between Achilles and Patroclus in the classic Greek Literature writes: What Achilles and Patroclus feel towards each other in the *Iliad* is something altogether unusual, it is love transcending ordinary human relations⁸⁴; but “the *Iliad* does not characterize Achilles and Patroclus as pederast lovers...”⁸⁵ Cf. Thomas Hubbard’s speculation in the article published in the new *Blackwell Companions to the Ancient World* on Greek and Roman sexualities (2014):

The Homeric epics make no explicit reference to homosexual desire or acts between the two (Achilles and Patroclus. — A. S.) <...> Epic tradition is generally reticent

⁸⁰ See, for example, on homoerotic relations in Hellas: Patzer 1982; Sargent 1986; Halperin 1990; Halperin, Winkler, Zeitlin 1990; Percy 1996; Lloyd 1999; Halperin 2002; Cantarella 2002; Hubbard 2003; Davidson 2007; Hubbard 2014; Blondell, Ormand 2015; Masterson, Sorkin Rabinowitz, Robson 2015; Dover 2016; Kapparis 2018; Gilhuly 2018, and our review of this book: Sinitsyn, Galanin 2023 (and here see the bibliography on the topic: p. 481, note 1 and 482, note 2) and Boehringer 2021.

⁸¹ Publications for discussion: Clarke 1978; Barrett 1981; Patzer 1982, 94–98; Sargent 1986, 250 ff.; James 1989; Halperin 1990, 76 ff., 83–87, 177, notes 9–10; Shay 1994, 40–44; Bannon 1997; Mills 2000; Morales, Mariscal 2003; Hubbard 2003; Morales, Mariscal 2005; Davidson 2007; Brouwers 2012, 106 f., 109 f.; Warwick 2013; Barutkin 2014; Lear 2014; Hubbard 2014, 142; Dover 2016, 41, 53, 197 ff., 206; Galanin 2022; Wittenberg 2023.

⁸² Here J. Brouwers refers to W. M. Clarke’s 1978 work “Achilles and Patroclus in Love”.

⁸³ Brouwers 2012, 106–107.

⁸⁴ Warwick 2013, 1.

⁸⁵ Warwick 2013, 2.

about same-sex love because, whatever may have been going on in Crete or Sparta at this time, it lacked sufficient pan-Hellenic status to be acknowledged in poems that were meant to appeal to all Greeks. Homosexuality is thus left as a possible reading for those members of the audience inclined to it, but it nowhere forces itself upon us⁸⁶.

A later ancient tradition, represented by Aeschylus (*Myrm.* fr. 135–137 TGF 3, Radt), Pindar (*Olymp.* 10. 16–19), Sophocles (*Achill. am.* fr. 149, 153, 157 TGF 4, Radt) — (?), Xenophon (*Sym.* 7. 31), Plato (*Sym.* 179e–180b and 208d), Aeschines (*Contra Timarch.* 133, 141–150), Hellenic and Roman authors, points to the intimate context of relations between Achilles and Patroclus. Here is a quotation from Plato's erotic dialogue *The Symposium* (179e sq.):

...because having learnt from his mother that he would die as surely as he slew Hector, but if he slew him not, would return home and end his days an aged man, he bravely chose to go and rescue his lover Patroclus, avenged him, and sought death not merely in his behalf but in haste to be joined with him whom death had taken. For this the gods so highly admired him that they gave him distinguished honour, since he set so great a value on his lover. And Aeschylus talks nonsense when he says that it was Achilles who was in love with Patroclus; for he excelled in beauty not Patroclus alone but assuredly all the other heroes, being still beardless and, moreover, much the younger, by Homer's account⁸⁷.

There are a lot of literary works on the union of Achilles and Patroclus⁸⁸. In the post-Homeric time, these heroes of the Trojan cycle of myths often were shown as paragons of loyalty of soldiers-lovers⁸⁹. Petronius in the first part of the novel portrays an erotic love triangle: Encolpius — Giton — Ascyrtos. Then Giton stays with the main hero, and Ascyrtos falls out of the story: having taken advice given by Eumolpus (*Petr. Sat.* 98–99), Encolpius, together with Giton, having got rid of the rival — Ascyrtos — embark on a ship. The ancient *Satyricon* does not describe the scenes of love of Encolpius and Ascyrtos⁹⁰.

⁸⁶ Hubbard 2014, 142.

⁸⁷ Plato 1925, 105, 107.

⁸⁸ Here I shall make reference to certain works: Clarke 1978; Halperin 1990, 86, 128; Bannon 1997, 81, 84 f.; Davidson 2007; Sinitsyn 2008a; Sinitsyn 2008b, 397 ff.; Fisher 2014, 246, 254; Lear 2014, 103, 112, 115 f.; Dover 2016, 53, 70, 162, 197; Kapparis 2018, 207, 252; Wittenberg 2023.

⁸⁹ See discussion: Warwick 2013, 3–14.

⁹⁰ See notes by A. J. L. Blanshard: Blanshard 2015, 267–268, 270.

The film highlights the homoerotic theme. Encolpius and Ascyltos are coevals, lovers, ('brothers'), partners, henchmen, but, first and foremost, they are rivals⁹¹. Fellini makes Giton a gender surrogate of a mistress, of both Encolpius and Ascyltos, who, through claiming the young handsome boy, seek to straighten out their personal relations.

Showing the history of wanderings of ancient Roman "mother's darlings"⁹², Fellini communicates the post-Homer tradition presenting the couple of Achilles-Patroclus as true lovers *par excellence*. In *FS*, sexual relations are not only spoken about by the heroes themselves, but there are episodes that illustrate their intimacy. For example, the scene in the abandoned villa, where the fellows, infatuated with each other, forget about an attractive Negress. In the first part of the film, the heroes argue over Giton, but later this handsome youth disappears from the story, and both 'brothers' stay true to each other.

6. ON DEATH IN THE FINALE

The main heroes on *FS*, like Achilles and Patroclus in the *Iliad* (contrary, again, to those in Petronius' novel) stay together until one of them dies. Homer's Patroclus dies at the hand of Hector (Hom. *Il.* 16. 818–863), and Fellini's 'Patroclus' dies in the finale. No heroism here, naturally. Ascyltos was killed by a man who coveted the heavily-lined purse that they were careless enough to boast of on the jetty on their way to Oenothea, the sorcerer. In the fight on the shore, the wretched boatman stabs Ascyltos with a sword. Encolpius, in the same way as at the beginning of the film, shouts for his 'brother', only to find him dead in the grass by the shore, and he mourns his death [*FS*, 01:56:44–01:57:33]. Fellini's 'Achilles' does not arrange for the funeral feast, nor does he avenge his perished friend; *FS* is not a heroic work, on the contrary, it is anti-heroic⁹³.

For comparison: in Petronius, Ascyltos does not die, he simply drops from the story. For the last time, Ascyltos appears in an inn where he comes looking for Giton, the youth who deserted him (Petr. *Sat.* 97). Then Encolpius flees, and the rival friends never meet again (in any case, according to the survived fragments). Ascyltos is altogether missing from the last third of the *Satyricon* (98–141), his place is now occupied by 'brother' Giton. Only once (out of jealousy and enmity, not of grief) does the main hero remembers his old buddy: in Petronius *Sat.* 133, Encolpius asks Giton about the night when Ascyltos took him away.

⁹¹ Richardson 2014, 489–490.

⁹² Fellini, Chandler 2002, 193.

⁹³ On this film as anti-peplum, see Sinitsyn 2018c, 84–88 and Sinitsyn 2021b, 108–118 (with bibliography).

By the end of the novel, Petronius ostensibly forgets about the deuteragonist Ascyrtos. And Fellini holds him one of the main (second in importance) characters, starting from the scene in the Roman bath to the last but one scene on the shore before the final episode with the devouring of Eumolpus' cadaver. Throughout the entire second part of *FS*, Ascyrtos follows his partner through “labyrinths” of Ancient Rome⁹⁴. The death of the deuterogamist in the film is the finishing line in the story of the narrator. It is after the death of Ascyrtos that Encolpius starts another round of his adventures (of which the audience will never know anything).

7. THE UNITY OF ACTION, TIME SPAN, MAGNITUDE, FRAGMENTARITY, FRAME ENTEGRITY AND DIGRESSIONS

In the first chapters of Aristotle's *Poetics*, which speak of imitation of action, the ancient philosopher notes (*Poet.* 8, 1451a):

A plot is not unified, as some think, if built round an individual. Any entity has innumerable features, not all of which cohere into a unity; likewise, an individual performs many actions which yield no unitary action. <...> But Homer <...> structured the *Odyssey* round a unitary action of the kind I mean, and likewise with the *Iliad*. Just as, therefore, in the other mimetic arts a unitary mimesis of an action, should be of a unitary and indeed whole action⁹⁵.

Indeed, in his myths (μῦθοι), Homer mastered “unity of action” (μία πράξις), and “unity of mimesis” (μία μίμησις) of such action to perfection. In the heroic epic *Iliad*, the poet does not portray all the ten years of the Greek war for Troy and the return home of all the Achaean warrior kings, and in the nostalgic adventure *Odyssey* he does not narrate the whole hero's journey. Both poems have their narrative cores: Achilles' wrath (the *Iliad*) and the return home of Odysseus the king/Penelope's faithfulness in awaiting her spouse (the *Odyssey*). The poem about war says nothing of the causes of the conflict between the Achaeans and the Trojans, neither is there courtship of Helen by her suitors, nor a bone of contention, nor the mustering of heroes for a march, nor accounts of the events of the first nine years of the war... The Homeric bard never speaks about the heroic and tragic end of the events at Ilion. Achilles, Ajax, Priam, Hecuba, Paris ... they are all alive in the *Iliad*. Although the fall of the doomed city is still just weeks or months away, *Odyssey* has not come up yet with an artful trick of the wooden horse — *Danaum donum*. Troy is still whole and impregnable. The poem about Ithaca's king says nothing about

⁹⁴ See discussion: Sinitsyn 2018c, 75–79; Sinitsyn 2021b, 85–96, 99 ff.

⁹⁵ Aristotle 1995, 57, 59.

the birth of the hero, his young years and injuries sustained during the hunt, nor how the ingenious Laertes feigned madness when the suitor kings were preparing for the march on Troy, there is no mention about death of Odysseus at his son Telegonus' hand, either... All this is redundant for the "unity of action". The *Odyssey* is not a biography of the mythic hero; it is a poem about the return and expectations.

The *Iliad* gives one episode of the tenth year of the war. As is well-known, the poem spans only several days. Alexey F. Losev in his book on Homer counts the number of the eventful days in the *Iliad*⁹⁶ and in the *Odyssey*⁹⁷ and arrives at the following conclusions: 1) "the time span in the *Iliad* is 51 days", but "only 9 days of the last year of the war are well accounted for"⁹⁸; 2) "In the *Odyssey*, of 40 days only 9 are full of more or less important events <...> Of 10 years of Odysseus' peregrinations, the poem portrays only the last days before his return to Ithaca and several days in Ithaca"⁹⁹. A. F. Losev points at the total chronological span of 51 days of the *Iliad* in another place¹⁰⁰.

Igor E. Surikov in his book *Homer* gives the total number of days in both poems (50 in the *Iliad* and 40 in the *Odyssey*¹⁰¹) with reference to the history textbook on ancient literature by N. A. Chistyakova and N. V. Vulikh¹⁰²; cf. "If everything told in the *Iliad* happens in fifty days, then the events in the *Odyssey* fill forty days"¹⁰³. In Sergey I. Radzig (1940): "all action [the *Iliad*] takes only fifty days of the decade-long siege of Troy by Achaeans <...>. All action [the *Odyssey*] coincides with the last forty days of his (Odysseus'. — A. S.) journey..."¹⁰⁴ And cf. in the aforementioned American monograph on the Russian novel by F. T. Griffiths and S. J. Rabinowitz: "The *Iliad* says what needs saying about the Trojan War by recounting forty days or so in the last year of the siege"¹⁰⁵ — here the number of days in the heroic poem is lowered down. For the discussion about number in Homer and the analysis of eventful days, see "The Anatomy of the *Iliad*" by Lev S. Klein¹⁰⁶. According to

⁹⁶ Losev 2006, 15–17; cf. *ibid.*, 159–162.

⁹⁷ Losev 2006, 17–21.

⁹⁸ Losev 2006, 17.

⁹⁹ Losev 2006, 21.

¹⁰⁰ Losev 2001, 35.

¹⁰¹ Surikov 2017, 20.

¹⁰² Surikov 2017, 304.

¹⁰³ Chistyakova, Vulikh 1963, 33.

¹⁰⁴ Radzig 1982, 57.

¹⁰⁵ Griffiths, Rabinowitz 2011, 145 = Griffiths, Rabinowitz 2005, 216.

¹⁰⁶ Klein 1998, 218–259 and 351–356.

A. F. Losev, the numbers of eventful days in the poems is 9¹⁰⁷. The narration of the *Iliad* and the *Odyssey* is compact, integral, dimensional and concentrated on one theme.

The content of *FS* is also a “cut” from Encolpius’ life story — a “median” part of his adventures. The unity of action of this work is determined by the story of relations between the main hero and Ascyltos. Thus, the deliberately-puzzling film by Fellini proves more integral than the fragmentary novel by Petronius. It also encompasses only several eventful days (the total count is hardly possible here, but this is of no consequence). The movie has no beginning (as if it “has not survived”) — the author plunges the audience into action. In the first scene Encolpius begins his soliloquy in which he scolds and curses his rivals. But the audience learns something from these angry words about the hero himself: that he is a wanderer, exiled from his country, a killer fleeing from law... [*FS*, 00:00:58–00:01:13]. At the end, Fellini’s *Satyricon* abruptly ends in the mid-sentence: “On an island covered with tall, fragrant grasses... I met a young Greek who told me that in the years ...” [*FS*, 02:01:04–02:01:25]

The last words uttered by the narrator (the story is told by the protagonist Encolpius) allow us to think that only now the most interesting things are about to start happening, that his future travels will surpass everything already said about his peregrinations. The hero sets out on a long journey together with his new friends in search of adventure. Yet, like the fragments of extant ancient texts and remains of artefacts, Fellini’s film has no end — as if it has been “devoured by time”. The director fantasized:

I imagine how in the distant year 4000 our descendants will come across a vault containing the long-forgotten film of the 20th century and a projector to watch it with. “What a pity!” — an archaeologist would sigh, having watched something entitled Fellini *Satyricon*, — “It has no beginning, middle and end. How strange!”¹⁰⁸

In both works — the *Iliad* and *FS* — the text is determined by frame composition. Homer starts his poem with Achilles’ wrath and his quarrel with Agamemnon and ends it with a scene when Priam the Trojan King buys out the body of his son Hector and the protagonist represses his anger. The circular composition of the *Iliad* is created by the evolution of the protagonist’s disposition. “Achilles not so much embodies a certain ethos as marks the change in the ethos, be it only with the events

¹⁰⁷ See the notes in my article: Sinitsyn 2012, 347–349 and 364–365.

¹⁰⁸ Fellini, Chandler 2002, 192.

of his personal change – from implacability and cruelty to leniency and clemency¹⁰⁹. In his monograph *The Change of Achilles' Temper* R. G. Apresyan notes:

The last book of the *Iliad* (i.e., book 24. — A. S.) describing the encounter of Priam and Achilles is the pinnacle of this heroic epic poem, and the final episode affirms the values of reconciliation, compassion and charity¹¹⁰.

The composition of the structure of Fellini's work set in ancient Rome is also circular. In spite of its "openness" (as if without a beginning and end), theatrical "disruption" of the text with deliberately missing linking episodes, this film has a closed structure¹¹¹. In the first shots of *FS*, the screen is blank — a grey outside wall of a building marked with dark streaks; the final episode shows walls decorated with coloured frescoes¹¹². These frescoes in the finale of *FS* decorate the inside walls of a Roman building, of which only ruins have been 'preserved', like the ancient frescoes in Pompeii and Herculaneum¹¹³. "It is highly appropriate", notes J. P. Sullivan, "that the last glimpse the audience has of the film's antiheroes, Encolpius and Giton, is in a freeze-framed faded fresco of Pompeian colors"¹¹⁴. In fragments of these frescoes, the audience recognizes many characters of *Fellini Satyricon*, as if created by an Ancient Roman artist¹¹⁵. Fellini illustrates, "In the end all these people, whose lives were so real to them, are only fragments of frescoes"¹¹⁶.

I shall highlight yet another point, which I spoke about in another article¹¹⁷, here I shall only repeat myself. In the first scene of *FS*, Encolpius begins his fiery monologue standing with his back to the audience, facing a concrete wall. While in the end of the film, the blow-up shows a serene face of the main hero facing the camera. As it seems to me, this about-turn of the protagonist and the wall/walls in the

¹⁰⁹ Apresyan 2013, 164; cf. *ibid.*, 190 ff.

¹¹⁰ Apresyan 2013, 130; see in this book, chapter 4 'Charity' (Apresyan 2013, 130–160).

¹¹¹ Sinitsyn 2018c, 79–81; Sinitsyn 2021b, 96–101.

¹¹² For detailed treatment of the screen-wall and the wall in the *Iliad* as a "great-screen image", see Salnikova 2018, 147–155.

¹¹³ Hough-Dugdale 2020, 245–246: "The scene then cuts to a close-up of Encolpio against a sparkling sea-screen. The frame freezes and morphs itself into a painting, as if to insist on creating rather than capturing an image. Finally, the camera pulls back to reveal that the portrait of Encolpio is really one of several frescoes of the film's main characters, painted on crumbling walls, alternative "screens" foregrounded while a distant sea-screen all but fades into the background".

¹¹⁴ Sullivan 2001, 260.

¹¹⁵ Aldouby 2013.

¹¹⁶ See Fellini, Chandler 2002, 195.

¹¹⁷ Fellini, Chandler 2002, 195.

first and the last episodes — the whole, but bare wall in the beginning, and fragmentary, yet with frescoes, in the finale — create “the frame” of the film’s composition.

The *Iliad* and the *Odyssey* contain numerous brief and extensive diversions from the main theme, which refer to earlier events or predict the forthcoming ones. Inserted episodes in Homer’s epic are of different nature: illustrative, comparative, and explanatory. Digressions are also found in *FS*, though they are few. For example, a story about the Matron from Ephesus [*FS*, 00:45:50–00:49:35] and the story told by a warden of the Garden of Delight about the magic fire of Oenothea [*FS*, 01:48:10–01:51:00].

Especially indicative in *FS* is the diversion about the widow of Ephesus. This story may well be the most well-known passage in Petronius’ *Satyricon* (it was very popular in the medieval and in the early modern periods¹¹⁸). Yet, Fellini “modernized” the legend to avoid “unnecessary” allusions to the Christian crucifixion¹¹⁹. In Petronius, the poet Eumolpius on board a ship (*Petr. Sat.* 111–112), tells an intriguing story, as an example of women’s ingenuity, about the inconsolable widow and a sympathizing soldier only to amuse his fellows with gags and giggles (*Petr. Sat.* 110). While in the film, it is told, all at once, by one of Trimalchio’s guests in the tomb of the nouveau riche. In *FS*, the plot does not call it; it is a cut-in episode. And the authors of the film use the following link to pass to this story: after the rehearsal of Trimalchio’s burial and the mourning of the ‘deceased’ rich man, the extravagant narrator, crowned with a wreath, begins like this,

No one’s ever been able to tell us what the realm of the dead is like, whereas we all know how we like to linger in the land of the living. Who doesn’t know the story of the young lady of Ephesus? [*FS*, 00:45:40–00:45:53]

When shooting the well-known Satyriconian parable, the author of his own fanciful *Satyricon* may have used the method of inclusion of a cut-in episode for the sake of the very principle of diversion.

8. IN LIEU OF CONCLUSION: REVISITING DISCUSSION

Fellini never made his *Iliad*. But, as it seems, the problem was not only because he lacked “the eyes knowing no doubt” (a quotation from P. Vayl at the beginning of the article). In his “extremely subjective” work, the great Italian master often re-

¹¹⁸ See McGlathery 1998; Karaman 2018; Brennan 2023 (with bibliography).

¹¹⁹ Sinitsyn 2018c, 85 f.; Sinitsyn 2021b, 111 ff.

sorted to literary sources: Edgar Allan Poe's stories (short motion picture *Toby Dammit*, 1968), Giacomo Casanova' memoirs "Story of My Life" (*The Casanova*) (*Il Casanova di Federico Fellini*, 1976), the novel "The Poem of Lunatics" by Ermanno Cavazzoni (Fellini's last film *The Voice of the Moon*). But to his 'ancient' name, Fellini has only one picture — it is his *Satyricon*, which became a unique experience of plunging into the Roman antiquity¹²⁰. And Homer is, as the saying goes, a special case... And doubts must have been in Fellini himself, in his attitude to the Homeric source, in his reminiscences of erstwhile childhood perception of the classical monuments, a special feeling of the rhythm of epic poems and, most probably, in his sacred awe of the first Poet of European culture.

Yet, the coincidences — direct or indirect, explicit or implicit — testify to the intertextual confluence of Fellini's "historical and illusory" film and the standard ancient epic. We should speak about the supreme influence of Petronius and other ancient novelists and, indirectly, — through him and others — about Homer's impact. Yet in a number of cases, Fellini recedes from the Roman origin, thereby nearing the Ancient Greek storyteller. It is not about the epic quality of *FS*, with its inherent heroism, encyclopaedic learning and magnitude (both in the sense of immensity and pomposity).

However, the identified coincidences (in a number of cases with reservations that they are indirect) may be consistent literary topoi since it has been already noted that "any story is but the *Iliad* or the *Odyssey*"¹²¹. Anyway, in some places the Italian director seems to have gone by Homer, turning to advantage his themes, motifs, and art principles. We may say that in his antiquity oriented work Fellini partly managed to make one of "haunting dreams" come true, having externalized in his *Satyricon* his child's dream-game of Homeric heroes.

I admit that in respect to *FS* such a question formulation — not the *Iliad* and Fellini, but *Fellini Iliad* — is provocative. There are surely more differences than coincidences in Homer and Fellini, while the latter defy provability and they are just intuitively felt. But the afore-described parallels may be of interest for further discussion about the art of the Italian master.

¹²⁰ See Sinitsyn 2018c, 81 ff., 88 ff.; Sinitsyn 2021b, 101 ff., 118 ff.; Fellini, Chandler 2002, 191 ff.; Slavazzi 2009, 59 ff. Also about in other Fellini films, where the influence of ancient sources is possible: Sinitsyn 2020 (*Luci del varietà / Variety Lights*, 1950); Sinitsyn 2022; Sinitsyn 2024a; Sinitsyn 2024b (episode of Petronius's *Satyricon* in *Agenzia matrimoniale / Marriage Agency*).

¹²¹ Manguel 2007, 1.

REFERENCES

- Апресян, Р. Г. (2013) *Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе (на материале гомеровского эпоса)*. Москва.
- Баруткин, Д. Н. (2014) “Эволюция представлений о воинских союзах в системе общественного развития Древней Греции (Ахилл и Патрокл в «Илиаде» Гомера)”, *Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия История. Политология. Экономика. Информатика* 30. 8, 13–16.
- Вайль, П. (2007) *Гений места*. Послел. Л. Лосева. Москва.
- Галанин, Р. Б. (2022) “Крепкая мужская дружба или гей-пара? Как менялись представления об отношениях гомеровских героев Ахилла и Патрокла в Древней Греции”, *Нож*, 30.03.2022. URL: <https://knife.media/achilles/> (дата обращения: 22.09.2024).
- Гриффитс, Ф. Т., Рабинович, С. Дж. (2005) *Третий Рим. Классический эпос и русский роман (от Гоголя до Пастернака)*. Пер. с англ. Е. Г. Рабинович. С.-Петербург.
- Давыдов, Г. (2010) “Неснятые сны Федерико Феллини,” *Частный корреспондент* 20.01.2010. URL: http://www.chaskor.ru/article/nesnyatyie_sny_federiko_fellini_14339 (дата обращения: 13.10.2024).
- Иванова, А. В. (2018) “Античность в первые годы кинематографа: от первых экспериментов до прихода звука”, in Э. В. Рунг, Е. А. Чиглинцев (ред.) *Античное наследие в последующие эпохи: рецепция или трансформация? Российско-германский международный научно-образовательный симпозиум (Казань, 18–20 октября 2018 г.)*. Казань, 110–114.
- Клейн, Л. С. (1998) *Анатомия “Илиады”*. С.-Петербург.
- Лосев, А. Ф. (2001) *Античная литература. Учебник для высшей школы*. А. А. Тахо-Годи (ред.). 6-е изд., исправл. Москва.
- Лосев, А. Ф. (2006) *Гомер*. 2-е изд., испр. Москва.
- Мерлино, Б. (2015) *Феллини*. Пер. с фр. Л. Ф. Матяш. Москва.
- Нахов, И. М. (2002) “Мой Гомер. Субъективные заметки об «объективности» гомеровского эпоса”, *Вопросы классической филологии. Вып. XII. ΣΤΡΩΜΑΤΕΙΣ = Тексты: Сб. стат. в честь А. А. Тахо-Годи*. Москва, 3–38.
- Панченко, Д. В. (2016) *Гомер, “Илиада”, Троя*. С.-Петербург.
- Попова, Л. В. (2017) “‘Дантово путешествие’ в творчестве Ф. Феллини”, *Культура и искусство* 6, 113–120.
- Радциг, С. И. (1982) *История древнегреческой литературы*. 5-е изд. Москва.
- Сальникова, Е. В. (2018) “Предыстория волшебства экранов. Мотивы ‘Илиады’ и ‘Одиссеи’”, *Наука телевидения* 14 (1), 80–157.
- Синицын, А. А. (2008а) “Свежо предание..., или Историографический миф о близости двух античных писателей-современников (замечания к «Софокловой» эпиграмме из Плутарховых «Моралий»)", *Res cogitans* 4, 122–159.
- Синицын, А. А. (2008б) “Plut. Mor. 785b: критические замечания о достоверности источника”, *Мнемон* 7, 377–418.

- Синицын, А. А. (2012) “Двенадцать тезисов о Штирлице, или Советский миф о ‘Троянском коне’”, *Казус* 9, 334–367.
- Синицын, А. А. (2018a) “Рецепт Ф. Феллини в изображении древнего Рима”, in Э. В. Рунг, Е. А. Чиглинцев (ред.) *Античное наследие в последующие эпохи: рецепция или трансформация? Российско-германский международный научно-образовательный симпозиум (Казань, 18–20 октября 2018 г.)*. Казань, 114–123.
- Синицын, А. А. (2018b) “Различные аспекты синема: предисловие редактора спецвыпуска *Acta eruditorum*, посвященного истории и теории кино”, *Acta eruditorum* 29, 3–13.
- Синицын, А. А. (2018c) “Опыт (ре)конструкции истории Федерико Феллини: О мотивах и новаторских принципах в *Fellini Satyricon* (К 50-летию создания кинокартины)”, *Acta eruditorum* 29, 69–93.
- Синицын, А. А. (2019a) “Историографическое кино Федерико Феллини и киномифология Рима”, *Terra aetheticae* 1 (3), 106–130.
- Синицын, А. А. (2019b) “Феллини и Гомер: параллели и пересечения”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 20. 3, 326–351.
- Синицын, А. А. (2019c) “Итальянская ‘сатирикониана’ на рубеже 1960-х – 1970-х гг.: Феллини, Полидоро, Лауренти, Мадерна и другие”, in А. А. Синицын (ред.) *Кинематографические миры Старого и Нового Света: от традиции до революции. Программа и тезисы докладов Первой международной научно-практической конференции «La strada: пафос и этос итальянского кинематографа»*, Санкт-Петербург, 27–28 ноября 2019 г. С.-Петербург, 33–36.
- Синицын, А. А. (2020) “Федерико Феллини и античная классика: Вступление. «Вечные темы» и финал в фильме ‘Огни варьете’”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 21. 2, 234–265.
- Синицын, А. А. (2021a) “Дискуссия о Феллини: по страницам российского журнала, посвященного столетию итальянского режиссера”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 22. 1, 318–347.
- Синицын, А. А. (2021b) “Кино-археология античного Рима в ‘Сатириконе Феллини’”, in А. А. Синицын (ред.) *La strada: Кино и кинематографисты Италии*. С.-Петербург, 72–123.
- Синицын, А. А. (2021c) “Современные вариации на тему Петрония: итальянская ‘сатирикониана’ на рубеже 1960-х — 1970-х годов”, in А. А. Синицын (ред.) *La strada: Кино и кинематографисты Италии*. С.-Петербург, 194–207.
- Синицын, А. А. (2021d) “‘Историографические’ фильмы Феллини и киномифология ‘Вечного города’”, in А. А. Синицын (ред.) *La strada: Кино и кинематографисты Италии*. С.-Петербург, 305–327.
- Синицын, А. А. (2021e) “Эстетика ‘вооруженного’ кино Феллини”, in А. А. Синицын (ред.) *La strada: Кино и кинематографисты Италии*. С.-Петербург, 372–418.
- Синицын, А. А. (2022) “Античная страшилка про оборотня в романе Петрония ‘Сатирикон’ и новелла Ф. Феллини ‘Брачное агентство’”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Филологические науки* 3. 2, 61–74.

- Синицын, А. А. (2024) “Неореализм и вымышленное ‘реальное расследование’. О возможном античном литературном источнике киноновеллы Феллини ‘Брачное агентство’”, in Л. Е. Артамошкина, И. Г. Гурьянов, Д. С. Курдыбайло, А. А. Синицын (ред.) *Vir hermeneuticus: сборник статей к 60-летию профессора Р. В. Светлова*. С.-Петербург, 68–122.
- Суриков, И. Е. (2017) *Гомер*. Москва.
- Суриков, И. Е. (2019) “Неведомый благодетель”? (Некоторые проблемы происхождения греческого алфавита), *Мнемон* 19. 1, 7–26.
- Феллини, Ф. (2022) *Делать фильм*. Пер. с ит. Ф. Двин, под ред. М. Громыко; предисл. В. Коршунова. С.-Петербург.
- Феллини, Ф., Гуэрра, Т. (2005) “Амаркорд” (пер. с ит. Г. Богемского), *Киносценарии: Литературно-художественный иллюстрированный журнал* 5–6, 198–261.
- Феллини, Ф., Чандлер, Ш. (2002) *Я вспоминаю...* (пер. с ит. В. Бернацкой, Н. Пальцева). Москва.
- Чистякова, Н. А., Вулих, Н. В. (1971) *История античной литературы*. 2-е изд., перераб. и доп. Москва.
- Achilli, A. (ed.) (2016). *Fellini & Dante. L'aldila della visione. Atti del convegno internazionale di studi, Ravenna, 29–30 maggio 2015*. Genova.
- Aldouby, H. (2013) *Federico Fellini. Painting in Film, Painting on Film*. Toronto; Buffalo; London.
- Alonge, G. (2020) “Ennio, Tullio, and the Others: Fellini and His Screenwriters”, in F. Burke, M. Waller, M. Gubareva (eds.) *A Companion to Federico Fellini*. Chichester, 165–176.
- Augoustakis, A., Raucci, S. (eds.) (2018) *Epic Heroes on Screen*. Edinburgh.
- Aristotle (1995) “Poetics”, ed. and trans. by St. Halliwell, in Aristotle. *Poetics; Longinus. On the Sublime; Demetrius. On Style*. Cambridge, MA; London, 1–141.
- Aziza, C. (1998) *Le péplum. L'antiquité au cinéma*. Condé-sur-Noireau; Paris.
- Bannon, C. J. (1997) *The Brothers of Romulus: Fraternal Pietas in Roman Law, Literature, and Society*. Princeton, NJ.
- Barrett, D. S. (1981) “The Friendship of Achilles and Patroclus”, *The Classical bulletin*, 57. 6, 87–93.
- Blanshard, A. J. L. (2015) “The Erotic Eye: Cinema, Classicism, and the Sexual Subject”, in J. Ingleheart (ed.) *Ancient Rome and the Construction of Modern Homosexual Identities*. Oxford, 252–270.
- Blondell, R., Ormand, K. (eds.) (2015) *Ancient Sex: New Essays*. Columbus.
- Boehrer, S. (2021) *Female Homosexuality in Ancient Greece and Rome*. A. Preger (trans.). London; New York.
- Bondanella, P. (1988) “Literature as Therapy: Fellini and Petronius”, *Annali d'italianistica* 6, 179–198.
- Brennan, J. (2023), *Artemis and the Ephesian Haustafeln: An Examination of the Goddess, Marriage, and the imago dei. A thesis submitted to The University of Manchester for the degree of Doctor of Philosophy In the Faculty of Humanities*. Manchester.
- Brouwers, J. (2012) “A note on Romantic Love in Homer”, *Talanta: Proceedings of the Dutch Archaeological and Historical Society* 42–43 (2010–2011), 105–111.

- Brunet, E. (2006) “‘Tramandare-tradire’: storiografia e senso dell’antico nel *Fellini Satyricon*”, *Engramma. La tradizione classica nella memoria occidentale* 49. URL: http://www. engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=2575 (дата обращения: 21.09.2024).
- Burgess, J. S. (2009) “Achilles’ Heel: The Historicism of the Film *Troy*”, in K. Myrsiades (ed.) *Reading Homer: Film and Text*. Madison; Teaneck, 163–186.
- Cantarella, E. (2002) *Bisexuality in the Ancient World*. New Haven.
- Cappuccio, Ch. (2008) “Dante y Fellini: El sonido de la ciudad infernal”, *Revista de filología Románica* 6, 96–109.
- Carrera, A. (2018) *Fellini’s Eternal Rome: Paganism and Christianity in the Films of Federico Fellini*. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney.
- Carrera, A. (2020) “Il viaggio di G. Mastorna’: Fellini *Entre Deux Morts*”, in F. Burke, M. Waller, M. Gubareva (eds.) *A Companion to Federico Fellini*. Chichester, 129–139.
- Chiasson, Ch. C. (2009) “Redefining Homeric Heroism in Wolfgang Petersen’s *Troy*”, in K. Myrsiades (ed.) *Reading Homer: Film and Text*. Madison; Teaneck, 186–207.
- Clarke, W. M. (1978) “Achilles and Patroclus in Love”, *Hermes* 106. 3, 381–396.
- Curchod, O. (1984) “Le sourire et la fresque: la représentation de l’Antiquité dans *Fellini-Satyricon*”, *Positif* 276, Février, 30–37.
- Daugherty, G. N. (2018) “Indirect or Masked Modysseys? Establishing a Working Set of Criteria”, in R. Apostol, A. Bakogianni (eds.) *Locating Classical Receptions on Screen. Masks, Echoes, Shadows*. Switzerland, 19–42.
- Davidson, J. N. (2007) *The Greeks and Greek Love: A Radical Reappraisal of Homosexuality in Ancient Greece*. London.
- Dover, K. J. (2016) *Greek Homosexuality*. With Forewords by S. Halliwell, M. Masterson, J. Robson. London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney.
- Dumont, H. (2009) *L’Antiquité au cinéma: Vérités, légendes et manipulations*. Préface de J. Tulard. Paris; Lausanne.
- Dusi, N. M. (2017) “La marionetta intermediale. Pinocchio e Il Casanova di Federico Fellini”, *Arabeschi* 10. URL: <http://www. arabeschi.it/32-la-marionetta-intermediale-pinocchio-e-il-casanova-difederico-fellini/> (дата обращения: 17.10.2024).
- Fellini, F. (1980) *Fare un film*. Torino.
- Fellini, F. et al. (2013) *The Journey of G. Mastorna. The Film Fellini didn’t make*. F. Fellini with the collaboration of D. Buzzati, B. Rondi, and B. Zapponi; trans. with a comment. by M. Perryman. New York; Oxford.
- Fink, G. (2004) “Non Senti Come Tutto Questo Ti Assomiglia? Fellini’s Infernal Circles”, in A. Iannucci (ed.) *Dante, Cinema, and Television*. Toronto, 166–175.
- Fisher, N. (2014) “Athletics and Sexuality”, Th. K. Hubbard (ed.) *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Malden, MA; Oxford; Chichester, 244–264.
- Fratantuono, L. (2023) *A Reading of Petronius’ Satyricon*. Lanham; Boulder; New York; London.
- Gardner, H. H., Murnaghan, Sh. (eds.) (2014) *Odyssean Identities in Modern Cultures: The Journey Home*. Columbus.

- Gianotti, G. F. (2012) "Petronio e gli altri nel *Satyricon* di Federico Fellini", *Lexis* 30, 565–583.
- Gilhuly, K. (2018) *Erotic Geographies in Ancient Greek Literature and Culture*. London; New York.
- Griffiths, F. T., Rabinowitz, S. J. (2011) *Epic and the Russian Novel from Gogol to Pasternak*. Boston.
- Grossvogel, D. I. (1971) "Fellini's *Satyricon*", *Diacritics* 1. 1, 51–54.
- Halperin, D. M. (1990) *One Hundred years of Homosexuality. And other Essays on Greek Love*. New York; London.
- Halperin, D. (2002) *How to Do the History of Homosexuality*. Chicago.
- Halperin, D., Winkler, J. J., Zeitlin, F. (eds.) (1990) *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton.
- Hight, G. (1970) "Whose *Satyricon* — Petronius' or Fellini's?", *Horizon* 12. 4, 42–47.
- Homer (1928). *The Iliad*. With an English trans. by A. T. Murray. Vol. 1. London; New York.
- Hough-Dugdale, A. (2020) "The Liquid Hyperfilm: Fellini, Deleuze, and the Sea as Forza Generatrice", in F. Burke, M. Waller, M. Gubareva (eds.) *A Companion to Federico Fellini*. Chichester, 237–249.
- Hubbard, T. K. (2003) *Homosexuality in Greece and Rome: A Sourcebook of Basic Documents*. Berkeley, Los Angeles, London.
- Hubbard, Th. K. (2014) "Peer Homosexuality", in Th. K. Hubbard (ed.) *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Malden, MA; Oxford; Chichester, 128–149.
- Iridon, C., Presadã, D. (2015) "Petronius' *Satyricon* and its Cinematographic Transposition", *Language and Literature — European Landmarks of Identity* 16, 246–252.
- James, H. (1989) "Homer, Patroclus, Achilles", *Symbolae Osloenses* 64. 1, 30–35.
- Kapparis, K. (2018) *Prostitution in the Ancient Greek World*. Berlin; Boston.
- Karaman, E. H. (2018) *Ephesian Women in Greco-Roman and Early Christian Perspective*. Tübingen.
- Kennedy, G. (1978) "Encolpius and Agamemnon in Petronius", *American Journal of Philology*. Vol. 99. 2, 171–178.
- Kinnard, R., Crnkovich, T. (2017) *Italian Sword and Sandal Films, 1908–1990*. Jefferson, NC.
- Kirk, G. S. (1988) "The development of ideas, 750 to 500 B. C.", in J. Boardman, N. G. L. Hammond, D. M. Lewis, M. Ostwald (eds.) *The Cambridge Ancient History. 2nd ed. Vol. IV: Persia, Greece and the Western Mediterranean c. 525–479 B. C.* Cambridge, 389–413.
- Lear, F. (2014) "Ancient Pederasty: An Introduction", in Th. K. Hubbard (ed.) *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Malden, MA; Oxford; Chichester, 102–127.
- Malvezzi, J. (2021) "Visioni dell'Aldilà, al di là della visione. Suggestioni dantesche in *Inauguration of the Pleasure Dome* e nel *Fellini-Satyricon*", *Disiata parola, imagine divina. Parma per Dante 2019–2021*, 17–30.
- Manguel, A. (2007) *Homer's The Iliad and The Odyssey: A Biography*. New York.
- Masterson, M., Sorkin Rabinowitz, N., Robson, J. (eds.) (2015) *Sex in Antiquity: Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*. New York; London.

- McGlathery, D. B. (1998) "Petronius' Tale of the Woman of Ephesus and Bakhtin's Material Bodily Lower Stratum", *Arethusa* 31. 3, 313–336.
- Laguna-Mariscal, G., Sanz-Morales, M. (2003) "The Relationship between Achilles and Patroclus according to Chariton of Aphrodisias", *Classical Quarterly* 53. 1, 292–295.
- Laguna-Mariscal, G., Sanz-Morales, M. (2005) "Was the Relationship between Achilles and Patroclus Homoerotic? The View of Apollonius Rhodius", *Hermes* 133. 1, 120–123.
- Lloyd, Ch. (1999) "The Evander-Anchises connection. Fathers, sons, and homoerotic desire in Vergil's *Aeneid*", *Vergilius* 45, 3–21.
- Mills, S. (2000) "Achilles, Patroclus and parental care in some Homeric similes", *Greece & Rome* 47. 1, 3–18.
- Myrsiades, K. (2007) "Reading *The Gunfighter*" as Homeric epic", *College Literature* 34. 2, 279–300.
- Myrsiades, K. (ed.) (2009a) *Reading Homer: Film Text*. Madison; Teaneck.
- Myrsiades, K. (2009b) "Reading *The Gunfighter*" as Homeric epic", in K. Myrsiades (ed.). *Reading Homer: Film and Text*. Madison; Teaneck, 229–252.
- Nethercut, W. R. (1971) "Fellini and the Colosseum: Philosophy, Morality and the *Satyricon*", *The Classical Bulletin* 47, 53–59.
- Pacchioni, F. (2020) "Fellini and Esotericism: An Ambiguous Adherence", in F. Burke, M. Waller, M. Gubareva (eds.) *A Companion to Federico Fellini*. Chichester, 95–108.
- Pace, N. (2009) "Colloquio con Luca Canali su *Fellini-Satyricon*", in R. De Berti, E. Gagetti, F. Slavazzi (eds.) *Fellini Satyricon: L'immaginario dell'antico. Scene di Roma antica. L'antichità interpretata dalle arti contemporanee: I Giornata di studio. Milano, 6 marzo 2007*. Milano, 43–58.
- Pacchioni, F. (2016). "È la vita anche la morte': Il Purgatorio astrale del *Mastorna*", in A. Achilli (ed.) *Fellini & Dante: l'aldilà della visione: Atti del convegno internazionale di studi, Ravenna 29–30 maggio 2015*, Genova, 93–97.
- Paul, J. (2009) "*Fellini-Satyricon*: Petronius and the Film", in J. R. W. Prag, I. D. Repath (eds.) *Petronius: A Handbook*. Chichester, UK; Malden, MA, 198–217.
- Patzner, H. (1982) *Die griechische Knabenliebe*. Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Wiesbaden.
- Percy, W. A. III. (1996) *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece*. Urbana; Chicago.
- Petronius (1922) "Satyricon" (with an English trans. by M. Heseltine), in Petronius. Seneca. London; New York, 1–323.
- Pinto, R. (2005) "Beatrice, Fellini e gli uccelli", *Dante: Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri* 2, 89–97.
- Plato (1925) "Symposium", in Plato. *Lysis. Symposium. Gorgias*. With an English trans. by W. R. M. Lamb. Cambridge, MA; London, 73–245.
- Potter, A., Gardner, H. H. (eds.) (2022) *Ancient Epic in Film and Television*. Edinburgh.
- Richardson, T. W. (2014) "Paths of Love: Age and Gender Dynamics in the Erotic Novel", Th. K. Hubbard (ed.) *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Malden, MA; Oxford; Chichester, 479–492.

- Rotondi, A. (2008–2009) “Polidoro Satyricon: per una rivalutazione del Satyricon di Polidoro–Bini”, *Studi Urbinati. B. Scienze umane e sociali* 78–79, 273–281.
- Salvador Ventura, F. J. (2014) “La villa de los suicidas: una lección felliniana de cultura clásica”, in F. J. Salvador Ventura (ed.) *Cine y representación: Re-producciones de mundos en re-construcciones filmicas*. Paris, 111–123.
- Sampino, G. (2017) *Il Satyricon come “ipertesto multiplo”*. *Forme e funzioni dell'intertestualità nel romanzo di Petronio*. Diss. ... Università degli studi di Palermo. Palermo. URL: <https://biblio.ugent.be/publication/8556713/file/8556715.pdf> (дата обращения: 24.10.2024).
- Segal, E. (1971) “Arbitrary Satyricon: Petronius & Fellini”, *Diacritics* 1. 1, 54–57.
- Sergent, B. (1986) *Homosexuality in Greek Myth*. Trans. by A. Goldhammer; with a Preface by G. Dumézil. Boston.
- Shay, J. (1994) *Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character*. New York.
- Sinitsyn, A. A. (2024b) “Ancient horror story about a werewolf in Petronius’ novel *Satyricon* and Federico Fellini’s film *A Marriage Agency*”, *ΣΧΟΛΗ* 18. 1, 64–79.
- Sinitsyn, A. A., Galanin, R. B. (2023) “Discussing Various Aspects of Erotic Ethno-geographies of the Greek City-States. Book review: Gilhuly, Kate. *Erotic Geographies in Ancient Greek Literature and Culture*. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018”, *ΣΧΟΛΗ* 17. 1, 481–512.
- Slavazzi, F. (2009) “L’immagine dell’antico nel Fellini-Satyricon”, in R. De Berti, E. Galletti, F. Slavazzi (eds.) *Fellini Satyricon: L’immaginario dell’antico. Scene di Roma antica. L’antichità interpretata dalle arti contemporanee: I Giornata di studio. Milano, 6 marzo 2007*. Milano, 59–92.
- Stafford, E. (ed.) (2024) *Hercules Performed. The Hero on Stage from the Enlightenment to the Early Twenty-First Century*. Leiden; Boston.
- Sullivan, J. P. (2001) “The Social Ambience of Petronius’ *Satyricon* and *Fellini Satyricon*”, in M. M. Winkler (ed.) *Classical Myth and Culture in the Cinema*. Oxford, 258–271.
- Sütterlin, A. (1996) *Petronius Arbiter und Federico Fellini: Ein Strukturanalytischer Vergleich*. Frankfurt am Main; New York.
- Warwick, C. (2013) “The chaste consecration of the thighs: post-Homeric representations of Achilles and Patroclus in Classical Greek Literature”, *The UC Davis Undergraduate Research Journal* 15, 1–15. URL: https://explorations.ucdavis.edu/docs/2013/WARWICK_CELSIANA.pdf (дата обращения: 03.10.2024).
- Winkler, M. M. (1985) “Classical Mythology and the Western Film”, *Comparative Literature Studies* 22. 4, 516–540.
- Winkler, M. M. (1988) “Mythologische Motive im amerikanischen Western-Film”, in Jü. Kühnel, H. Mück, Ursula Müller, Ulrich Müller (Hrsgg.) *Mittelalter-Rezeption III. Gesammelte Vorträge des 3. Salzburger Symposions “Mittelalter, Massenmedien, Neue Mythen”*. Göppingen, 563–578.
- Winkler, M. M. (1996) “Homeric *kleos* and the Western Film”, *Syllecta Classica* 7, 43–54.
- Winkler, M. M. (ed.). (2001) *Classical Myth and Culture in the Cinema*. Oxford.

- Winkler, M. M. (2003) "Homer's *Iliad* and John Ford's *The Searchers*", *Gaia: Revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique* 7, 593–599.
- Winkler, M. M. (2004) "Homer's *Iliad* and John Ford's *The Searchers*", in A. M. Eckstein, P. Lehman (eds.) *The Searchers: Essays and Reflections on John Ford's Classic Western*. Detroit, 145–170.
- Winkler, M. M. (2007) "The *Iliad* and the Cinema", in M. M. Winkler (ed.) *Troy: From Homer's *Iliad* to Hollywood Epic*. Malden, MA; Oxford, 43–67.
- Winkler, M. M. (2009) *Cinema and Classical Texts: Apollo's New Light*. Cambridge.
- Winkler, M. M. (2017) *Classical Literature on Screen. Affinities of Imagination*. Cambridge.
- Wittenberg, H. R. (2023) "He Whom I Loved as Dearly as My Own Life: An Analysis of the Relationship Between Achilles and Patroclus", *Scientia et Humanitas* 13, 47–57.

References in Russian:

- Apresyan, R. G. (2013) *Nravoperemena Akhilla. Istoki morali v arkhaiskom obshchestve (na material gomerovskogo eposa)* [*The Change of Achilles' Temper: the Origins of Morality in Archaic Society (based on the material of the Homeric epic)*]. Moscow.
- Barutkin, D. N. (2014) Evolyutsiya predstavleniy o voinskikh soyuzakh v sisteme obshchestvennogo razvitiya Drevney Gretsii (Akhill i Patrokl v "Iliade" Gomera) [Evolution of Ideas about Military union in the Social Development of Ancient Greece (Achilles and Patroclus in the "Iliad" of Homer)]. *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya Istoriya. Politologiya. Ekonomika. Informatika* [Belgorod State University Scientific Bulletin. Series History. Political Science. Economics. Information Technologies] 30, 8, 13–16.
- Vayl, P. L. (2007) *Geniy mesta* [*Genius loci*]. Moscow.
- Galanin, R. B. (2022) Krepkaya druzhba ili gey-para? Kak menyalis' predstavleniya ob otnosheniyakh gomerovskikh geroev Akhilla i Patrokla v Drevney Gretsii [Strong male Friendship or gay couple? How ideas about the Relationship between the Homeric Heroes Achilles and Patroclus changed in Ancient Greece]. *Nozh* [*Knife*]. 30.03.2022. URL: <https://knife.media/achilles/> (дата обращения: 22.09.2024).
- Griffiths, F. T., Rabinowitz, S. J. (2005) *Tretiy Rim. Klassicheskiy epos i russkiy roman (ot Gogolya do Pasternaka)* [*Third Rome. Epic and the Russian Novel from Gogol to Pasternak*]. Trans. by E. G. Rabinovich. St. Petersburg.
- Davydov, G. (2010) Nesnyatyte sny Federiko Fellini [Unmade dreams of Federico Fellini]. *Chastnyy correspondent* [*Private Correspondent*] 20.01.2010. URL: http://www.chaskor.ru/article/nesnyatyte_sny_federiko_fellini_14339 (дата обращения: 13.10.2024).
- Ivanova, A. V. (2018) Antichnost' v pervye gody kinematografa: ot pervykh eksperimentov do prikhoda zvuka [Antiquity in the early years of cinema: from the first experiments to the arrival of sound]. E. V. Rung, E. A. Chiglintsev (eds.) *Antichnoe nasledie v posleduyushchie epokhi: retrospektiya ili transformatsiya? (Kazan, 18–20 oktyabrya 2018 g.)* [*Ancient Heritage in subsequent eras: Reception or transformation? (Kazan, October 18–20, 2018)*]. Kazan, 110–114.
- Klein, L. S. (1998) *Anatomiya "Iliady"* [*Anatomy of the 'Iliad'*]. St. Petersburg.
- Losev, A. F. (2001) *Antichnaya literatura* [*Ancient literature*]. Moscow.
- Losev, A. F. (2006) *Homer*. 2nd ed. Moscow.
- Merlono, B. (2015) *Fellini*. Trans. by L. F. Matyash. Moscow.

- Nakhov, I. M. (2002) Moy Gomer. Subjektivnye zametki ob "objektivnosti" gomerovskogo eposa [My Homer. Subjective notes on the "objectivity" of the Homeric epic]. *Voprosy klassicheskoy filologii* [Questions of Classical Philology] 12. ΣΤΡΩΜΑΤΕΙΣ. Moscow, 3–38.
- Panchenko, D. V. (2016) *Gomer, "Iliada", Troya* [Homer, Iliad, Troy]. St. Petersburg.
- Popova, L. V. (2017) "Dantovo puteshestvie" v tvorchestve F. Fellini ["Danre's Journey" in the works of F. Fellini]. *Kul'tura i iskusstvo* [Culture and art] 6, 113–120.
- Radzig, S. I. (1982) *Istoriya drevnegrecheskoy literatury* [A History of the Ancient Greek Literature]. 5th ed. Moscow.
- Salnikova, E. V. (2018) Predystoriya volshebstva ekranov. Motivy "Iliady" and "Odisei" [The Prehistory of the Magic of Screens. Motives from the "Iliad" and the "Odyssey"]. *Nauka televideniya* [The Art and Science of Television] 14 (1), 80–157.
- Sinitsyn, A. A. (2008a) "Svezho predanie..., ili Istoriograficheskiy mif o blizosti dvukh antichnykh pisateley-sovremennikov (zamechaniya k "Sofoklovoy" epigramme iz Plutarkhovyykh "Moralii") ["A fresh Legend..., or A historiographical Myth about the closeness of two Ancient Contemporary Writers (notes to the "Sophoclean" epigram from Plutarch's "Moralia")]. *Res cogitans* 4, 122–159.
- Sinitsyn, A. A. (2008b) Plut. *Mor.* 785b: kriticheskie zamechaniya o dostovernosti istochnika [Plut. *Mor.* 785b: critical remarks on the authenticity of the source]. *Mnemon* 7, 377–418.
- Sinitsyn, A. A. (2012) Dvenadtsat' tezisov o Stirlitse, ili Sovetskiy mif o "Troyanskoy kone" [Twelve theses of Stierlitz, or the Soviet myth of the Trojan Horse]. *Kazus* [Incident] — 2007–2009 9, 334–367.
- Sinitsyn, A. A. (2018a) Retsept F. Fellini v izobrazhenii drevnego Rima [Fellini's design in the portrayal of ancient Rome]. E. V. Rung, E. A. Chiglintsev (eds.) *Antichnoe nasledie v posleduyushchie epokhi: retseptsiya ili transformatsiya?* (Kazan, 18–20 oktyabrya 2018 g.) [Ancient Heritage in subsequent eras: Reception or transformation? (Kazan, October 18–20, 2018)]. Kazan, 114–123.
- Sinitsyn, A. A. (2018b) Razlichnye aspekt cinema: predislovie redaktora spezhvypuska *Acta eruditorum*, posvyashchennogo istorii i teorii kino [Various aspects of the cinema: foreword by the editor of the special issue *Acta eruditorum* devoted to the history and theory of the cinema]. *Acta eruditorum* 29, 3–13.
- Sinitsyn, A. A. (2018c) Opyt (re)konstruktsii istorii Federico Fellini: O motivakh i novatorskikh printsipakh v *Fellini Satyricon* (K 50-letiyu sozdaniya kinokartiny) [An experiment of (re)constructing Frederico Fellini's story: On motives and novel principles in *Fellini Satyricon* (On the occasion of the 50th Anniversary of the Film)]. *Acta eruditorum* 29, 69–93.
- Sinitsyn, A. A. (2019a) Istoriograficheskoe kino Federico Fellini i kinomifologiya Rima [Frederico Fellini's historiographic cinema and cinema-mythology of Rome]. *Terra aetheticae* 1 (3), 106–130.
- Sinitsyn, A. A. (2019b) Fellini i Gomer: paralleli i peresecheniya [Fellini and Homer: parallels and intersections]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* [Review of the Russian Christian Academy for the Humanities] 20. 3, 326–351.
- Sinitsyn, A. A. (2019c) Ital'yanskaya "satirikoniana" na rubezhe 1960–1970: Fellini, Polidoro, Laurenti, Maderna i drugie [Italian "satyriconiana" at the turn of the 1970s: Fellini, Polidoro, Laurenti, Maderna and others]. A. A. Sinitsyn (ed.) *La strada, Saint Petersburg, November 27–28, 2019*. St. Petersburg, 33–36.
- Sinitsyn, A. A. (2020) Frederico Fellini i antichnaya klassika: Vstuplenie. "Vechnye temy" i final v fil'me "Ogni var'ete" [Frederico Fellini and Ancient classics: Introduction. "Eternal themes" and the finale in the film "Variety Lights"]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* [Review of the Russian Christian Academy for the Humanities] 21. 2, 234–265.

- Sinitsyn, A. A. (2021a) Diskussiya o Fellini: po stranitsam rossiyskogo zhurnala, posvyashchennogo stoletiyu ital'yanskogo rezhissera [The Fellini Discourse: Across the pages of the Russian Magazine dedicated to the centenary of the Italian film director]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* [Review of the Russian Christian Academy for the Humanities] 22. 1, 318–347.
- Sinitsyn, A. A. (2021b) Kino-arkheologiya antichnogo Rima v “Satirikone Fellini” [Film-archeology of Ancient Rome in *Fellini – Satyricon*]. A. A. Sinitsyn (ed.) *La strada: Kino i kinematografisty Italii* [*La strada: The Cinema and Cinematographers of Italy*]. St. Petersburg, 72–123.
- Sinitsyn, A. A. (2021c) Sovremennyye variatsii na temu Petroniya: ital'yanskaya “satirikoniana” na rubezhe 1960–1970 godov [Contemporary Variations on the Subject of Petronius: The Italian “Satyriconiana” at the Turn of the 1970s]. A. A. Sinitsyn (ed.) *La strada: Kino i kinematografisty Italii* [*La strada: The Cinema and Cinematographers of Italy*]. St. Petersburg, 194–207.
- Sinitsyn, A. A. (2021d) “Istoriograficheskie” fil'my Fellini i kinomifologiya “Vechnogo goroda” [Fellini’s “Historiographic” Films and the Cinematographic Mythology of the “Eternal City”]. A. A. Sinitsyn (ed.) *La strada: Kino i kinematografisty Italii* [*La strada: The Cinema and Cinematographers of Italy*]. St. Petersburg, 305–327.
- Sinitsyn, A. A. (2021e) Estetika “vooruzhennogo” kino Fellini [The Aesthetics of the “Armed” Films by Fellini]. A. A. Sinitsyn (ed.) *La strada: Kino i kinematografisty Italii* [*La strada: The Cinema and Cinematographers of Italy*]. St. Petersburg, 372–418.
- Sinitsyn, A. A. (2022) Antichnaya strashilka pro oborotnya v romanr Petroniya “Satirikon” i novella F. Fellini “Brachnoe agenstvo” [Ancient horror story about a werewolf in Petronius’ novel *Satyricon* and Federico Fellini’s film *Marriage Agency*]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii. Filologicheskie nauki* [Review of the Russian Christian Academy for the Humanities. Philological Sciences] 3. 2, 61–74.
- Sinitsyn, A. A. (2024a) Neorealizm i vymyshlennoe “real’noe rassledovanie”. O vozmozhnom istochnike kinonovelly Fellini “Brachnoe agenstvo” [Neorealism and the fictional “real investigation”. On a possible Ancient literary source for Fellini’s film novella *Marriage Agency*]. L. E. Artamoshkina, I. G. Guryanov, D. S. Kurdybaylo, A. A. Sinitsyn (eds.) *Vir hermeneuticus: sbornik statey k 60-letiyu professora R. V. Svetlova* [*Vir hermeneuticus: A collection of articles for 60th anniversary of the professor R. V. Svetlov*]. St. Petersburg, 68–122.
- Surikov, I. E. (2017) *Homer*. Moscow.
- Surikov, I. E. (2019) “Nevedomyy blagodetel”? (Nekotorye problemy proiskhozhdeniya grecheskogo alfavita [“The Unknown Benefactor”? (Some problems of the origin of the Greek alphabet)]. *Mnemon* 19. 1, 7–26.
- Fellini, F. (2022) *Delat' film* [*Making a film*]. Trans. by F. M. Dvin; afterword by K. M. Dolgov. Moscow.
- Fellini, F., Guerra, T. (2005) “Amarcord” (trans. by G. Bogemsky), *Screenplays: Literary and Art illustrated journal* 5–6, 198–261.
- Fellini, F., Chandler, Ch. (2002) *I remember...* (trans. by V. Bernatskaya, N. Pal'tseva). Moscow.
- Chistyakova, N. A., Vulikh, N. V. (1971) *Istoriya antichnoy literatury* [*A History of the Ancient Literature*]. 2nd ed. Moscow.

MODUS TOLLENDO TOLLENS WITH OBLIGATION CONDITIONALS: TOWARDS A DEONTIC INHERITANCE LOGIC RESPECTING THE STOIC CRITERION

MIGUEL LÓPEZ-ASTORGA

Institute of Humanistic Studies, Research Center on Cognitive Sciences
University of Talca, Talca Campus (Chile)
milopez@utalca.cl

ABSTRACT. We know that Modus Tollendo Tollens is a difficult rule to apply. We also know that there are circumstances in which people easily use it. One of those circumstances is whenever the conditional premise is an obligation conditional. On the other hand, the Stoic criterion of the conditional, that is, the proposal Chrysippus of Soli gave for the latter logical connective, has been related to Non-Axiomatic Logic and Inheritance Logic. My aim here is to try to show that obligation conditionals can be deemed as deontic inheritance statements in Non-Axiomatic Logic or Inheritance Logic. I will attempt to argue that it is possible to build a deontic inheritance logic with two essential characteristics. First, it respects the Stoic criterion of the conditional. Second, in consistence with the literature, it leads to the conclusion expected by classical logic when the conditional is an obligation.

KEYWORDS: Inheritance Logic; Modus Tollendo Tollens; Non-Axiomatic Logic; obligation conditionals; Stoic criterion of the conditional.

* Acknowledgments: PIA Ciencias Cognitivas, Centro de Investigación en Ciencias Cognitivas, Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Talca. Project ANID FONDECYT Regular N° 1240010, “Modus Tollendo Tollens y condicionales de obligación: Un análisis de los efectos facilitadores del criterio estoico.”

Introduction

Modus Tollendo Tollens is one of the logical schemata Chrysippus of Soli pinpointed¹. It can be a cognitive problem: it is a correct rule in propositional logic, but it is not always applied². It is usually expressed as the derivation in (1).

¹ E.g., Diogenes Laertius (*Vitae Philosophorum*, 7, 80).

² E.g., Byrne & Johnson-Laird (2009).

$$(1) \{P \Rightarrow Q, \neg Q\} \vdash \neg P$$

In (1), ' \Rightarrow ' is the conditional in classical logic, ' \neg ' stands for negation, and ' \vdash ' represents logical deduction.

According to propositional calculus, (1) must be true regardless of its content. However, people do not often appear to think that. It seems that some contents lead individuals to the conclusion more easily than other contents. This is what happens with obligation conditionals, since they do not cause problems with Modus Tollendo Tollens. When the first premise expresses that if the first clause is true, it is mandatory for the second clause to occur, people tend to accept inferences such as (1)³. So, given an obligation conditional and the negation of its consequent, individuals habitually deem the negation of its antecedent as the conclusion⁴.

This fact is a challenge for cognitive theories. It is not hard to explain why people reject (1). What is difficult is to explain why (1) is sometimes accepted (e.g., when the conditional is an obligation conditional). To explain why people rejects (1), it is enough to suppose that (1) is not a part of the schemata naturally working in human reasoning. This idea can be supported even assuming that the human mind follows a formal logic. For example, the mental logic theory⁵ proposes that there is a mental logic leading the inferences human beings carry out. However, that mental logic does not include Modus Tollendo Tollens as one of its basic or 'core schemata'⁶.

The problem is not this. The real problem is why there are occasions (such as those in which the conditional is an obligation conditional) in which individuals do make inferences such as (1). As far as I know, the accounts are few. One of the most relevant explanations at present is that of the theory of mental models⁷. According to this theory, regular conditionals effortlessly lead to a mental model in which the two clauses are the case. Any other mental model cannot be identified if there is no effort⁸. But the case of obligation conditionals is special⁹.

Obligation conditionals allow quickly noting two mental models: that in which the two clauses are the case and that in which only the first clause is the case. By

³ See also, e.g., Byrne (2005).

⁴ See also, e.g., Cramer, Hölldobler, and Ragni (2021).

⁵ E.g., Braine & O'Brien (1998).

⁶ See also, e.g., O'Brien (2014); O'Brien (2021).

⁷ E.g., Johnson-Laird (2023).

⁸ See also, e.g., Johnson-Laird and Ragni (2019).

⁹ Byrne (2005).

virtue of the latter model, individuals identify the forbidden circumstances (those matching it)¹⁰. Although the proponents of the theory of mental models refuse that models can be expressed by means of logical formulae (mental models represent reality, and they are not formulae¹¹), to simplify, I will describe the thesis of the theory of mental models saying that a regular conditional such as (2).

$$(2) P \Rightarrow Q$$

Easily enables to note mental model (3).

$$(3) \diamond(P \wedge Q)$$

Symbol ' \diamond ' in (3) expresses possibility, but the theory of mental models does not understand 'possibility' exactly as in modal logic¹². On the other hand, ' \wedge ' works as conjunction.

However, following, for example, Byrne¹³, an obligation conditional such as (4).

$$(4) O(P \Rightarrow Q)$$

Where 'O' indicates obligation.

Leads without difficulties to (5).

$$(5) \text{Per}(P \wedge Q) \wedge \neg \text{Per}(P \wedge \neg Q)$$

Where 'Per' stands for permission.

I will not argue against this account. I will only propose another alternative based on Inheritance Logic and Non-Axiomatic Logic¹⁴. My aim is to show that formulae such as (4) can be understood from Inheritance Logic (IL) and Non-Axiomatic Logic (NAL). That will allow me to present a Deontic Inheritance Logic (DIL). As described below, DIL can account for why Modus Tollendo Tollens is hard when

¹⁰ Byrne (2005).

¹¹ See also, e.g., Johnson-Laird (2010); Johnson-Laird (2012).

¹² For the exact meaning of 'possibility' in the theory of mental models, see, e.g., Johnson-Laird (2023); Johnson-Laird and Ragni (2019).

¹³ Byrne (2005).

¹⁴ E.g., Wang (2013).

the first premise is such as (2), and why it is not difficult when that very premise is such as (4).

In addition, I will support the idea that DIL is coherent with the view Stoic logic has about the conditional¹⁵. So, my thesis will be that DIL is not only consistent with what the cognitive science literature provides about Modus Tollendo Tollens, but also with logical proposals from the past such as Stoic logic.

The sections of this paper will be the following. First, I will describe IL. Then, I will explain how NAL derives from IL. Third, I will show the way Stoic logic has been related to NAL. Fourth, I will introduce DIL. In the last section, I will argue that DIL can account for what happens with Modus Tollendo Tollens when its conditional is an obligation conditional. I will also give reasons for accepting relations between Chrysippus'view of conditionals and DIL.

Idealized inheritance statements in IL

IL is an idealization. It is an idealization of NAL. Nevertheless, perhaps to understand NAL, the best option is, as Wang does¹⁶, to consider IL first. IL consists of inheritance statements such as (6).

$$(6) \text{ "S} \rightarrow P\text{"}^{17}$$

In (6), 'S' refers to the subject of the statement, ' \rightarrow ' denotes the copula providing the inheritance relation, and 'P' stands for the predicate of the statement.

Inheritance statements such as (6) are based on concepts such as 'extension' and 'intension'. But those concepts are not interpreted in IL as usual in the logical literature. Let ' S^E ', ' P^E ', ' P^I ', and ' S^I ' be, respectively, the extension of the subject, the extension of the predicate, the intension of the predicate, and the intension of the subject. (7) holds in IL.

$$(7) \text{ "(S} \rightarrow P) \Leftrightarrow (S^E \subseteq P^E) \Leftrightarrow (P^I \subseteq S^I)\text{"}^{18}$$

In (7), ' \Leftrightarrow ' is the symbol for biconditionality in logical calculus. For example, let us suppose (8), (9), (10), and (11).

¹⁵ E.g., Mueller (1978).

¹⁶ Wang (2013).

¹⁷ Wang (2013,14, Definition 2.2).

¹⁸ Wang (2013, 20, Theorem 2.4).

(8) *Rice* \rightarrow *Cereal*

(9) *Corn* \rightarrow *Cereal*

(10) *Wheat* \rightarrow *Cereal*

(11) *Cereal* \rightarrow *Vegetable*

In IL, this means that (12), (13), (14), and (15) hold.

(12) $\{Rice, Corn, Wheat\} \subseteq C^E$

Where ' C^E ' represents the extension of 'Cereal'.

(13) $\{Cereal\} \in \{R^I \cap CO^I \cap W^I\}$

Where ' R^I ', ' CO^I ', and ' W^I ' are, respectively, the intensions of 'Rice', 'Corn', and 'Wheat'.

(14) $\{Cereal\} \in V^E$

Where ' V^E ' stands for the extension of 'Vegetable'.

(15) $\{Vegetable\} \in C^I$

Where ' C^I ' indicates the intension of 'Cereal'.

An important set in IL is the set of what the system knows, that is, the set of inheritance statements the system knows. That set is called ' K '¹⁹. Following the previous examples, (16) is correct in IL.

(16) $\{(8), (9), (10), (11)\} \subseteq K$

Besides, inheritance statements are transitive²⁰. By virtue of transitivity, it is possible to derive new inheritance statements from the statements that are already in K . From (8), (9), (10), and (11), we can deduce (17), (18), and (19).

¹⁹ Wang (2013, Definition 2.4).

²⁰ Wang (2013, Definition 2.2).

(17) *Rice* \rightarrow *Vegetable*

(18) *Corn* \rightarrow *Vegetable*

(19) *Wheat* \rightarrow *Vegetable*

Lastly, IL accepts ‘Closed-World Assumption’²¹. This assumption is based on Russell and Norvig’s idea that ‘unknown’ should be deemed as ‘false’²². Therefore, it means that what is not in K (or it cannot be deduced from K) is not true. Thus, the system can respond to questions such as “ $S \rightarrow P?$ ”, “ $S \rightarrow ?$ ”, and “ $? \rightarrow P$ ”. But when there is no answer to them, that is, when, respectively, ‘ $S \rightarrow P$ ’ is not in K or it cannot be deduced from K , no statement with ‘ S ’ as its subject is in K , or no statement with ‘ P ’ as its predicate is in K , the system returns ‘NO’²³.

Realistic inheritance statements in NAL

IL might not be useful to work as the human mind in some circumstances. It can have difficulties in situations in which the resources or knowledge do not suffice. This is the reason why NAL is derived from IL in works authored by Wang²⁴. There are relevant differences between IL and NAL. While IL follows Closed-World Assumption, NAL admits the ‘Assumption of Insufficient Knowledge and Resources’ (AIKR)²⁵.

NAL can describe situations in which people progressively acquire pieces of evidence without getting total knowledge. Let us suppose that we have seen ten mammals: a lion, a dog, a cat, a rabbit, a rhinoceros, a human being, a gorilla, a bear, a whale, and a bat. Although most of them are terrestrial, that information does not enable us to state (20).

(20) *Mammal* \rightarrow *Terrestrial*

The whale and the bat are the animals causing problems: whales live in the sea and bats can fly.

²¹ Wang (2013).

²² Russell and Norvig (2010).

²³ Wang (2013, 23, Definition 2.10).

²⁴ E.g., Wang (2013); Wang (2023).

²⁵ See also, e.g., Wang (2011).

If we move from IL to NAL, we can capture cases such as this one. In NAL, inheritance statements such as (6), that is, ‘ $S \rightarrow P$ ’, are transformed into (21).

$$(21) \text{ “} S \rightarrow P \langle f, c \rangle \text{”}^{26}$$

What (21) adds to (6) is a truth-value. In IL inheritance statements are either true, with truth-value 1, or false, with truth-value 0 (as said, it depends on whether they are in K). In NAL there are values for frequency (f) and confidence (c)²⁷. We have formulae to calculate both.

Let ‘ w ’, ‘ w^+ ’, and ‘ k ’ be, respectively, the total evidence the system knows, the positive evidence the system knows, and a constant whose value can be, for example, 1²⁸. The formulae would be “ $f = w^+ / w$ ” and “ $c = w / (w + k)$ ”²⁹.

Considering the previous example, it is easy to calculate w and w^+ . There is a formula for that too: “ $w^+ = |S^E \cap P^E| + |P^I \cap S^I|$ ”³⁰. Since we have seen ten animals, $w = 10$. Taking the first summand of the latter formula, ‘ $|S^E \cap P^E|$ ’, into account, we can note that $w^+ = 8$. This is because only eight of the ten animals we have checked are both mammals and terrestrial. The second summand, ‘ $|P^I \cap S^I|$ ’, could refer to additional evidence. For example, if K included the information that both mammals and terrestrial beings are living organisms, that would be also positive evidence to consider. But to make the point of this paper, it is enough to pay attention to the first summand. Based on that set, the values of f and c for (20) would be those in (22).

$$(22) \text{ Mammal} \rightarrow \text{Terrestrial} \langle 0.8, 0.9 \rangle$$

This is because $f = 8/10 = 0.8$, and $c = 10/(10 + 1) = 10/11 = 0.9$.

NAL foresees that the system can increase its knowledge. For that reason, the values of f and c can always change. NAL has rules to update those values. It also has rules to make inferences such as deductions, inductions, abductions, etc³¹. But as far as the aims of this paper are concerned, just two more characteristics of NAL require to be mentioned. One of them is that NAL is not only one logic. There are

²⁶ Wang (2013, 40, Definition 3.8).

²⁷ Wang (2013, Definition 3.3).

²⁸ See, e.g., Wang (2013) for reasons for giving that value to k .

²⁹ Wang (2013, 29, Definition 3.3).

³⁰ Wang (2013, 28, Definition 3.2).

³¹ See, e.g., Wang (2013).

different layers of NAL with different rules and grammars³². The components described above correspond to the first layer, and they suffice for my goals here. On the other hand, whenever a statement does not have its value of frequency or its value of confidence, the system assigns default values: $f = 1.0$ and $c = 0.9$ ³³.

Chrysippus of Soli and NAL

The Stoic criterion for the conditional, that is, the requirement Chrysippus of Soli proposed for the latter connective³⁴ has been related to NAL³⁵. This has been done because that relation allows dealing with the Stoic conditional from a computer program. NAL is a logical system leading to the building of Non-Axiomatic Reasoning System (NARS). NARS is a computer program trying to come to conclusions in a context akin to that of human beings, that is, a context characterized by AIKR³⁶.

To relate the Stoic view of the conditional to NAL, two suppositions are necessary. The first one is that Chrysippus not only supported the ‘connexivist view’ of the conditional³⁷ but also the ‘inclusive view’³⁸. The second one is to accept the difference between strong and weak conditionals in Stoic logic that Sedley³⁹ indicates⁴⁰.

The connexivist and the inclusion views are two of the four interpretations of the conditional Sextus Empiricus described⁴¹. The connexivist view⁴² is usually attributed to Chrysippus of Soli⁴³. It provides that the negation of the consequent, or second clause, should be incompatible with the antecedent, or first clause. On the other hand, the inclusion view proposes that the consequent, or second clause, should be contained within the antecedent, of first clause. The assumption consists of assuming that Chrysippus argued in favor of the two criteria, and that both were the same. It can be thought that if the consequent, or second clause, is included in

³² For a description of those layers, see, e.g., Wang (2013).

³³ E.g., Wang (2013).

³⁴ E.g., O’Toole and Jennings (2004).

³⁵ López-Astorga (2024).

³⁶ See also, e.g., Wang (2006).

³⁷ E.g., O’Toole and Jennings (2004).

³⁸ This view is described in Sextus Empiricus (*Pyrrhoniae Hypotyposes*, 2, 112); see O’Toole and Jennings (2004).

³⁹ Sedley (1984).

⁴⁰ These are the two assumptions in López-Astorga (2024) to relate Stoic logic to NAL. My explanation below follows that in López-Astorga (2024).

⁴¹ O’Toole and Jennings (2004).

⁴² Which is in Sextus Empiricus (*Pyrrhoniae Hypotyposes*, 2, 111).

⁴³ See also Gould (1970).

the antecedent, or first clause, that implies that the negation of the former cannot be consistent with the latter. The acceptance of this assumption is based on works such as those of Kneale and Kneale⁴⁴, Lenzen⁴⁵, or Long and Sedley^{46,47}. Thus, given that in NAL inheritance statements represent a relation in which the intension of the predicate is contained within the intension of the subject, we can say that the Stoic conditional is not different from inheritance statements such as (6) or (21)⁴⁸.

As far as Sedley's account about Stoic weak conditionals and Stoic strong conditionals⁴⁹ is concerned, the point is that both cannot be expressed in the same way. If the conditional relation between P and Q is not clear, that is, it is not obvious that $\neg Q$ causes $\neg P$ to happen (or that the meaning of P includes that of Q), the relation must be expressed as 'it is not the case that P and not Q'. However, if the relation is clear, that is, it is evident that $\neg Q$ and P are incompatible (and that the meaning of P includes that of Q), the relation must be expressed as 'if P then Q'. This difference can be understood from NAL as a difference between frequency values. The Stoic strong conditionals are those for which $f = 1$, that is, for which $w^+ = w$. The Stoic weak conditionals are those for which $f < 1$, that is, for which $w^+ < w$ ⁵⁰.

How all of this can be computationally treated has been described. By means of a function written in Common Lisp language, a program can choose the appropriate way to express a Stoic conditional relation. The function only needs three data to be indicated: the first and second clauses and the value of frequency⁵¹. That function is reproduced in Appendix 1. In that appendix, I also develop the function from my arguments in the present paper.

This shows how Chrysippus' criterion can be addressed from NAL and NARS. In the next section, I will present DIL. My purpose is that DIL is consistent with both the literature about Modus Tollendo Tollens with obligation conditionals and this account about the Stoic requirement for the conditional.

⁴⁴ Kneale and Kneale (1962).

⁴⁵ Lenzen (2019).

⁴⁶ Long and Sedley (1987).

⁴⁷ In fact, works such as those are the works López-Astorga (2024) cites to support the idea that, in Chrysippus' view, the connexivist and the inclusion requirements are the same.

⁴⁸ López-Astorga (2024).

⁴⁹ Sedley (1984).

⁵⁰ López-Astorga (2024).

⁵¹ López-Astorga (2024).

A deontic inheritance logic

To insert obligation conditionals such as (4) into IL and NAL, it is needed to consider how those conditionals can work as inheritance statements. Since in statements such as (6) or (21), S and P are terms, and not sets⁵², they can refer to actions or circumstances. For example, let us think about a sentence such as (23).

(23) “If a person is drinking beer, then the person must be over 19 years of age”⁵³.

This is an obligation conditional that often gives good results in tasks with the structure of Modus Tollendo Tollens. It can be deemed as an inheritance statement such as (24).

(24) $Beer \rightarrow Over$

In (24), ‘Beer’ means ‘to drink beer’ and ‘Over’ represents ‘to be over 19 years of age’. To be an inheritance relation, (24) requires (25) and (26) to hold.

(25) $B^E \subseteq O^E$

In (25), ‘ B^E ’ stands for the extension of ‘Beer’ and ‘ O^E ’ refers to the extension of ‘Over’.

(26) $O^I \subseteq B^I$

In (26), O^I indicates the intension of ‘Over’ and ‘ B^I ’ is the intension of ‘Beer’.

This is not a problem. If people under 19 years old are prohibited from drinking alcohol, (25) and (26) should be the case. As far as f and c are concerned, we must note that obligations are not necessarily built from experience. One might think that a statement such as (24) does not arise from people’s observation: it does not depend on the number of people over 19 years old that have been reviewed to check whether they drink beer. This is because it does not depend on the elements of B^E , B^I , O^E , and O^I in the past. When an obligation is provided, it is expected that the obligation is followed, whether it has been followed in the past or not. In fact, in standard deontic logic, propositions such as (27) are not usually admitted⁵⁴.

⁵² Wang (2013).

⁵³ Cramer et al. (2021, 2337); coming from Griggs and Cox (1982).

⁵⁴ E.g., Forrester (1996, Proposition SDLX4).

$$(27) OP \Rightarrow P$$

In standard deontic logic, it is not generally accepted that the fact that something is mandatory implies the fact that it is the case⁵⁵. The validity of an obligation is independent of its compliance. Therefore, obligations do not necessarily arise from experience or are truer if people fulfill them.

As mentioned, if a statement such as (24) does not have a truth-value, NAL should assign $f = 1$ and $c = 0.9$ to it. Those values are already high. However, in the case of an obligation, f is not relevant, since positive evidence is not relevant. On the other hand, c should not be addressed either, as the acceptance of an obligation does not depend on the amount of evidence about it we have.

From this point of view, given that IL is linked to ideal situations, to deem obligation conditionals as inheritance statements in IL coexisting with inheritance statements in NAL seems the most appropriate option. From now on, I will use ‘DIL’ to refer to this combination of obligation conditionals as inheritance statements in IL with inheritance statements in NAL.

An important point is that, despite what was said, we can attribute values for f and c to inheritance statements corresponding to obligations in IL. The latter idea is not hard to argue. This is because “...if a statement has truth-value *true* in IL, then it has truth value $\langle 1, 1 \rangle$ in NAL”⁵⁶. In IL, evidence is complete. When evidence is complete, “ $w \rightarrow \infty$ ” and “ $c = 1$ ”⁵⁷. In addition, given that IL assumes Closed-World Assumption, every statement in IL is undoubtedly true, that is, $f = 1$ for them. We can say that $w^+ = w$ in IL. So, $w^+/w = 1$ in IL⁵⁸. Hence, we can also claim that the inheritance statements in IL referring to obligation conditionals and coexisting with other inheritance statements in NAL have a structure such as that of (28).

$$(28) S \rightarrow P \langle 1.0, 1.0 \rangle$$

But perhaps a better way to express (28) is (29).

$$(29) S \rightarrow_{obl} P$$

⁵⁵ Forrester (1996).

⁵⁶ Wang (2013, 129, italics in text).

⁵⁷ Wang (2013, 34).

⁵⁸ This identity between w and w^+ is also considered in rules of NAL such as the ‘exemplification rule’; see, e.g., Wang (2013, 59-62).

In (29), ' \rightarrow_{obl} ' indicates that the statement is an obligation, and that reasoning is deontic. ' \rightarrow_{obl} ' keeps expressing an inheritance relation. However, that relation is deontic. In it, $f = 1$ and $c = 1$, and those values are never going to change by virtue of future evidence. This is because with ' \rightarrow_{obl} ' the system reasons about what should be, that is, about ideal situations, not about what is really. Because of AIKR, the values of f and c can always change in NAL. That is the reason why statements such as (29) should be dealt with as statements just under the rules and grammar of IL, even though they coexist with statements under the rules and grammar of NAL.

DIL can explain the results reported in the literature on obligation conditionals in tasks of Modus Tollendo Tollens. The next section develops this point.

DIL, obligation conditionals, and Modus Tollendo Tollens

DIL deems obligation conditionals as inheritance statements such as (29), that is, ultimately, as inheritance statements in IL. A task of Modus Tollendo Tollens with this kind of statements can be represented as (30).

$$(30) \begin{array}{l} S \rightarrow_{\text{obl}} P \\ ? \rightarrow_{\text{obl}} \sim P \end{array}$$

In (30), ' $\sim P$ ' tries to denote the term contrary to P . What I mean by this is that the relation between P and $\sim P$ should be that in (31).

$$(31) \{P^E \cap \sim P^E\} = \emptyset$$

Where ' $\sim P^E$ ' stands for the extension of $\sim P$ ⁵⁹.

If (29) and (31) are the case, then ' $S^E \subseteq \sim P^E$ ' is not the case. Therefore, (32) is not possible.

$$(32) S \rightarrow_{\text{obl}} \sim P$$

Thus, IL can respond to the question in (30) with any term ' x ' that the system knows, provided that (33) holds.

$$(33) S \neq x$$

⁵⁹ For a discussion about what negations are in IL and NAL, see, e.g., Wang (2013, Chapter 9).

Furthermore, if the question is (34),

$$(34) S \rightarrow_{\text{obl}} \sim P?$$

The answer must be 'NO'.

These responses the system must give are compatible with inferences with the structure of Modus Tollendo Tollens. They express that, whenever the term contrary to the predicate of an inheritance statement is considered, the initial subject of the statement cannot be the case.

On the other hand, this continues to be coherent with the Stoic criterion. If obligation conditionals in DIL are as statement (28), or, if preferred, (29), that means that they are statements with $f = 1$, that is, fulfilling Chrysippus' criterion. So, in Stoic logic, they should be expressed as conditionals, and not as negated conjunctions. But if they are expressed as conditionals, the rule of Modus Tollendo Tollens can be applied to them in the Stoic system.

A Stoic weak conditional, which is expressed as a negated conjunction, only allows applying another schema: Modus Ponendo Tollens I⁶⁰. As it is known, the structure of Modus Ponendo Tollens I is that in (35).

$$(35) \{\neg(P \wedge Q), P\} \vdash \neg Q$$

In propositional calculus, this does not make any points. (36) and (37) hold in the latter calculus.

$$(36) P \Rightarrow Q \vdash \neg(P \wedge \neg Q)$$

$$(37) \neg(P \wedge \neg Q) \vdash P \Rightarrow Q$$

But (36) and (37) do not appear to be the case in Stoic logic. If it is necessary to distinguish between strong and weak conditionals, that means that they are sentences with different senses. Modus Tollendo Tollens can be used only with a strong conditional in Stoic logic. If the conditional is weak, the rule to apply is Modus Ponendo Tollens I. My account of DIL respects that because it is about statements in which $f = 1$, that is, statements corresponding to Stoic strong conditionals.

⁶⁰ See Diogenes Laertius (*Vitae Philosophorum*, 7, 80).

One might think that both Modus Tollendo Tollens and Modus Ponendo Tollens I can lead to the same conclusion if the second premise is the negation of the second clause. (38) is a version of (35).

$$(38) \{\neg(P \wedge \neg Q), \neg Q\} \vdash \neg P$$

However, we cannot forget that Stoic weak conditionals correspond to inheritance statements in which $f < 1$. Hence, although NAL also has rules to respond to questions such as ‘ $? \rightarrow P$ ’, the answers to those questions cannot be taken as completely correct answers. If $f < 1$, then $w^+ < w$. That means that not all the pieces of evidence support the statement. On the contrary, in DIL Modus Tollendo Tollens is applied because $f = 1$, and the answers are correct with no doubts. So, DIL appears to be consistent with essential requirements of Stoic logic.

As mentioned, in the literature, a very simple code in Common Lisp to deal with the Stoic conditional from NAL has been presented⁶¹. That code enables to express a sentence as a conditional or a negated conjunction by virtue of its frequency value. In Appendix 1, I will present a new function to complement that code. I will develop the code to also allow applying Modus Tollendo Tollens when the conditional is strong and includes ‘if’ and ‘then’. But the main conclusion of all this seems to be obvious: the fact that Modus Tollendo Tollens is acceptable in DIL because in DIL obligations have $f = 1$ implies that DIL have two important characteristics. First, it is compatible with the literature about Modus Tollendo Tollens and obligation conditionals. Second, it respects Chrysippus’ criterion as well.

Conclusions

A fact seems to be proved in the literature: while the inferences with Modus Tollendo Tollens are usually hard to accept, that changes when the conditional is an obligation. I have tried to address this issue from NAL in this paper.

NAL is based on IL and linked to a computer program such as NARS. If we understand conditionals as inheritance statements, and in particular, obligation conditionals as inheritance statements with $f = c = 1$, the explanation is not difficult. The contrary to the predicate in the latter inheritance statements implies that a term is the case: a term whose extension does not include the initial subject or the extension of the initial subject. Therefore, if the opposite of the predicate is the case, its subject cannot be the initial subject. Otherwise, the inheritance statement would be false.

⁶¹ López-Astorga (2024).

Another important point is that, as also affirmed in the literature, the inheritance statements in which $f=1$ are statements following Chrysippus' requirement. This means that the system I have called 'DIL' is coherent with both the results in the literature on Modus Tollendo Tollens and obligation conditionals, and the Stoic criterion for conditional sentences.

Further development of DIL remains pending. A priori and after the above, it seems that DIL could work well with NAL. However, the review of the inferential processes a logic such as DIL could make and how DIL could be really understood from NAL is still pending.

REFERENCES

- Braine, M. D. S. and O'Brien, D. P. (Eds.) (1998) *Mental Logic*. Mahwah, N. J.
- Byrne, R. M. J. (2005) *The Rational Imagination: How People Create Alternatives to Reality*. Cambridge, MA.
- Byrne, R. M. J. and Johnson-Laird, P. N. (2009) "If and the problems of conditional reasoning," *Trends in Cognitive Science* 13(7), 282-287.
- Cramer, M., Hölldobler, S., and Ragni, M. (2021) "When are humans reasoning with Modus Tollens?" *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society* 43(43), 2337-2343.
- Forrester, J. W. (1996) *Being Good and Being Logical: Philosophical Groundwork for a New Deontic Logic*. New York, N. Y.
- Gould, J. B. (1970) *The Philosophy of Chrysippus*. Albany, N. Y.
- Griggs, R. A. and Cox J. R. (1982) "The elusive thematic-materials effect in the Wason selection task," *British Journal of Psychology* 73, 407-420.
- Johnson-Laird, P. N. (2010) "Against logical form," *Psychologica Belgica* 50(3/4), 193-221.
- Johnson-Laird, P. N. (2012) "Inference with mental models," in: K. J. Holyoak and R. G. Morrison, eds. *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*. New York, N. Y., 134-145.
- Johnson-Laird, P. N. (2023) "Possibilities and human reasoning," *Possibilities Studies & Society* <https://doi.org/10.1177/27538699231152731>
- Johnson-Laird, P. N. and Ragni, M. (2019) "Possibilities as the foundation of reasoning," *Cognition* 193, <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2019.04.019>
- Kneale, W. and Kneale, M. (1962) *The Development of Logic*. Oxford, U. K.
- Lenzen, W. (2019) "Leibniz's laws of consistency and the philosophical foundations of connexive logic," *Logic and Logical Philosophy* 28, 537-551.
- Long, A. A. and Sedley, D. N. (1987) *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge, U. K.
- López-Astorga, M. (2024) "Chrysippus' conditional captured from a computer program," *Organon F* 31(1), 48-59.
- Mueller, I. (1978) "An introduction to Stoic logic," in: J. M. Rist, ed. *The Stoics*. Berkeley, CA, 1-26.
- O'Brien, D. P. (2014) "Conditionals and disjunctions in mental-logic theory: A response to Liu and Chou (2012) and to López-Astorga (2013)," *Universum* 29(2), 221-235.

- O'Brien, D. P. (2021) "Natural logic," in: M. Knauff and W. Spohn, eds. *The Handbook of Rationality*. Cambridge, MA, 215-224.
- O'Toole, R. R. and Jennings, R. E. (2004) "The Megarians and the Stoics," in: D. M. Gabbay and J. Woods, eds. *Handbook of the History of Logic, Volume 1. Greek, Indian and Arabic Logic*. Amsterdam, 397-522.
- Russell, S. and Norvig, P. (2010) *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. Upper Saddle River, N. J.
- Sedley, D. (1984) "The negated conjunction in Stoicism," *Elenchos* 5, 311-317.
- Wang, P. (2006) *Rigid Flexibility: The Logic of Intelligence*. Dordrecht.
- Wang, P. (2011) "The assumptions on knowledge and resources in models of rationality," *International Journal of Machine Consciousness* 3(1), 193-218.
- Wang, P. (2013) *Non-Axiomatic Logic: A Model of Intelligent Reasoning*. Singapore.
- Wang, P. (2023) "The role of copulas in reasoning. Technical Report #17," *Temple AGI Team. Temple University*. <https://cis.temple.edu/tagit/publications/TAGIT-TR-17.pdf>

APPENDIX 1

A very easy function in Common Lisp has been presented in the literature⁶². It allows expressing conditionals according to what, following Sedley⁶³, was the Stoic opinion. The function is:

```
“(DEFUN CHRYSIPPUS (L1 L2 N)
  (IF (= N 1) (APPEND '(IF) L1 '(THEN) L2)
    (APPEND '(IT IS NOT THE CASE THAT) L1 '(AND NOT) L2)))”64.
```

In the latter function, 'L1' is the first clause or subject, 'L2' represents the second clause or predicate, and N = f.

If we write,

```
CHRYSIPPUS '(THIS PHILOSOPHER IS A PYTHAGOREAN) '(THIS PHILOSOPHER
IS A MATHEMATICIAN) 1
```

The system responds,

```
(IF THIS PHILOSOPHER IS A PYTHAGOREAN THEN THIS PHILOSOPHER IS A
MATHEMATICIAN)
```

⁶² López-Astorga (2024).

⁶³ Sedley (1984).

⁶⁴ López-Astorga (2024, 55).

However, if we write,

```
CHRYSIPPUS '(I AM EATING RICE) '(CARROT) 0.9
```

The answer is,

```
(IT IS NOT THE CASE THAT I AM EATING RICE AND NOT CARROT)
```

This code can be improved enabling the use of Modus Tollendo Tollens when the conditional is strong. My proposal is (I keep using Common Lisp, LispWork Personal Edition),

```
(DEFUN CHRYSIPPUSMTT (L1 L2 L3 N)
  (IF (AND (EQUAL (CAR (CHRYSIPPUS L1 L2 N)) 'IF)
           (EQUAL (CAR L3) 'NOT)
           (EQUAL (CDR L3) L2))
      (CONS 'NOT L1)
      '(REJECTED OR NOT ACCEPTED)))
```

L1 and L2 continue to be the first and second clauses (i.e., the subject and the predicate). N also keeps being *f*. L3 is the second premise.

Function CHRYSIPPUSMTT negates the first clause or subject if three conditions are fulfilled. The conditions are these:

1. L1, L2, and N should allow building a strong conditional using function CHRYSIPPUS.
2. L3 must starts with 'NOT'.
3. L3 without 'NOT' must be identical to L2.

If at least one of these conditions is not the case, the system returns '(REJECTED OR NOT ACCEPTED)'.

If we write,

```
CHRYSIPPUSMTT '(PYTHAGOREAN) '(MATHEMATICIAN) '(NOT MATHEMATICIAN) 1
```

The system gives,

(NOT PYTHAGOREAN)

Let us suppose a fictional context in which most Pythagorean philosophers are mathematicians, but not all of them. Thinking about that context, we can write,

CHRYSIPPUSMTT '(PYTHAGOREAN) '(MATHEMATICIAN) '(NOT MATHEMATICIAN) 0.9

The response would be,

(REJECTED OR NOT ACCEPTED)

The answer will be the same if we commit the affirming the consequent fallacy and write,

CHRYSIPPUSMTT '(PYTHAGOREAN) '(MATHEMATICIAN) '(MATHEMATICIAN) 1

Finally, if the content of L3 without 'NOT' does not match that of L2, the response will continue to be the same. That will happen if we write,

CHRYSIPPUSMTT '(PYTHAGOREAN) '(MATHEMATICIAN) '(NOT LOGICIAN) 1

Of course, if more than one condition is not met, that is, if two conditions are not met, or the three conditions are not met, the answer will be '(REJECTED OR NOT ACCEPTED)' as well.

Functions CHRYSIPPUS and CHRYSIPPUSMTT are both very simple. My only goal with this appendix is to show that what has been proposed in this paper does not make the computational treatment of Chrysippus criterion more difficult. The literature has already linked the cases of $f = 1$ in NAL to the stoic requirement for the conditional. To relate the cases of $f = 1$ in NAL to the acceptance of Modus Tollendo Tollens (as this paper does) is not a problem for the link in the literature.

**UNITING OR SEPARATING:
THE ROLE OF RELIGIOUS RITUALS IN SHAPING
CHRISTIAN GROUPS' BONDING IN THE 2ND
AND 3RD CENTURY CE**

ANNA LUNEVA

Independent researcher, St. Petersburg
anluneva@gmail.com

ABSTRACT. The paper considers the role of religious rituals for the early Christian communities during the second and third centuries CE. The majority of Christians were illiterate, thus at that time rituals might have been as important as the written texts for Christian communities in terms of group bonding and group identity. They were easier to perceive and remember, and more likely to instill a sense of unity within a group. The question is whether these religious rituals united various Christian groups as well or distinguished and separated them from each other. Two Christian rituals are examined: baptism and eucharist, since they are different regarding their frequency and emotional arousal. We can see that the Christian authors paid more attention to the theological grounds of baptism, but practical issues of eucharist, and naturally demonstrated greater diversity in these parts. Moreover, eucharist being a repetitive ritual, seems to have been more important for discriminating “heretics”, i.e., representatives of other Christian groups, who were allegedly performing this ritual “incorrectly”.

KEYWORDS: early Christianity, religious rituals, baptism, eucharist, Christian group bonding, early Christian identity.

Introduction

For many decades the religious ritual either had remained secondary to the written text or was not taken into consideration at all in the studies of early Christianity. This view changed with the development of cognitive approach in religious studies. Within Cognitive Science of Religion, the religious ritual has been explored by

Pascal Boyer and Pierre Liénard¹, E. Thomas Lawson and Robert N. McCauley², Harvey Whitehouse³, Joseph A. Bulbulia and Richard Sosis⁴, etc. Their findings have been applied to the study of early Christian ritual and its significance by Colleen Shantz⁵, Risto Uro⁶, István Czachesz⁷, etc.

From the cognitive perspective, the religious ritual is generally acknowledged to be an integrative force for a community as well as a tool for shaping its identity. Since common rituals, while creating strong bonding within religious groups, are also capable of distinguishing them from each other, this research is trying to explore early Christian writers' views⁸ on the rituals to assess the extent to which the Christian world was united and homogeneous in the second and third centuries.

This research is limited to the second and the third centuries for several reasons. First, by this period Christianity had been spread enough throughout the Roman Empire. Second, at this time there seems to have been no universally accepted Christian teaching/dogma, and Christians must have been trying to establish the foundation for what the "right" Christianity was⁹. In the focus of this research two Christian rituals are placed, they are baptism and eucharist, since there is a sufficient number of Christian writings of the given period with a description of these rituals. Moreover, they are different in terms of their impact on human emotions and memory, thus they must have played different roles in bonding Christians and shaping their identity.

1. The Role of the Written Text for Early Christianity

Christianity offered a new type of community for the ancient world, consequently, it was critical for its followers to find the points that would help them to form group boundaries and shape their identity. While Christianity, similarly to Judaism, is acknowledged to be a "religion of the book", which implies the identity based on the written text, early Christian groups were likely to organize themselves around rituals as well as the text. The former could help Christians to feel unity with their

¹ Boyer, Liénard 2006.

² Lawson, McCauley 1990; McCauley, Lawson 2002.

³ Whitehouse 2004.

⁴ Bulbulia, Sosis 2011.

⁵ Shantz 2009.

⁶ Uro 2016.

⁷ Czachesz 2017.

⁸ The nine authors taken into account are given at the beginning of part three. All the texts, excluding the Epistles of Cyprian and Origen's Homily on Exodus, were considered in the original.

⁹ Boyarin 2001, 455–457; Boyarin 2003, 71–74.

group mates, building the boundaries between insiders and outsiders. Simultaneously, rituals might have facilitated the integration of newcomers into the community, and contributed to transmission of Christian beliefs. Trying to prove this assumption, it is necessary to start with examining the role of the written text in antiquity.

First of all, it is important to understand how literate the population was in the Greco-Roman world. In fact, at the beginning the vast majority of Christian followers were Jews, while later Gentiles from various parts of the Roman Empire joined this community. Thus, Christianity was a part of the Greco-Roman world and was deeply embedded into it, while being derived from Jewish tradition as well. One may suppose that, having become Christians, these people could not immediately acquire literacy skills and gain a large amount of new information through books.

The task to estimate a proportion of literate people at that time is hard if not almost impossible. William V. Harris conducts comprehensive research trying to figure out how far people were literate in Classical Greek, Hellenistic and Roman periods. Examining the conditions which were mandatory for the rise of literacy among the population in different historical contexts, Harris points out that none of these existed in sufficient amounts in antiquity. Consequently, lack of literate citizens seems to have been typical for the time¹⁰. The majority of the Greek and Roman population throughout the ancient period could live sustainably without acquiring any writing or reading skills, the elite only mastering and using them¹¹. Harris's estimation of literacy rate at the time varies, in some Hellenistic cities it might have been around 30–40% among the freeborn men, but such conditions are considered to have been outstanding for a city¹². When it comes to the Roman period, in particular, the proportion of literate people could be different depending on the region, social group, and the period of time. In the Roman Republic the growth of literacy could be observed during the third and second centuries BCE., but it apparently was not higher than 10% in the mid-republican period. While during the Empire period between 200 and 400 CE, literacy declined substantially¹³.

As for the reasons for such a low rate of literacy, first of all, the number of those who could read books in antiquity was limited by their prices. Handwritten books were expensive to produce and consequently were pricey. In the Greco-Roman

¹⁰ Harris 1989, 3–25.

¹¹ Harris 1989, 29–30.

¹² Harris 1989, 141, 329.

¹³ Harris 1989, 173, 282.

world it was the elite who could afford to purchase books¹⁴. Of course, antiquity was familiar with libraries, which became especially widespread in the Roman Empire¹⁵, but again education was apparently available for the elite only and they were the main library visitors. Thus, the written text was created by literate people for literate people¹⁶, while the rest of the population apparently lived without getting closer to the world of literacy.

Second, literacy apparently was associated with political power and authority¹⁷, and society was differentiated according to this aspect. The circle of literate people was restricted by access to education. While elementary education seems to have been available for broader range of citizens, rhetorical education was limited to the elite¹⁸. These people might have learned for the sake of justifying their being in the privileged class because of their superiority in knowledge¹⁹.

The Roman Empire had one more reason to have problems with literacy, because its population was highly diverse in terms of language²⁰. Greek and Latin were *lingua franca* for the Roman provinces, but only some people had to learn them for commercial benefits or because of social demands, while the majority of the local rural population apparently did not have any need to practice them, continuing to use their local languages for communication²¹. For example, the rate of literacy in the western provinces of the Roman Empire is assumed to have never been higher than 5–10%²².

We can conclude that antiquity was much more an aural/oral culture²³ than it is generally acknowledged. The first evidence is that reading a book aloud to a

¹⁴ Gamble 1995, 4; Czachesz 2010, 428.

¹⁵ Czachesz 2010, 427.

¹⁶ Lieu 2004, 29.

¹⁷ Morgan 1998, 19.

¹⁸ Harris 1989, 333.

¹⁹ Morgan 1998, 270.

²⁰ Harris lists a great many local languages spoken in the Roman Empire, but he emphasizes that multilingualism was distributed unevenly across its territories. Some regions, such as Britain, which did not have a developed writing system prior to the period of the Roman Empire, found it easier to introduce Latin into their daily life, while the so-called semi-Hellenized areas, like Egypt, Syria, Asia Minor, etc., continued to use their local languages despite prolonged interaction with Rome (Harris 1989, 183; 185).

²¹ Harris 1989, 175.

²² Harris 1989, 272.

²³ Graham 1987, 34.

group was a typical pastime in antiquity²⁴. People gathered together in marketplaces, bookstores, or at somebody's place to get access to a text read aloud. Sometimes it could be the author who hosted guests to read them their writings²⁵. Second, copying a text was a kind of aural/oral exercise too. Professional scribes are known to have sat in a room (scriptorium) where they were listening to a reader pronouncing a text slowly, and they were writing this text down on a papyrus or a parchment. While listening they could and did alter the text processed by their mind²⁶. Thus, texts were quite fluid in antiquity, as people relied mostly on their memory and were reluctant to compare the "copy" of the text with its original. Czachesz points out that texts with limited circulation and created by less famous writers were especially vulnerable to modifications²⁷. It is apparent that with all ancient people's respect for the written text they were not very accurate when dealing with it.

Compared to other religious traditions in antiquity where texts were some kinds of guidance, if ever existed at all, the written text was a "source of divine wisdom" for Christianity²⁸. Nevertheless, it is unlikely that the proportion of literate people in early Christian communities could ever have surpassed the overall literacy percentage in the Roman Empire. Although Harry Gamble, following Wayne Meeks' investigations, argues that the Pauline communities were mainly composed of freeborn people, artisans and craftsmen, who were supposed to be moderately literate, neither of the researchers estimates the proportion of literate people higher than 10% among Christians during the times of Paul²⁹. It seems that in the second and third centuries Christian movement remained what Uro describes as "popular movements, not supported by ecclesiastical institutions, systematic teaching, or a dependence on literacy"³⁰.

Thus, a regular Christian could not just take the Scripture or other writings by Christian writers and read it. This contributed neither their group identity nor transmission of Christian ideas. As a result, Christian communal readings to get new believers familiar with the Scripture was a way to solve the problem.

²⁴ Johnson 2000, 618–619.

²⁵ Czachesz 2010, 428.

²⁶ Metzger, Ehrman 2018, 26–27.

²⁷ Czachesz 2010, 431.

²⁸ Harris 1989, 298; Fox 1994, 126.

²⁹ Meeks 1983, 72–73; Gamble 1995, 5.

³⁰ Uro 2016, 76.

However, as Christianity had spread all over the Mediterranean world, different Christian communities found themselves speaking different languages, only Christian authorities being able to read and write Greek and/or Latin³¹. So, it can be assumed that for those who were barely familiar with Greek and/or Latin, communal reading turned into a kind of ritual which might have been similar to the later medieval liturgy when laypersons learned their religion through emotions and senses rather than through words³².

Being mostly illiterate, like an average person of the Greco-Roman world, a regular Christian could not read the sacred texts, in spite of the fact that they were highly valued. The written text was available for most Christians only at communal meetings and only when it was read aloud or interpreted and explained by their leaders. Reading a scripture may have been included in the order of rituals. Having little chance for bonding through reading texts, regular Christians were united through these common rituals, which also helped them to acquire the essence of Christianity and transmit it to others.

2. Religious Rituals from Cognitive Perspective

To prove that rituals had a significant role in shaping early Christian communities and developing their group identity, we refer to the Cognitive Science of Religion, where religious ritual is one of the major topics. These works show how ritual could be remembered and transmitted to further generations even in non-literate communities (McCauley & Lawson), how they correspond with different types and sizes of groups (Whitehouse), and how they influence group bonding (Bulbulia & Sosis).

McCauley and Lawson describe how rituals are firmly established in the human mind and then transmitted further among the population. They claim that in terms of cognitive representation every action involves an agent, an act by means of an instrument, and an object (patient) of an action³³. The scholars call it the *action representation system* in which religious rituals are included³⁴. So, in the human cognitive apparatus there is no separate system which would be specifically designed for religious ritual³⁵. The difference between performing everyday actions and participating in a religious ritual is that the latter presupposes intervention of

³¹ Gamble 1995, 9–10.

³² Birge Vitz 2009, 24–25.

³³ McCauley, Lawson 2002, 13.

³⁴ Lawson, McCauley 1990, 89.

³⁵ McCauley, Lawson 2002, 11.

a culturally postulated superhuman agent (CPS-agent, i.e., God)³⁶, with help of which some changes are brought into the religious world³⁷. The scholars assume that the presumption of a CPS-agent's critical role in religious rituals is universal. No matter whether a person has ever been engaged in rituals or not, they intuitively estimate their efficiency with regard to absence or presence of a CPS-agent³⁸.

McCauley-Lawson's theory links religious ritual, memory, and emotional arousal³⁹, on this basis the scholars distinguish two types of rituals. The first type is frequent repetitive rituals, involving low sensory stimulation and arousing emotions on a low level. The second type is non-repetitive rituals, having higher sensory stimulation and causing higher levels of emotional arousal⁴⁰. McCauley and Lawson insist that, while evolving, every ritual is inclined to one of these "attractor positions". Thus, either repetition or high emotional arousal provides rituals with a comparatively stable pattern in comparison with other cultural units and increases rituals' chances to be accumulated in the memory of participants⁴¹. In addition, it is one-time or rare rituals that motivate the participants to diffuse their religious knowledge further⁴². The participant's motivation appears thanks to their conviction that the changes they have undergone have happened through the involvement of a CPS-agent. It is a "certified practitioner" such as bishop, rabbi, imam, etc.⁴³ that provides this connection. Thus, a kind of "super-permanent" agreement is established⁴⁴.

McCauley and Lawson claim that in comparison with everyday actions, religious ritual actions do not tolerate any deviation, and they are less likely to experience any innovation. Rituals should always contain a recurrent pattern so that everybody is able to recognize a particular ritual as quickly as possible, while any deviation in rituals is less likely to be accepted by the public without excuse⁴⁵. It is the involvement of a CPS-agent into religious rituals that makes participants follow the exact pattern, because they feel responsible and are afraid of being punished for any deviation.

³⁶ Lawson, McCauley 1990, 89.

³⁷ McCauley, Lawson 2002, 13.

³⁸ Lawson, McCauley 1990, 89; Barrett, Lawson 2001.

³⁹ McCauley, Lawson 2002, 38.

⁴⁰ McCauley, Lawson 2002, 42.

⁴¹ McCauley, Lawson 2002, 44.

⁴² McCauley, Lawson 2002, 113–114.

⁴³ McCauley, Lawson 2002, 121.

⁴⁴ McCauley, Lawson 2002, 122–123.

⁴⁵ Lawson, McCauley 1990, 82.

The role of rituals in group formation has been explored by Whitehouse. According to his theory of “modes of religiosity”, all religious beliefs and rituals can fall under either the doctrinal or imagistic mode in terms of frequency of ritual performance, form of leadership, group type and size, etc⁴⁶. This division is not absolutely clear and final, and describes rather a tendency than a strong polarization. Thus, it is typical that rituals of both modes co-exist in one religious tradition.

Whitehouse emphasizes that the doctrinal mode tends to have frequent and tedious rituals, while the imagistic mode has rare and highly emotional arousing rituals. In line with McCauley and Lawson, he states that each type of rituals involves a different type of long-term memory: repetitive rituals activate semantic memory, and rare rituals activate episodic memory⁴⁷.

Whitehouse also shows how each of the modes corresponds with the size of a group. The dogmatic mode rituals are typically related to large-scale anonymous communities, while the imagistic mode rituals are associated with small and tightly bound groups. Later Whitehouse and Jonathan A. Lanman explored how rituals enable people to unite and form groups different in size⁴⁸. The scholars determine two types of cohesion which arise either from frequent and routinized, or infrequent and emotional arousal rituals. These are identity fusion and group identification, which the authors associate with the imagistic and doctrinal modes respectively. Identity fusion influences deeper parts of a person's self, modifying their self-identity, which finally leads towards the person's altruistic behavior. In contrast, group identification does not reach a person's self. It does not “arise out of internal reflection on salient life experiences”⁴⁹, it rather helps a person to find similarities (“prototypical features”) with their group mates, but this type of cohesion is unlikely to urge a person to protect their mates from external threat⁵⁰.

Whitehouse and Lanman point out that rituals that shape either fusion or identification emerge in response to different triggers. Identity fusion crops up when a group of people faces some highly emotional arousal events. This is especially noticeable when a group has shared some dysphoria experience, such as a war, or a life-threatening hunt. But high emotional arousal and group dysphoria are also triggered by “rites of terror” such as initiation with extreme forms of humiliation, punishment and abuse, which are typical for the imagistic mode. Having under-

⁴⁶ Whitehouse 2004, 76.

⁴⁷ McCauley, Lawson 2002, 85–87; Whitehouse 2004, 64.

⁴⁸ Whitehouse, Lanman 2014, 675.

⁴⁹ Whitehouse, Lanman 2014, 680.

⁵⁰ Whitehouse, Lanman 2014, 676.

gone this experience, people feel a strong emotional bond with their mates. Identity fusion usually creates smaller groups, as only those who have similar experience can be part of the community⁵¹.

Meanwhile, group identification springs up from frequent and tedious ritual actions, which are hallmarks of the dogmatic mode. Group identification is more likely to form a larger complex society with sufficiently developed and centralized economies, where strangers have to show relative trust to each other in order to cooperate⁵². The dogmatic mode presumes a religious community based on strict hierarchy, with an established leader, who is believed to be a mediator between God and the herd. As a large-scale community makes it impossible to control each member, the idea of moralizing God assumes this role. Morality and presumption about an invisible watcher increase prosocial behavior, which, in turn, enhances cooperation, being a signal of reliability for others in the group⁵³.

On the basis of William Irons' investigations, where he compared religious behavior with stotting in animals, Bulbulia and Sosis developed their own view on religious cooperation. The authors found that religious communities are more likely to last longer than the secularized ones. It was observed that religious beliefs themselves are not sufficient for group cooperation, while religious rituals, especially synchronized ones, can be an efficient tool for cohesion⁵⁴. Inasmuch, practitioners of a ritual show their commitment by being part of these actions⁵⁵. It is a reliable signal that is too hard to fake⁵⁶.

All in all, the theories discussed above show that religious rituals, being integrated into the action representation system, are successfully fixated in the human mind. In general, there are two mechanisms that are responsible for people to remember a ritual in all details: frequent repetition of the same actions, or high emotional arousal. The religious ritual is a hard-to-fake signal, which helps to show a person's commitment to the group. As a result, they are beneficial for group bonding. In this regard, frequent and repetitive rituals, being associated with the dogmatic mode, are more likely to form a large-scale anonymous community, while infrequent and highly emotional rituals, being typical for the imagistic mode, are more likely to form a small-scale community of close mates.

⁵¹ Whitehouse, Lanman 2014, 679–680.

⁵² Whitehouse, Lanman 2014, 679.

⁵³ Whitehouse, Lanman 2014, 680.

⁵⁴ Bulbulia, Sosis 2011.

⁵⁵ Uro 2016, 132.

⁵⁶ Uro 2016, 134–135.

3. Baptism and Eucharist in Early Christian Writings

Despite a definite lack of descriptions of rituals by early Christian writers, it is possible to use them to compare and contrast the customs of various Christian communities. Those writers who described the rituals were apparently the leaders of their communities, thus we can conclude that their descriptions were a kind of instructions for the rest of the community, rather than just a subjective view.

Two rituals, baptism and eucharist, have been selected for the current research for two reasons. First, these rituals are apparently most frequently mentioned by the early Christian authors, thus more data are available. Second, each of the rituals is related to one of the two major groups, defined by both McCauley-Lawson and Whitehouse. Baptism is known to be a one-time emotionally-loaded ritual, while eucharist is an example of a repetitive one.

The sources, which provided descriptions of baptism and/or eucharist to examine, are: *The Teaching of the Twelve Apostles (Didache)* (Syria or Egypt),⁵⁷ the *Epistle of Barnabas* (presumably, Alexandria),⁵⁸ texts by Ignatius of Antioch (Asia Minor),⁵⁹ Justin Martyr (Asia Minor, Rome), the *Shepherd of Hermas* (Rome), Clement (Alexandria, Egypt), Origen (Alexandria, Egypt), Tertullian (Carthage, North Africa), Cyprian (Carthage, North Africa).

3.1. Baptism

Having been apparently a significant ritual for Christians in the first century, baptism remained the same in the second and third centuries. It seems to have been a ritual of initiation, thus it had to be gone through at least once by a newcomer⁶⁰. Thus, baptism was a means that separated those who accepted Christian tradition from those who were out of it. It is important to point out that the Christian authors' descriptions of baptism procedure are typically terse, as they seem to find it

⁵⁷ The date and place of the text are under debate. Metzger mentions that some scholars argue for the first century, while others assume that the *Didache* was written in the third or even in the fourth century. Meanwhile, most of the scholars place the text in the first half of the second century. Either Syria or Egypt is suggested to have been the place where the *Didache* was written. Metzger argues for Syria to be the area where the text was composed (Metzger 2019, 49).

⁵⁸ Metzger claims that most of the scholars suggest that the text was written in the first half of the second century (Metzger 2019, 56).

⁵⁹ There is lack of evidence about Ignatius' life, except that he had been a bishop of Antioch and then was sent to Rome where he died as a martyr. On his way from Antioch to Rome he wrote seven letters from Smyrna and Troy (Metzger 2019, 43).

⁶⁰ Uro 2016, 83–84.

more important to discuss theological foundations of this ritual. While in general baptism appears to have been a kind of replenishment for Christians or for those who were about to become one, with a closer look it becomes clear that the authors hold different views on this ritual.

Most frequent explanation of its purpose is getting clean from previous sins. Both the *Epistle of Barnabas* and Origen describe baptism as “remission of the sins” (ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) (*Barn.* 11:1; Origen. *Ex. Mart.* 30); for Clement baptism is a ritual of “cleaning of the sins” (ἐπισκοτούσας ἁμαρτίας) (*Paed.* 1.6.28.1).

Moreover, Clement and Justin call baptism “illumination” (φωτίζομαι) (Clement. *Paed.* 1.6.26.1; Justin. *I Apol.* 61). Clement, Cyprian and the *Shepherd of Hermas* describe baptism as “rebirth” (ἀναγεννηθέντας) (Clement. *Strom.* 2.9.41.3) or “second birth” (Cyprian. *Ep.* 73.5)⁶¹, or even becoming alive after being dead (...εἰς τὸ ὕδωρ οὖν καταβαίνουσι νεκροὶ καὶ ἀναβαίνουσι ζῶντες⁶²) (*Hermas. Simil.* 9.16.4) and “washing death away” (lavacro dilui mortem) (Tertullian. *Bapt.* 2.2).

Other views on baptism include:

- getting understanding and knowledge (*I Apol.* 61.9–10) and receiving a spiritual circumcision (*Dial.* 43.2) for Justine;
- getting “armor and weapons” (ὄπλα) for Ignatius (*Pol.* 6.2);
- establishing an agreement with God and renouncing Satan for Origen (*Ex. Mart.* 17);
- acquiring “fear in the heart” and “hope in Jesus in the soul” (καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πνεύματι ἔχοντες) in the *Epistle of Barnabas* (11:11);
- cleaning body spiritually and spirit corporally for Tertullian (*Bapt.* 4.5).

What concerns the ritual itself, the *Didache*, Justin, Ignatius, the *Shepherd of Hermas*, Clement, Cyprian, Origen, and Tertullian argue for water to be the central element in baptism.

The *Didache* states that baptism in “living water” (ἐν ὕδατι ζῶντι) is preferable, but if there is no such water, it is possible to find other sources, warm or cold. If nothing is available, three drops of water should be poured over the head of those undergoing the ritual (*Did.* 7.1–3). Similarly, Cyprian says that if people are baptized being sick or weak it is possible to sprinkle them with water instead of “washing” them (*Ep.* 75.12).

Interestingly, while in *Dialogue with Trypho* Justin opposes Jewish cleaning with water and Christian “baptism of the soul” (βαπτίσθητε τὴν ψυχὴν) (*Dial.* 14.20) and

⁶¹ Hägg 2011, 979–980.

⁶² “So, into the water they descend dead and ascend alive” (my translation).

“baptism of life” (βάπτισμα τοῦτο τὸ τῆς ζωῆς) (*Dial.* 19.2), in *First Apology* he stresses that water is a source of regeneration (ἀναγεννηθῆναι) of the newcomers (*I Apol.* 61.10). Similarly, Tertullian begins his work *On Baptism* mentioning a heretical movement that apparently rejected the necessity of water for baptism, but this approach is unacceptable for true Christianity (*Bapt.* 1.1–3).

Although Ignatius does not write a lot about baptism, he points out that Jesus was born and baptized to purify water afterwards (*Eph.* 18), and this argument seems to be for water being important in baptism.

The *Shepherd of Hermas* mentions that “[a Christian’s life] is saved by water” (*Vis.* 3.3.5) when they “rent down into it” (*Mand.* 4.3.1). For Origen baptism is re-birth through water and spirit (*Ex. Mart.* 30)⁶³. Similarly, Clement says that baptism is “regeneration through water” (*Paed.* 1.12.98.2).

As for other elements of the procedure, only four sources give additional recommendations. The *Didache* (*Did.* 7.4), Justin (*I Apol.* 61.2) and Tertullian (*Bapt.* 20.1) mention that those who are about to be baptized should fast before doing it. According to the *Didache*, fasting must last for one or two days. In addition, the *Didache* and Justin insist on fasting not only for the individuals who are about to undergo baptism, but for everyone to take part in it.

Only Justin and Tertullian pay attention to a prayer preceding baptism. Justin argues for a communal prayer, while Tertullian says that those who are about to be baptized are supposed to pray numerous times on their knees, staying awake all night long (*Bapt.* 20.1).

Tertullian (*Bapt.* 20.1) and Clement (*Paed.* 1.6.32.1) point out that repentance of the sins is important prior to being baptized, while Justin says that it is important for people to be convinced and believe in the truth of the Christian ideas before being baptized (*I Apol.* 61.2).

When it comes to actions right after baptism, there are only descriptions made by Justin and Tertullian. As Justin states, after baptism is done, all the participants start a communal prayer (κοινὰς εὐχὰς) and do eucharist (*I Apol.* 65.5). Tertullian is more meticulous in this regard. Right after baptism the person is anointed with blessed oil (benedicta unctione) (*Bapt.* 7.1) and then they impose their hands in benediction calling and inviting the Holy Spirit (*Bapt.* 8.1).

Finally, there is the issue of how many times baptism is supposed to happen. First of all, some of the authors mention baptism as a metaphorical word for absolving sins and purification. It seems obvious that none of them means that the actual ritual of baptism could be repeated, they may be saying there might be “a second chance” after the actual baptism. For example, the *Shepherd of Hermas*

⁶³ Hällström 2011, 991.

(*Mand.* 4.3.4–5) mentions an opportunity for a sinful Christian to be forgiven for their mistakes again “after being baptized”, but only once. Tertullian claims that a sinner can be forgiven for a second time, “as God leaves room for repentance but there will be no other chance” (*Bapt.* 15.3; *Paen.* 7.10). The most unusual picture is drawn by Clement who describes a situation when a baptized man left Christian community and became a robber, but afterwards he confessed and was “baptized for a second time by tears” (τοῖς δάκρυσι βαπτιζόμενος) (*Quis dives salvetur* 42.15)⁶⁴. It does not seem to be the same ritual, but may be something that was similar in effect.

The fact that baptism is a one-time ritual seems to be critical for the authors who mention this issue. They distinguish Christians from non-Christians on this ground. Justin in *First Apology* mentions “the devils” (δαίμονες) encouraging people to wash themselves before entering a temple (*I Apol.* 62.1). This, according to Justin, is a kind of imitation of the Christian ritual. Tertullian also condemns Jews, who wash daily, because it means that they “defile” daily (*Bapt.* 15.3).

The same reason was used to expose wrongdoings by heretics calling themselves Christians. Thus, Justin and Tertullian condemn heretics who “wash for many times”. Tertullian emphasizes that Christians have only one baptism in contrast to heretics, who are “strangers”, since they regard baptism differently (*Bapt.* 15.2). It is quite peculiar, that Cyprian, while agreeing that baptism should be undergone only once, states that it is different with those who were baptized by heretics and then come into Church. These people should be baptized anew, as only baptism by Church is “granted of the divine condescension” (*Ep.* 73.3).

To sum up, most of the authors considered pay more attention to the theological reasoning of baptism and feel the need to define its purpose. While of course the general idea of baptism is not completely different in their writings, they do not define baptism identically. Surprisingly, only three of them state that baptism is a cleaning of sins, “second birth” is mentioned in three cases too. Other explanations vary even more, including “spiritual circumcision”, “having an armor and weapons”, “getting new knowledge”, etc.

As for the ritual part, almost all the authors (eight out of nine) show the necessity of water for baptism. But only four authors provide us with further details, and here significant differences are observed. Thus, fasting before baptism is mentioned by three writers, two authors insist on prayer before baptism, and two authors show the importance of the repentance of the sins, while only one claims that it is crucial to believe truly. Finally, only two authors show what is to be done right after baptism.

⁶⁴ Hägg 2011, 980.

The authors who write that baptism is a one-time ritual for Christians use this point to distinguish themselves from other groups who do it many times and thus are called heretics. And those heretics who decide to get to the “true” Church should be baptized anew.

3.2. Eucharist

It has been recently generally accepted that Christians had different names for their communal suppers⁶⁵. The scholars examining eucharist emphasize that neither universal practice of this ritual, nor a common interpretation of what it means exactly existed at the beginning of the third century⁶⁶.

Similar to Jewish as well as Greco-Roman meal gatherings, Christian communal suppers were a tool of social bonding that brought all the participants closer together, creating a community of “brothers and sisters”. The *Didache* mentions that “the Church, resembling gathered pieces of bread, would get together from all over the world” (*Did.* 9.4). Justin puts forward a similar idea that “on the day of eucharist Christians gather together from the surrounding areas” (*IApol.* 67.3). Moreover, in his *Apology* Tertullian mentions that the Christian dinner represents “what Greeks call love” (*dilectio*), as people gather there to help those who are in need (*Apol.* 39.16). Justin says that upon finishing eucharist “distribution” (*διάρδοσις*) is done among the community and deacons bring food to those who have been absent, as well as to those “who are in need” (*IApol.* 67.5).

Of course, Christians tried to emphasize that their ritual was different and more effective than gatherings of other traditions. Justin claims that Christians “bring sacrifice to God” (*προσφερομένων ἀπὸ θυσιών*) in form of bread of eucharist and cup, while Jews’ sacrifices God rejects (*Dial.* 41.3; 117.1). Tertullian emphasizes that in contrast to Greek meals, Christian practice is a spiritual one (*Apol.* 39.16).

The authors pay much attention to the practical aspect of eucharist such as day and time of their ritual, prayer and readings, bread and wine taken in the process.

There are two authors paying attention to the time of eucharist. Justin in *First Apology* names “day of the Sun” (*ἡλίου <...> ἡμέρα*) being a typical day for eucharist, because it is the same day when God created the world, and when Jesus resurrected (*IApol.* 67.3). While Cyprian considers whether morning or evening is preferable for it. He says quite plainly and practically that, while Jesus is known to have “offered the mingled cup” on the Last Supper, i.e., in the evening, “we cannot call the people together to our banquet” at this time, thus Christians of his group should

⁶⁵ Kaše 2018, 410.

⁶⁶ Larson-Miller 2018, 539.

gather together in the morning to celebrate “the truth of the sacrament” and resurrection (*Ep.* 62.16).

Regarding participation in eucharist, the *Didache* claims that only baptized Christians are allowed to join (*Did.* 9.5). Justin expands the point, saying that Christian eucharist can be joined by those people “who believe in the truth of Christian teaching”, not just who “wash themselves to remiss their sins and reborn” (*I Apol.* 66.1).

Three of the texts emphasize that prayer is an integral part of this ritual. Tertullian says that Christians start their meal only after pronouncing a prayer, “and they eat until hunger is satisfied, and they drink no more than it can be beneficial for modest people” (*Apol.* 39.17–18). A similar idea is found in the *Didache*. The prayer is done “to bestow a favor on the cup giving thanks to Father for [His child] David’s holy grape-vine, and then to bestow a favor on the broken bread giving thanks to Father for life and knowledge which were received through [His child] Jesus” (*Did.* 9.1–3). Justin’s *Apology* also mentions communal readings of “the memorial of the apostles or the writings of the prophets” for as long as “they have time” (*I Apol.* 67.3). At the end of the reading the “president” (προεστώς) says his words and prays with others (*I Apol.* 67.5).

According to the *Didache*, right after eucharist there is also a prayer to pronounce (*Did.* 10.1–6)⁶⁷. Justin refers to prayers and gratitudes (εὐχάς <...> καὶ εὐχαριστίας) too, adding that the service is concluded with the word *Amen*.

Surprisingly, not every author pays attention to association of bread with Jesus’ flesh (σὰρξ), or body (σῶμα) and wine with His blood. Those who do it are Ignatius, Justin, Clement, Cyprian, Origen, and Tertullian.

Bread only is mentioned by Ignatius and Origen. The former says that eucharist is Jesus’ flesh (τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ <...> Ἰησοῦ Χριστοῦ) (*Smyrn.* 7.1). According to the latter Christians receive bread through eucharist (thanksgiving), and this bread by the prayer becomes sacred body (σῶμα), sanctifying all of the participants (*Cels.* 8.33). This bread Christians call eucharist (εὐχαριστίας ἄρτος «εὐχαριστία») (*Cels.* 8.57). Every particle of this bread is important, so no one should let even a crumb fall (*Hom. Exod.* 13.3).

The rest of the authors mention both bread and wine. Tertullian in *Against Marcion* refers to the New Testament to prove that bread (panis) is an image of Jesus’ body (corpus), and wine is an image of His blood (sanguis) (*Ad Marc.* 4.40.3–5). Justin first mentions bread and some “drink” (πόμα) (*I Apol.* 66.2), and in the next

⁶⁷ Vojtěch Kaše notes that the passage in the *Didache* does not include any association of eucharist with the Last Supper, as well as it does not identify bread with Jesus’ flesh and wine with his blood (Kaše 2018, 416).

chapter he writes that bread (ἄρτος), wine (οἶνος), and water (ὕδωρ) are brought on eucharist (*I Apol.* 67.5). Moreover, he indirectly emphasizes that wine is particularly important, because this distinguishes the Christian ceremony from other traditions (*I Apol.* 66.4).

We find more details on the issue in Clement's and Cyprian's writings. For example, Clement points out that "bread and wine serve a type of eucharist" (ὁ τὸν οἶνον καὶ τὸν ἄρτον <...> εἰς τύπον εὐχαριστίας) (*Strom* 4.25.161.3). He also adds that bread crumbles being put into mixture [wine] "absorb it similarly to flesh absorbing blood" (*Paed.* 1.6.47.1). Moreover, they both express direct concerns about water being used instead of wine, claiming that water alone is not enough for eucharist. Cyprian in the *Epistles* criticizes eucharist with water only, insisting that it should be mixed with wine, as a sign of Jesus' struggles, which were described in the Old Testament (*Ep.* 62.4–5). Clement points out that those who, in contradiction with the Church canons, use water and bread, or even water only, for their eucharist follow heresies (αἱρέσεις) (*Strom.* 1.19.96.1), which means they are not true Christians.

In fact, wrongdoings in connection with eucharist are rather popular with some Christian writers, namely Ignatius and Cyprian. Ignatius claims that it is critical to have only "one eucharist, one cup, one altar, and one bishop" (*Phil.* 4.1), and beware of division in the Church (*Smyrn.* 8.1). He says that a Christian must abstain from those people who do not consider eucharist as flesh of Jesus having suffered for people's sins. He even insists on "not talking about these people either in private or in public" (*Smyrn.* 7.2). Ignatius emphasizes the role of Christian clergy in eucharist and stresses that those doing something without informing the bishop serve to devil (τῷ διαβόλῳ λατρεύει) (*Smyrn.* 9.1), as the Christian unity is "formed around bishops, presbyters, and deacons" (*Smyrn* 8.1; *Phil.* 4.1).

Cyprian describes various defections from eucharist too. He mentions some groups in which eucharist is given to participants without penitence and confession being made and without a bishop and clergy laying their hands upon the herd (*Ep.* 9.2, 10.1). In addition, Cyprian states that eucharist is impossible without a church because there is no altar to get oil sanctified (*Ep.* 69.2). Finally, Cyprian criticizes a woman, who, having sanctified bread, celebrated eucharist without pronouncing "accustomed utterance" (*Ep.* 74.10).

All in all, it is evident that Christian writers of the second and third century did not have a consolidated view on eucharist. Two out of the nine authors stress that only baptized people are allowed to join this ritual. Other two discuss the most appropriate time. Three texts tell us that prayer is critical. But particular diversity is displayed by their stances regarding bread and wine as the components of this ritual. Four of them indicate both bread and wine as vital for eucharist, other two

authors mention bread only. Wrongdoings and deviations in eucharist seem to bother the authors considerably. There are concerns expressed about those who use water instead of wine in their eucharist. Moreover, some of the authors emphasize the importance of gathering around bishops and in church for their eucharist to be “true”. Thus, we can see that this type of ritual can result in a particular group within Christianity distinguishing itself from other similar groups as the only “true” one⁶⁸.

Conclusion

In the second and third centuries, similar to the rest of the Greco-Roman world, most of the Christians were illiterate. Having written texts read aloud to them, they might have perceived, remembered, and then retold this information with some deviations. Moreover, as Christian communities were spread all over the Roman Empire, their members were speaking different languages, while Greek and Latin were actively used by the elite only. These two major factors apparently complicated the spreading of Christian ideas among the community and beyond. Thus, Christianity, though considered a “religion of the book”, could not completely rely on the written text when it came to developing group bonding and group identity.

Christian rituals were apparently more reliable in this regard. First, rituals are easy to remember, because of either their frequent repetition or high emotional arousal. Consequently, they can facilitate the transmission of ideas. Second, it is possible for rituals to bind participants through either identity fusion or group identification. High emotional arousal dysphoric rituals, when participants undergo some struggles together, are especially successful in creating strong group bonding. Third, rituals are a kind of hard-to-fake signal that is produced by a participant to show their commitment to the group. Finally, rituals do not tolerate any variations, thus, those who perform the group’s rituals differently become “outsiders” for the community.

Early Christian texts describe the rituals of baptism and eucharist in different ways. While in baptism, a one-time high emotional arousal ritual, they seem to be concerned more with theological reasoning for it, in eucharist, a repetitive “tedious” ritual, they mostly discuss practical aspects.

We find a considerable plurality of views on what baptism is actually about, every of the authors providing their own epithets and metaphors. In contrast, when it comes to eucharist, the authors are not so creative, they concentrate on the practical part and provide the audience with the instructions that must be rigorously followed, otherwise these actions would be considered defections from

⁶⁸ Smith 2003, 282–283; Larson-Miller 2018, 546.

“true” Christianity. Surprisingly, the authors present to us an even more notable range of variations for the eucharist procedure.

If we try to compare how much attention is paid to wrongdoings and heresies in these rituals, it is apparent that eucharist is more fruitful in that respect. Defections seem to bother the authors even more than Jews' and Gentiles' practices. It is possible to conclude that an “outsider” (Jew/Gentile) was viewed as less threatening than an “insider” doing something important in a wrong way. While the former may need just persuasion and conversion, the latter must be a potential trouble as they believe that they are true Christians and are doing everything right.

Thus, it can be concluded that in the second and third centuries Christianity was represented by small and diverse groups, spread all over the Mediterranean world, as even the authors from the same region did not present the exact similar stance on baptism or eucharist. The texts demonstrate Christians of the time looking for ways to alleviate diversity within Christianity and unite these small groups to create one extended “orthodox” Christian community.

REFERENCES

Primary sources

- Clement of Alexandria (1896) *Clementis Alexandrini Opera. Vol. 2: Stromatum I–IV*. W. Dindorf, ed. Oxford: Typographeo Clarendoniano.
- Clement of Alexandria (1897) *Quis dives salvetur*. J.A. Robinson, ed. Texts and Studies: Contributions to Biblical and Patristic Literature, vol. 5, no. 2. Cambridge: University Press.
- Clement of Alexandria (2002) *Clementis Alexandrini Paedagogus*. M. Marcovich, ed. Supplements to *Vigiliae Christianae*, vol. 61. Leiden; Boston: Brill.
- Cyprian (1919) *The Epistles*. A. Roberts and J. Donaldson, eds. The Ante-Nicene fathers: translations of the writings of the fathers down to A.D. 325, vol 5. New York: Charles Scribner's sons.
- Didache (2003) *The Apostolic Fathers, Volume I: I Clement. II Clement. Ignatius. Polycarp. Didache*. B.D. Ehrman, ed. and transl. Loeb Classical Library, 24. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Epistle of Barnabas (2003) *The Apostolic Fathers, Volume II: Epistle of Barnabas. Papias and Quadratus. Epistle to Diognetus. The Shepherd of Hermas*. B.D. Ehrman, ed. and transl. Loeb Classical Library, 25. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Justin (2005) *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis; Dialogus cum Tryphone*. M. Marcovich, ed. Patristische Texte und Studien, Bd. 38, 47. Berlin: Walter de Gruyter.
- Origen (1899) *Origenes: Die Schrift vom Martyrium*. P. Koetschau, ed. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd. 1. Leipzig: J.C. Hinrichs.
- Origen (2001) *Contra Celsum: libri VIII*. M. Marcovich, ed. Leiden; Boston: Brill.

- Origen (2002) *Homilies on Genesis and Exodus*. R.E. Heine, ed. and transl. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Shepherd of Hermas (2003) *The Apostolic Fathers, Volume II: Epistle of Barnabas. Papias and Quadratus. Epistle to Diognetus. The Shepherd of Hermas*. B.D. Ehrman, ed. and transl. Loeb Classical Library, 25. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tertullian (1931) *Apology. De Spectaculis*. T. R. Glover, G. H. Rendall, transl. Loeb Classical Library, 250. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tertullian (1957) *Tertullianus, De Paenitentia*. Ph. Borleffs, ed. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 76. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky.
- Tertullian (1964) *Homily on Baptism*. E. Evans, ed. and transl. London: SPCK.

Secondary sources

- Barrett, J., & Lawson, E.T. (2001) "Ritual Intuitions: Cognitive Contributions to Judgments of Ritual Efficacy". *Journal of Cognition and Culture* 1 (2), 183–201.
- Birge Vitz, E. (2009) "Liturgy as Education in the Middle Ages", in R.B. Begley, & J.W. Koterski, eds. *Medieval Education*. New York: Fordham University Press, 20–34.
- Boyarin, D. (2001) "Justin Martyr Invents Judaism". *Church History* 70 (3), 427–461.
- Boyarin, D. (2003) "Semantic Differences; or, 'Judaism'/'Christianity'", in A. Becker, & A.Y. Reed, eds. *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 65–85.
- Boyer, P., & Liénard, P. (2006) "Why ritualized behavior? Precaution Systems and Action Parsing in Developmental, Pathological and Cultural Rituals". *The Behavioral and Brain Sciences* 29 (6), 595–613.
- Bulbulia, J., & Sosis, R. (2011) "Signalling Theory and the Evolution of Religious Cooperation". *Religion*. 41 (3), 363–388.
- Czachesz, I. (2010) "Rewriting and Textual Fluidity in Antiquity: Exploring the Sociocultural and Psychological Context of Earliest Christian Literacy", in J. Dijkstra, J. Kroesen, & Y. Kuiper, eds. *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Leiden; Boston: Brill, 425–441.
- Czachesz, I. (2017) *Cognitive science and the New Testament: A New Approach to Early Christian Research*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Fox, R.L. (1994) "Literacy and Power in Early Christianity", in A.K. Bowman & G. Woolf, eds. *Literacy and Power in the Ancient World*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 126–148.
- Gamble, H.Y. (1995) *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Graham, W.A. (1987) *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hägg, H.F. (2011) "Baptism in Clement of Alexandria", in D. Hellholm, T. Vegge, Ø. Norderval, & C. Hellholm., eds. *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*. Berlin; Boston: De Gruyter, 973–988.

- Hällström, G. af. (2011) "More Than Initiation? Baptism According to Origen of Alexandria", in D. Hellholm, T. Vegge, Ø. Norderval, & C. Hellholm., eds. *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*. Berlin; Boston: De Gruyter, 989–1010.
- Harris, W.V. (1989) *Ancient Literacy*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.
- Johnson, W.A. (2000) "Toward a Sociology of Reading in Classical Antiquity". *American Journal of Philology* 121 (4), 593–627.
- Kaše, V. (2018) "Meal Practices", in R. Uro, J.J. Day, R.E. Demaris, & R. Roitto. eds. *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*. Oxford: Oxford University Press, 409–425.
- Larson-Miller, L. (2018) "Eucharistic Practices", in R. Uro, J.J. Day, R.E. Demaris, & R. Roitto. eds. *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*. Oxford: Oxford University Press, 538–553.
- Lawson, E.T., & McCauley, R.N. (1990) *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Lieu, J. (2004) *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press.
- McCauley, R.N., & Lawson, E.T. (2002) *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Meeks, W. (1983) *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. 2nd ed. New Haven, CT; London: Yale University Press.
- Metzger, B.M., & Ehrman, B.D. (2018) *Tekstologiya Novogo Zaveta. Rukopisnaya Tradiciya, Vozniknovenie Iskazhenij i Rekonstrukciya Originala* [The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration]. 2nd ed. Russian transl. by D. Bratkin. Moscow: BBI. (In Russian)
- Metzger, B.M. (2019) *Kanon Novogo Zaveta. Vozniknovenie, Razvitie, Znachenie* [The canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance]. 7th ed. Russian transl. by D. Gzgzyan. Moscow: BBI. (In Russian)
- Morgan, T. (1998) *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Shantz, C. (2009) *Paul in Ecstasy: The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*. New York: Cambridge University Press.
- Smith, D.E. (2003) *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*. Minneapolis, MN: Fortress Press, xi, 411.
- Uro, R. (2016) *Ritual and Christian Beginnings: A Socio-Cognitive Analysis*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Whitehouse, H. (2004) *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Whitehouse, H., & Lanman, J.A. (2014) "The Ties That Bind Us: Ritual, Fusion, and Identification". *Current anthropology* 55 (6), 674–695.

**WHAT IS TRAGIC ABOUT
THE PRE-PLATONIC PHILOSOPHERS?
ON NIETZSCHE'S *PHILOSOPHY IN THE TRAGIC
AGE OF THE GREEKS***

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

ABSTRACT. This essay aims to understand the tragic character of the first philosophers in Nietzsche's *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. It claims that their tragicity should be understood based on the categories of personality and grandiosity in so far as they are related to these philosophers' experience of the monstrous and their heroic response to this experience through the artistic production of concepts. The first philosophers carry out a symbolic mediation of the presence of the monstrous in culture, which is so important to preserve the connection between culture and life, in such a way that they make it possible for their culture to live a life in abundance. Nietzsche is aware that the categories used by human beings in general have a fictional and intrinsically artistic nature. When considering the first philosophers, he consciously makes use of fictional and artistic categories (where the monstrous is included too). Like these philosophers, he asserts himself as a tragic hero who artistically produces this kind of categories in response to his own experience of the monstrous in modern culture. The tragicity of the first philosophers is, therefore, fundamentally related to them being an inspiring ideal created by Nietzsche the tragic philosopher.

KEYWORDS: The tragic, the monstrous, the birth of philosophy, philosophical concepts.

* This work is funded by national funds through the FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., under the Concurso de Estímulo ao Emprego Científico Individual – CEEC-IND/02734/2018. A word of thanks is due to António de Castro Caeiro (IFILNOVA/NOVA University Lisbon), Hélder Telo (PRAXIS, University of Beira Interior), João Constâncio (IFILNOVA/NOVA University Lisbon) and James Porter (University of California, Berkeley) for their helpful comments on previous drafts of this essay, which have contributed to its improvement. The remaining faults are mine.

1. Introduction

In her “Introduction” to the translation of Nietzsche’s *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, Marianne Cowan refers to the problematic character of the title of the Nietzschean text in the following terms:

The greatest trouble was presented by the title, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. That ought of course to be translatable by any first semester German student as “Philosophy in the Tragic Age of the Greeks.” But what can “The Tragic Age of the Greeks” mean in English? The “Greek Age of Tragedy?” Or an age which for some reason was an especially tragic one for the Greeks? Or both? We have two plans for prefaces by Nietzsche. Neither touches directly upon the point in question, but both emphasize that the book is to be an account of certain personalities, rather than a handbook of philosophic doctrines or the history of a certain period in philosophy. This suggests, not too remotely, that the philosophers are dealt with as though they were tragic heroes, or at least heroic figures in a time that was presented upon the world stage as a tragic drama.¹

In the same way, the term *tragisches Zeitalter der Griechen* presents no difficulty when translating into other modern languages like Portuguese, Spanish, Italian or French. Nevertheless in the modern languages mentioned too *tragisches Zeitalter der Griechen* is, from the historiographical periodisation category point of view, a rather enigmatic expression. The relative familiarity that this expression may have for philosophers and classicists is to be attributed to the use Nietzsche makes of it in his text.² However, this familiarity can conceal a vague and unquestioned understanding of the phrase, so that we need to investigate its meaning more precisely.

The terms of the problem are defined by Cowan as follows. One needs to ask whether “Tragic Age of the Greeks” indicates a historical period in which the tragedy genre plays a central role in the ancient Greeks’ culture and art or a particularly tragic historical moment in their community life. But the question needs to be put in a rather different way. Given that Nietzsche’s text consists in an interpretation of the history of Greek philosophy from its beginnings, what is necessary to under-

¹ Cowan (1962) 19.

² According to Cancik (2000) 48, the idea of a “Tragic Age of the Greeks” is a Nietzschean invention. Chronologically speaking, Nietzsche means the period of Greek history extending from the sixth to the fifth century BC: cf. Nachlass 1870/71, 7[191], KSA 7.212; VP, KGW II 4.215. When citing Nietzsche’s texts, I use the abbreviations in Nietzsche (1988) vol. 14, 21-35.

stand is, on the one hand, the role played by the earliest philosophers in the formation itself of the “Tragic Age of the Greeks” and, on the other, the way these philosophers reflect the tragic nature of the historical period in which they lived. In a word, it is a matter of comprehending what is tragic about the philosophers in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* in these two senses.

Although she does not expressly put the question in these terms and, consequently, does not directly establish a link between the title of Nietzsche’s text and the tragic nature of the philosophers themselves considered in it, Cowan mentions that these philosophers are presented by Nietzsche in his text as tragic heroes or heroic figures in a tragic historical period. Apart from this, she indicates that this interpretation of the status of the first philosophers in Nietzsche’s text is suggested by the fact that they are discussed in it on the basis of the idea of personality and not of the content of their teachings. In establishing a link between the first philosophers’ tragic or heroic nature and the idea of personality, she seems to go in the right direction as regards the clarification of the fundamental problem that the present essay intends to consider and which corresponds to one of the questions whose solving will make it possible to understand Nietzsche’s text more correctly.

Nevertheless, there are certain aspects in Cowan’s approach that are imprecise and even incorrect. The working out and correcting of these aspects, seemingly involving mere details, lead to an interpretation of the Nietzschean text that is significantly different from hers. In the first place, the personalities of the earliest philosophers get revealed not only in their attitude vis-à-vis the world but also in the content of their teachings, so that a correct understanding of what is tragic about these philosophers will need to also include a consideration of those teachings. In the second place, the idea that the earliest philosophers are presented by Nietzsche as tragic heroes or heroic figures is not only suggested. On the one hand, if one observes the close relationship *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* has with *The Birth of Tragedy*, it becomes clear that Nietzsche’s text on the beginnings of Greek philosophy intends precisely to stress that the status of the earliest philosophers is that of tragic heroes or heroic figures. On the other hand, it is not on the basis of the concept of personality that one can perceive with clarity that it is this that Nietzsche’s text is trying to emphasise, but instead on the basis of the experience of the “monstrous” (*ungeheuer*), which underlies the tragedy or heroicity involved in the concept of personality.

Ungeheuer is not an easy category to define, if it is definable at all. In the context of his analysis of the first philosophers – and generally in his writings dating from 1869-76 – Nietzsche uses it frequently, but without ever defining or systematizing it. The way he uses it reflects, therefore, the content of this category and is not a peculiarity of his. The difficulty (or, perhaps, impossibility) of defining it, which

arises from the multiplicity of its possible meanings, does not indicate that there is an incompatibility between some of them. *Ungeheuer* may refer to something enormous, strong, powerful, excessive, extraordinary, frightening and even repugnant. As we shall see, Nietzsche makes use of several (if not all) of these meanings. It is, however, a use in which this multiplicity of meanings serves to account, in the way possible for a human being, for the complex and multifaceted unity of one same experience, which is at the origin of philosophical activity such as, according to the young Nietzsche, it takes shape in the doctrines of Greek philosophers before Plato. Hence Nietzsche uses *ungeheuer* to talk about each of the various elements that are involved in the original philosophical experience of the monstrous: the monstrous itself (the pre-linguistic ground and kernel of nature), the character of the philosophers who face it and the concepts they create in order to respond to it without succumbing to its overwhelming raw (that is, non-symbolic) manifestation. In my view, the fact that Nietzsche frequently uses *ungeheuer*, with all its range of meanings, to refer to the experience of the first philosophers indicates precisely that he intends to draw attention to one same experience in its intrinsic complexity and at the limit of its congruence and representability. In order to reflect this unity, and despite the variety of meanings of *ungeheuer*, I always translate the German term as “monstrous,” even though sometimes, due to the more common meaning of the English term (“having the appearance of a monster,” “ugly,” “revolting,” “outrageous” etc.), this can be misleading, as, nevertheless, the latter has the capacity to express the richness of *ungeheuer* and seems the best single term to refer to such a richness.

The monstrous in the aforementioned sense will be called here “the monstrous in nature.” But, most intriguingly, Nietzsche also uses *ungeheuer* to characterise the dangers that threatened the survival of the tragic culture in which those philosophers lived. The monstrous understood in this way will be called, in what follows, “the monstrous in history.” As shall become clear below, the monstrous in nature, in so far as it is symbolically mediated by the concepts created by the first philosophers, thus contributing to preserving archaic tragic culture, is diametrically opposed to the monstrous in history. This highlights a fundamental equivocality in the Nietzschean understanding of the monstrous. For space reasons, this equivocality cannot be addressed at length in this essay, in spite of its problematity and importance for understanding the young Nietzsche’s thinking (cf. n47 for just some very brief remarks on the topic).

In this essay, it will be shown that it is the phenomenon of the monstrous that allows us to adequately understand the tragic and heroic character of the first philosophers according to the Nietzschean text. The first step in this direction is to

explain the connection, from a genetic and thematic point of view, between *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* and *The Birth of Tragedy*, a work in which the monstrous plays a prominent role and Nietzsche presents a key definition of the tragic (cf. sections 2-3). The symbolic mediation of the monstrous by tragic art, as it appears in *The Birth of Tragedy*, will constitute the starting point from which one can begin to understand that, by resorting to the category of personality to characterise the first philosophers, Nietzsche is pointing to the grandiosity, tragedy and heroicity of the way they try to fight against the monstrous in history: the secularisation that is threatening their culture (cf. section 4). As we shall see, according to *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, this grandiosity, tragedy and heroicity reside, moreover, in the way in which they respond to the monstrous in nature via the artistic creation of philosophical concepts so as not to succumb to the direct and potentially disintegrating experience of this phenomenon. Such an experience is described by Nietzsche as a complex and internally divided one, which coincides with the process of creating concepts based on what is an original and pre-linguistic experience of the monstrous conceived as the ground and kernel of nature. It is the complex unity of this experience – which involves the object (the monstrous itself), the subject (each one of the first philosophers) and the mediating instruments (their philosophical concepts) of the relation between the former two elements of the experience – that will allow us to understand why Nietzsche refers to all these elements as being monstrous. As shall become clear, the symbolic mediation of the monstrous in nature through philosophical concepts keeps the presence of this phenomenon within community life bearable for human beings and thus makes it possible for them to fight against the harmful effects of the monstrous in history: the spread and consolidation of the secularisation of culture (cf. section 5). One of the main focuses of this essay is merely to show that Nietzsche considers the experience of the monstrous in nature to be common to all philosophers before Plato. In this respect, the essay will mainly analyse the parts of *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* in which Nietzsche refers precisely to what is common to all these philosophers. But, just for the sake of exemplification, I will seek to indicate, very briefly, how the experience of the monstrous in nature and the artistic, conceptual response to this experience are manifested in the description of the particular doctrines of the first philosophers that are considered in Nietzsche's text (cf. section 6).

However, the tragic character of the first philosophers does not just have to do with the fact that they respond to the monstrous in nature through the artistic creation of concepts. An additional aspect, equally central in the definition of their tragic character, relates to the fictionality of the concepts they create to carry out

such a response. This aspect of their tragic, artistic character is not explored in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, although it is implicit there and key to understanding the Nietzschean text. For this reason, we will have to make some incursions into two other writings by Nietzsche that deal with the same issue in a way closely related to the text on the origins of philosophy. First of all, his inaugural lecture *Homer and Classical Philology*, where the fictionality of the category of personality is shown in the context of the Nietzschean account of the history of Homeric scholarship (cf. section 7). Secondly, the opusculum *On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense*, a text that was initially conceived by Nietzsche as an introduction to a study on the origins of philosophy in Greece, and where Nietzsche focuses not only on the intrinsic fictionality of all human concepts, but also on the salvific dimension of this fictionality in its capacity to transform life and make life abundant (cf. section 8). But, as we shall see, the tragic character of the first philosophers also concerns the fact that it is the projection of Nietzsche as a philosopher who defines himself as tragic and artistic, as someone who creates fictional interpretative categories through which he produces ideal models that inspire him in his confrontation with the monstrous character of his culture. It shall become clear that the monstrous (and all categories pivoting around it) is one of such categories – a most central one for that matter – through which he builds the inspiring model of the Pre-Platonic philosophers (cf. section 9).

Let us begin, then, by considering in what sense does *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* have a genetic and thematic connection with *The Birth of Tragedy*, as well as in what way the definition of the tragic presented by Nietzsche in the latter work can help us understand that the category of personality, which plays a central role in the former one, essentially involves a response both to the monstrous in history and the monstrous in nature.

2. *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* and *The Birth of Tragedy*

As is known, *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* is an unfinished and fragmentary text.³ This does not, however, make it less important from the point of view of the understanding of Nietzsche's interpretation of the history of Greek philosophy, the place that this interpretation has in the framework of his thinking regarding ancient Greek culture and the role that the latter plays in his critique of modern culture.

³ Cf. Nietzsche's letter to Carl von Gersdorff, April 5, 1873, no. 301, KGB II 3.139; also Cowan (1962) 4-5; Colli (1988) 916.

Philosophy in the Tragic Age of the Greeks is an indispensable document for defining Nietzsche's view of the start of philosophy in Greece in some detail, given that it represents the text in which, without abandoning the originality and experimental character of his approach, he addresses the earliest Greek thinkers in a most evolved and systematic way.⁴ Nietzsche asks himself about the function of philosophy in the midst of a community, and also about the distinctive characteristics of philosophers when confronting their historical reality.⁵ His aim is to find where there is a divergence from what occurs in the modern world from the point of view of the relationship between philosophy and the world of culture. In this sense, *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* aims at identifying what could function as a source of inspiration for the establishing of a renewed link between philosophy and culture in modernity.⁶ As Nietzsche says, in an extract dating from

⁴ Regarding the more conventional character of Nietzsche's lectures on *The Pre-Platonic Philosophers*, cf. Heit (2014) 221. When comparing *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* with the lectures on *The Pre-Platonic Philosophers*, Thomson (2003) 196 claims that the latter are "a bit short on style." However, Nietzsche's lectures contain decisive aspects for understanding his interpretation of the beginning and historical development of Greek philosophy, many of them complementary to the view that can be found in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. They were written shortly before it (no earlier than 1872: cf. Parkhurst [2019] 312-13) and can be considered a source for its writing (cf. D'Iorio [1994] 387; Cancik [2000] 69). For the divergences between *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* and the lectures on *The Pre-Platonic Philosophers*, cf. D'Iorio (1994) 385-6, 402-4, 405-6. Nietzsche's project for a book on the early Greek philosophers goes back to a period when he was especially interested in Democritus (cf. Nachlass 1869/70, 2[2], KSA 7.45) and is part of a wider project to publish a major book on ancient Greek culture (cf. Nachlass 1869/70, 3[22], KSA 7.66; 1873, 27[64], KSA 7.606; 29[171], KSA 7.702). Although Nietzsche never published the book on the first philosophers, he only abandoned this project after leaving Basel. The project went through various phases, as can be testified by the different plans for the book (cf. D'Iorio [1994] 75-6; Riedel [1995] 49-50). The two introductions to *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* were written after the rest of the text (there is some disagreement as to the precise dates when they were written: Oehler [1904] 50 indicates that the first introduction was written in 1874 and the second one in 1879; Landfester [1994b] 655 proposes 1875/76 as being the date of the second introduction). The later date of their writing is evidence of Nietzsche's long reflection on the meaning of the first philosophers' activity.

⁵ Cf. Cowan (1962) 11.

⁶ Cf. Nietzsche's letter to Malwida von Meysenbug, towards the end of February, 1873, no. 297, KGB II 3.127; also BA II, KSA 1.687; BA III, KSA 1.694. For the connection between his project of a study of Pre-Platonic philosophy and his attempt to assert himself as the philosophical mentor of the Wagnerian cultural reform based in Bayreuth, cf. Nachlass

1875 from a set of notes serving the composing of his never written *We Philologists*, “If one tries to live as in ancient times – one immediately comes a hundred miles closer to the ancients than through any erudition” (Nachlass 1875, 5[167], KSA 8.89).⁷ In the same set of notes, he makes it clear that this aim to live in the style of antiquity is intended to be set up as a counter-movement vis-à-vis the culture of his time: “My goal is: to create complete enmity between our current ‘culture’ and antiquity. Whoever wants to serve the former must *hate* the latter” (Nachlass 1875, 3[68], KSA 8.33).

In line with what we have just seen, Nietzsche’s text on the origins of Greek philosophy is part of a more general project involving a critique of the modern world based on the contrast between this and ancient culture. But if, on the one hand, the *We Philologists* notes emphasise the criticism of the way philology looks at antiquity as a subject for research, on the other, *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* tries to carry out this project on the basis of a critique of the then dominant portrayal of the history of philosophy as progress.⁸ In a similar way, the more

1872/73, 19[316], KSA 7.516; D’Iorio (1994) 383-7. The bulk of *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* was written for the occasion of Wagner’s birthday: cf. Nietzsche’s letter to Carl von Gersdorff, March 2, 1873, no. 298, KGB II 3.132. Contrary to Nietzsche’s intentions and expectations, Wagner understood the Nietzschean conception of early Greek philosophy as working against his ideas and attacking the cohesive force of myth (cf. Riedel [1995] 45-61; Otto [1998] 122-3). The disappointment with Wagner’s reaction led Nietzsche to abandon his book project in its present form (cf. D’Iorio [1994] 411).

⁷ All translations in this essay are mine. On Nietzsche’s *We Philologists*, the never published fifth *Untimely Meditation*, cf. Cancik (1994) 81-96; Cancik (2000) 94-106; Cancik and Cancik-Lindemeier (2014) 263-79; Billings (2020) 549-65.

⁸ According to Cancik (2000) 38, 40, 64, Nietzsche’s idea of a tragic age involves a reaction against the conception of the history of philosophy as a progression. As regards the influence that Hegel’s lectures on the history of philosophy had in suggesting this conception during the nineteenth century, cf. Heit (2014) 219-21 (but cf. Riedel [1990] 3-8 for similarities between Nietzsche and Hegel in terms of their periodisation of early Greek philosophy). Borsche (1985) 62-3 maintains that the progressive model of the historiography of Greek philosophy begins with Kant’s critical philosophy and finds in Schleiermacher a defender of the idea that the history of Greek philosophy constitutes an organic whole analogous to organic nature. However, Zeller is the main target of Nietzsche’s revolutionary proposal for the historiography of early Greek philosophy (cf. his letter to Erwin Rohde, June 11, 1872, no. 229, KGB II 3.10; SE 8, KSA 1.417; Oehler [1904] 8). Although Zeller’s presentation in his monumental *The Philosophy of the Greeks in Its Historical Development* is intended to be non-idealist, it is Hegelian in nature (cf. Müller [2005] 111-13), but the conception of the history of philosophy as progress dates back to Aristotle’s *Metaphysics* (cf. Landfester [1994d] 659; Müller [2005] 108-10).

directly philosophical context of the latter text is to be distinguished from the more strictly philological and artistic scope of *The Birth of Tragedy*. As Giorgio Colli says, referring to the text on Greek philosophy, “Thus another writing is born, in which the ideal of philosophy takes the place of the ideal of art that predominated in *The Birth of Tragedy*.”⁹ Matthew Meyer, in turn, upholds that the difference between the book on tragedy and *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* is that the first text presents a conception of the Greek poetical world as not philosophical, whereas the second proposes that the earliest philosophers expressed a tragic view of the world that promoted the emergence of the tragic genre.¹⁰ In a word, the transition from *The Birth of Tragedy* to *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* is the transition from the thematisation of art and poetry to that of philosophy in the general context of a tragic culture.

In a letter dated March 2nd 1873, addressed to von Gersdorff, Nietzsche refers to the text on Greek philosophy as complementary to the book on tragedy:

My writing grows and develops into a side piece to the “Birth.” The title will perhaps be “the philosopher as a physician of culture.” I actually want to surprise W<agner> with this on his next birthday. (No. 298, KGB II 3.132)¹¹

It is possible to interpret the complementariness of which Nietzsche speaks in the terms used by Colli and Meyer. Nevertheless, if, on the one hand, the distinction between the purpose of one text and the other makes it possible to have a clear idea of the role of each one of them in the framework of the young Nietzsche’s thinking, and also to better pinpoint the complementarities between the various stages in and dimensions of his critical project, it can, on the other hand, make us lose sight of the constants of this project, the overlapping in topics among the various analyses that materialise it and the very multidimensionality of each of its stages. Nuancing his position, Meyer upholds that the connecting element between *The Birth of Tragedy* and *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* is Heraclitus, whose thinking gets reflected in the two texts: in the first, as regards the thesis that only aesthetically is life justifiable; in the second, as the most important

⁹ Colli (1988) 916.

¹⁰ Meyer (2014b) 197-8, 208. Cf. also Riedel (1990) 2-3.

¹¹ Cf. also Nachlass 1872/73, 23[24], KSA 7.548. On the different titles for the piece, cf. Landfester (1994c) 656; Kirkland (2011) 421n11. The title *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* occurs for the first time in Nachlass 1872/73, 19[214], KSA 7.485.

representation of a philosophical and anti-metaphysical worldview.¹² The link between the two texts made by Meyer based on Heraclitus is, to a great extent, merely nominal, given that he does not expound the meaning of the Nietzschean thesis of the aesthetic justification of life and, as a result, does not demonstrate what relation there is between this thesis and Heraclitus' philosophical and anti-metaphysical worldview in the writing on early Greek philosophy. Although Heraclitus constitutes the starting point for a possible relation between the two texts by the young Nietzsche, given that this Greek philosopher has a residual explicit presence in *The Birth of Tragedy* and is just one of several philosophers broached in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, he does not seem to represent the most solid connecting link between the texts in question; nor, for all the more reason, does he correspond to the element in the book on tragedy that allows most light to be shed on the meaning and structure of the writing on Greek philosophy. Thanks to its omnipresence in *The Birth of Tragedy* and its importance in key passages of *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, the phenomenon of the "monstrous" (*ungeheuer*) seems to be able to connect the two texts more consistently, in such a way that the meaning of this phenomenon in the first text makes it possible to more clearly comprehend what is at stake in the second. In what follows, this essay will seek to show that the monstrous is an experience that allows us to connect the two Nietzschean texts, an important step towards the realisation of the essay's fundamental task of presenting the monstrous as the core of the tragic and heroic nature of the philosophers portrayed in Nietzsche's writing on the origins of philosophy.

3. The tragic and the monstrous in *The Birth of Tragedy*

The phenomenon of the monstrous plays a structural role in the composition of *The Birth of Tragedy* which, due to space restrictions, it is not possible to present here in all its aspects.¹³ For present purposes, it is only of interest to highlight the way in which, in Nietzsche's first book, the monstrous is at the centre of his understanding of the tragic and represents the fundamental experience defining the

¹² Meyer (2014b) 208-9. Cf. also Meyer (2014a) 36, where he maintains that *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* smooths the transition between two different Nietzschean versions of tragic philosophy, one metaphysical (*The Birth of Tragedy*), the other non-metaphysical (*Human, All Too Human*).

¹³ For a more complete analysis of this question, cf. Lima (2023) 112-36. Other accounts of the meaning of the monstrous in Nietzsche can be found in Lacoue-Labarthe (1979) 61-9; Lacoue-Labarthe (1986a) 108-11; Lacoue-Labarthe (1986b) 126-31; Salaquarda (1989) 317-37; Luyster (2001) 1-26; Schmidt (2001) 191-224; Leiter (2018) 151-73; Loeb (2018) 428-47.

tragic hero. This will allow us to establish a relation between this book and *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, in such a way that it becomes clear that the definition of the tragic based on the heroic experience of the monstrous, just as this definition is presented in *The Birth of Tragedy*, is that to be found underlying the concept of personality in the text about the earliest philosophers and, consequently, that on which both the attitude of these philosophers towards the world and the content of their doctrines rest.

Given that the kernel of *The Birth of Tragedy* is tragedy and the tragic, what could be closest to a Nietzschean definition of the monstrous emerges in the context of the analysis of the tragic hero's fundamental experience. This experience is that of the monstrous or of the monstrous character of life.¹⁴ Oedipus' experience, as the exemplary tragic hero, is one of "monstrous suffering" (*ungeheures Leiden*; GT 9, KSA 1.65) resulting from a "look into the inner and terrifying element of nature" (*Blick in's Innere und Schreckliche der Natur*; GT 9, KSA 1.65), from a "look troubled by a frightening darkness" (*das von grausiger Nacht versehrte Blick*; GT 9, KSA 1.65).¹⁵ As Nietzsche says, using Schopenhauerian terminology, "the monstrous fright" (*das ungeheure Grausen*; GT 1, KSA 1.28) due to the "breakdown of the principle of individuation" (*Zerbrechen des principii individuationis*; GT 1, KSA 1.28) derives from a "look into the essence of the Dionysian" (*Blick in das Wesen des Dionysischen*; GT 1, KSA 1.28), which is associated with the "heroic urge towards the monstrous" (*heroischer Zug ins Ungeheure*; GT 18, KSA 1.119).

The monstrous is presented in *The Birth of Tragedy* in the symbolic context of art and religion. It is his understanding and explanation of the birth of art and the symbolic that lead Nietzsche to postulate a non-symbolic relation with the monstrous and its manifestation. Starting from a symbolic representation of the monstrous, originating from art and religious ceremonies, Nietzsche emphasises an implicit original experience of this phenomenon. Such an experience is one in which one gets seized by the vision of the "horror and absurdity of being" (*Entsetzliches oder Absurdes des Seins*; GT 7, KSA 1.57), by the "thought of repugnance over the horror and absurdity of existence" (*Ekelgedanken über das Entsetzliche oder Absurde des Daseins*; GT 7, KSA 1.57). The feeling of the absurdity of being, and also the repugnance towards the existence thus revealed, bring the original experience of the monstrous closer to a non-symbolic pessimism. This experience is the non-

¹⁴ On Nietzsche's conception of the tragic in *The Birth of Tragedy* and elsewhere, as well as on the background of this conception in German philosophy, cf. Silk and Stern (1981) 1-3, 265-80, 297-331; Hühn and Schwab (2011); Billings (2014).

¹⁵ As regards the importance of the figure of Oedipus for the composition of *The Birth of Tragedy*, cf. von Reibnitz (1989) 28-35, 366-7, 374-5; Halliwell (2003) 109-11; Ugolini (2007) 4-5, 10-11, 93-5.

symbolic pessimistic experience of being, and leads to the non-symbolic pessimistic conception of existence in which it would have been best to not have existed and the second best thing would be to stop existing – in sum, a conception in which existing in general is absurd and causes repugnance (GT 3, KSA 1.35).

Nevertheless, in *The Birth of Tragedy*, the experience of the monstrous is directly connected to the pessimism of strength or symbolic pessimism.¹⁶ This form of pessimism is found in the tragic, the Dionysian and tragedy; it is related to the monstrous in the experience of the Dionysian from which tragedy is born (VS 1, KSA 1.12). It gets constituted as a symbolic relation with the Dionysian and the monstrous. In the case of *Oedipus at Colonus*, the symbolic transformation of the relation with the Dionysian and the monstrous materialises in two ways: on the one hand, in the content of the myth which the play represents; on the other, in the dramatic art involved in the theatrical representation of the myth. In both cases, there is a magical, salvific and medicinal transformation (GT 7, KSA 1.57; GT 9, KSA 1.65) of the relation with the Dionysian and the monstrous via the tragic art. This kind of art modifies the non-symbolic relation with the Dionysian and the monstrous that gets expressed in the so-called wisdom of Silenus, in the feeling of repugnance in the face of the horror and absurdity of existence – in a word, in non-symbolic pessimism. Tragic art makes it possible to continue to live (GT 7, KSA 1.57), build a new world from the ruins of an ancient one (GT 9, KSA 1.65).¹⁷ In other terms, the world of the pessimism of strength and of the symbolic relation with the monstrous gets built from the ruins of the non-symbolic pessimism deriving from the exposure to the immediate experience of the monstrous.

Let us now see how the development of this symbolic relation with the monstrous through tragic art is what is at the basis, first of all, of Nietzsche's conception of personality as it can be found in the text on the origins of philosophy and, as a result, of the tragic and heroic character of the Pre-Platonic philosophers.

¹⁶ For the historical background of Nietzsche's discussion of pessimism, the different forms pessimism takes in his work and their role particularly in *The Birth of Tragedy*, cf. Silk and Stern (1981) 118-19, 123-5, 160-1, 222, 252, 326; von Reibnitz (1989) 127-31, 169-72, 197-8; Landfester (1994a) 514-16; Pauen (1997) 30-161; Wilkerson (2006) 51-88; Schmidt (2012) 11-12, 17; Beiser (2016); Gardner (2020) 454-78; Hassan (2023).

¹⁷ With respect to the role of tragic art in overcoming the pessimistic revelation of the absurdity of life, cf. Silk and Stern (1981) 280-96; Nussbaum (1991) 75-111; Halliwell (2003) 113-14; Ugolini (2007) 93-5; Halliwell (2018) 91-112; Leiter (2018) 151-73.

4. The monstrous and the meaning of personality in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*

In *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, Nietzsche looks to consider the emergence of philosophy and the earliest philosophers based on the concept of personality. According to him, it is this concept that determines which philosophical contents produced by these philosophers should be highlighted. It is the intrinsic link between their personality and some of their doctrines that ensures the up-to-datedness of their philosophical production: “I tell the story of those philosophers in a simplified way: I only want to highlight the point in every system that is a piece of *personality* and belongs to that irrefutable, undisputable thing that history has to preserve” (PHG Einleitung, KSA 1.801). The personality of the earliest philosophers, in their ability to produce philosophical doctrines, is what should constantly be an inspiration to each present time. For Nietzsche, this concept of personality involves the idea of grandiosity or a grandiose human being: “The task is to bring to light what we must always *love* and *revere* and what no later knowledge can rob us of: the great human being” (PHG Einleitung, KSA 1.802).¹⁸

In his approach, Nietzsche attempts to diverge from the manuals of Greek philosophy.¹⁹ Instead of setting out to present all the teachings transmitted by the earliest philosophers, as is usually done in the framework of the said manuals, he proposes to select the teachings coined by the personal element of each one of these philosophers:

¹⁸ Kirkland (2011) 426 presents an overly broad conception of personality, according to which it concerns the always already established relationship between every human being and their world. But as we shall see better, in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, through the concept of personality Nietzsche refers to a special type of human being, the great human being, and to an extraordinary experience of history and nature, that of the monstrous. For the Nietzschean use of the category of personality in other contexts, cf. below, n71. As Oehler (1904) 52 points out, Nietzsche will throughout his life perceive the first philosophers as monstrous personalities: cf. VM 221, KSA 2.474; Nachlass 1880, 7[189], KSA 9.356.

¹⁹ Regarding the most influential Greek philosophy manuals at the time when Nietzsche was putting together his text, cf. Heit (2014) 218-23. As Heit shows, by resorting to the concept of personality, Nietzsche argued against, on the one hand, the predominant understanding of the history of Greek philosophy based on an arrangement into philosophy schools (223) and, on the other, Hegel's conception that character and the personal element are not important from the point of view of a philosophical historiography (225).

[...] the teachings have been selected in which the personal nature of a philosopher resonates most strongly, while a complete list of all possible transmitted teachings, as is the custom in the handbooks, brings about one thing at least, the complete silencing of the personal. (PHG Einleitung 2, KSA 1.803)

Nietzsche says he will refer to some anecdotes about each one of the Pre-Platonic philosophers, so as to succeed in painting a picture of each one of them as a human being: "It is possible to give a picture of a human being from three anecdotes; I will try to highlight three anecdotes from each system and leave the rest behind" (PHG Einleitung 2, KSA 1.803). Jonathan Barnes and Helmut Heit point to Nietzsche being inspired by Diogenes Laertius' doxographical method, but maintain that his text on the beginnings of Greek philosophy does not apply the method of expounding the teachings of the earliest philosophers based on anecdotes about their lives.²⁰ If one tries to understand the word anecdote in the sense used by Diogenes, it seems evident that Nietzsche does not achieve the purpose announced by himself and it can even be speculated to what extent this cannot be ascribed to the unfinished character of his text. However, it is possible to understand the term anecdote as another way for him to refer to personality, so that a rigorous comparison with Diogenes' method turns out perhaps to be not relevant, which is not to say that the ancient doxographer was not at all a source of inspiration for the Nietzschean approach to early Greek philosophy.²¹ In addition, he talks of three anecdotes, but this could mean that he is going to base himself on various personal aspects – and not necessarily three – of the philosophical doctrines he intends to depict.²²

²⁰ Barnes (1986) 21; Heit (2014) 225; cf. also Landfester (1994d) 660. On the relationship between Nietzsche and Diogenes, cf. in addition Gigante (1994) 3-16; Müller (2005) 103-17.

²¹ Cf. Nietzsche's letter to Erwin Rohde, August 26, 1872, no. 252, KGB II 3.48, which he signs as "Diogenes Laertius." As indicated by Oehler (1904) 36, Nietzsche's interest in the Pre-Platonics can be traced back to his work on Diogenes. Cancik (2000) 68 considers that the Nietzschean access to early Greek philosophy is essentially determined by Diogenes' book and that Nietzsche is a modernised Diogenes. Contrary to the common opinion of his time, Nietzsche developed a positive view of Diogenes as a doxographer: cf. Müller (2005) 107-17.

²² For a different view, cf. Heit (2014) 225, who considers it important that Nietzsche indicates a precise number of three anecdotes. On the significance of the anecdotal method for Nietzsche, cf. Bertram (1918) 227-37; Niehues-Pröbsting (1983) 255-86; Müller (2005) 113-17. Concerning the importance of Aristotle, Theophrastus and Plutarch for Nietzsche's anecdotal approach to the Pre-Platonics, cf. Landfester (1994e) 665; Müller (2005) 114; Kirkland (2011) 424.

The relation between personality and the monstrous thus begins to become clear: personality has to do with the grandiosity of a human being, with their stature. But the link between the two things is not limited to the use of the phrase “the great human being” (*der große Mensch*) when Nietzsche attempts to explain what the concept of personality corresponds to. He sets out to explain in what the idea of a grandiose human being consists and, with this, other facets of the monstrous in its link to the question of personality become clearer.

According to Nietzsche, what distinguishes the earliest philosophers is the fact that they knew when to start to philosophise: “in abundance” (*in Glück*) and not in sadness or out of boredom (PHG 1, KSA 1.805).²³ In this sense, they justified philosophy and its emergence, given that they did not attempt to present reasons to substantiate the relevance of its appearing and limited themselves to philosophising: “The Greeks, as the truly healthy ones, once and for all *justified* philosophy itself by the fact that they philosophised” (PHG 1, KSA 1.805; cf. PHG 1, KSA 1.809). In other words, philosophy was put into practice by the Greeks as an activity that was an expression or affirmation of the situation of prosperity in which they found themselves. This prosperity is, in turn, understood by Nietzsche as an expression of life, in such a way that the fact that they philosophised in such a situation shows their “respect for life” (*Rücksicht auf das Leben*; PHG 1, KSA 1.807). As he says, “they wanted to immediately experience what they learnt” (PHG 1, KSA 1.807). Rather than a rapid practical application of what they learnt or discovered from a philosophical point of view, this signifies that the earliest philosophers produced their doctrines as a manifestation of their own lives and of the need that the latter has in expressing itself when it is in a situation of abundance (PHG 1, KSA 1.807). The moment of the Greeks’ philosophical discoveries coincides with their being applied to life, since they are always rooted in the latter’s realm.²⁴

It should, however, be considered that, for Nietzsche, this is not an isolated realm, but rather one that gets manifested in a community context: life is life in a community, based on a community and in relation to a community. He maintains that the first philosophers carried out philosophy “as human beings of culture and with the aims of culture” (PHG 1, KSA 1.807) or, as he relates further on, “a philosopher protects and defends their homeland” (PHG 2, KSA 1.810). They belonged intrinsically to the historical and cultural period in which they lived, given that they originated from it and its prosperity, and also tried to preserve its course and clear its path by removing the frightening dangers that threaten to stop this (PHG 2, KSA

²³ Cf. SE 3, KSA 1.361; VP, KGW II 4.215; Nachlass 1872/73, 19[5], KSA 7.418; 23[35], KSA 7.555.

²⁴ Cf. VP, KGW II 4.212-13.

1.810).²⁵ The link between them, on the one hand, and their time and culture, on the other, is defined by Nietzsche on the basis of the idea of life, of the vital core on which both rest. The prosperity or vitality expressed in their philosophical activity is the same as that of the historical moment in which they are situated and it is such a historical prosperity or vitality that, through their activity, they aim to defend. The threats, identified by Nietzsche, to the prosperity of ancient Greece are “the monstrous dangers and temptations of secularisation” (*ungeheure Gefahren und Verführungen der Verweltlichung*; PHG 1, KSA 1.808).²⁶ These frightening and monstrous dangers, which Nietzsche identifies with secularisation, are associated with the progressive reduction in the religious dimension, in the Greek and pagan sense of the term, of the grandiosity characterising the sixth and fifth centuries BC in Greece.²⁷ It would not be risky to say that the secularisation that Nietzsche diagnoses here is related to the growing historical influence of Socratic rationalism and optimism as identified in *The Birth of Tragedy*.²⁸ The closeness of the diagnosis in

²⁵ Cf. VP, KGW II 4.212n1.

²⁶ Cf. Nachlass 1872/73, 19[29], KSA 7.425. Nietzsche also speaks of the monstrous character of the dangers threatening modern culture and of the need to conduct a monstrous battle against these dangers: cf. SE 3, KSA 1.351; WB 6, KSA 1.464; BA I, KSA 1.668; BA IV, KSA 1.714. He conceives of the Pre-Platonics as reformers (Nachlass 1875, 6[18], KSA 8.105), as thinkers who manifest the strength of a culture with the capacity to correct itself (Nachlass 1875, 6[13], KSA 8.102). On the importance of the Greeks’ victory over the Persians and of the resulting Athenian domination over the remaining Greek cities for what Nietzsche refers to as the decline of ancient Greek culture, cf. Nachlass 1875, 6[27], KSA 8.108-9; 6[30], KSA 8.110; 6[45], KSA 8.114; 6[49], KSA 8.118. He uses the image of the Persian wars to characterise his own historical times: cf. Nachlass 1870/71, 5[23], KSA 7.97; 1870/72, 8[23], KSA 7.230; 1871, 13[2], KSA 7.372. According to Cancik (2000) 39, Nietzsche’s construction of a tragic age in ancient Greek history is anti-classical and anti-Attic. In much the same spirit, Oehler (1904) 50 highlights that the Nietzschean early Greek thinkers are cultural reformers with a panhellenic ethos.

²⁷ For an account of the birth of philosophy as a response to a social crisis resulting from the dissolution of the aggregating force of myth, cf. Müller (2005) 117-35.

²⁸ For Nietzsche, Socratism is older than Socrates himself: cf. ST, KSA 1.545. On the connection between secularisation and what Nietzsche, in *The Birth of Tragedy*, calls “the Socratism of science,” cf. GT 23, KSA 1.148. Cf. Nachlass 1872/73, 23[35], KSA 7.554-5, where Nietzsche contrasts the pessimism (or the artistic optimism) of the early Greek thinkers with Socrates’ “no longer artistic [optimism].” Meyer (2014b) 208-9 maintains that *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* rests, just like *The Birth of Tragedy*, on the opposition between pessimism and optimism. Concerning the pessimism of the first philosophers, cf. also VP, KGW II 4.321, 327, 328; Nachlass 1869/70, 3[84], KSA 7.82; 1872/73, 23[35], 555; Lesser (1987) 30.

the text regarding the beginnings of philosophy in Greece to what is found in the book on tragedy is strongly suggested when Nietzsche recounts that a philosopher “arrives like a noble warrior for the same purpose for which, in those centuries, tragedy was born” (PHG 1, KSA 1.808-9; cf. PHG 2, KSA 1.812).

The similarities between what I have just described and *The Birth of Tragedy* are evident. They go further than the referring, in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, to the purpose for which tragedy was born. In fact, they have also to do with fundamental questions like prosperity, the justification of existence and the primacy of life. Nevertheless, the similarity that most needs to be highlighted here is that which Nietzsche says exists between the purpose of philosophy in ancient Greece and the purpose of Attic tragedy, since it is here that the image of the earliest philosophers as grandiose figures tackling monstrous phenomena to save the prosperity of Greek community life from the destructive powers threatening to destroy it begins to be clearly depicted. As indicated above, tragedy, as an artistic genre, was created to confront, via its symbolic representation of the experience of a hero, the non-symbolic monstrous and non-symbolic pessimism and, thus, make it possible for human beings to continue to live. Through this converging between the text on the origins of philosophy and the book on tragedy, Nietzsche already begins to point to the heroic and tragic character of the Pre-Platonic philosophers in their clash with the terrible and monstrous dangers that could deflect the course of Greek history from the path that was dominant in it until then. In other words, the personality of the Pre-Platonics, which he proposes to consider, has to do, first of all, with their attitude towards the monstrous in Greek culture and history – an attitude distinctly characterised, through the parallel with *The Birth of Tragedy*, by its heroic and tragic nature.²⁹ But, in addition, their personality is also related to their attitude towards the monstrous in nature. Next, we will therefore consider this second dimension of their personality, more precisely, Nietzsche’s thesis that their philosophical doctrines arise as a conceptual response to the monstrous in nature.

²⁹ In this respect, the parallel between, on the one hand, the first philosophers and, on the other, Schopenhauer and Wagner is also clear: cf. SE 3, KSA 1.362; SE 4, KSA 1.373; WB 2, KSA 1.435-9; WB 3, KSA 1.439, 441, 442, 443, 445. But Nietzsche refers to the figure of the philosopher as such in tragic and heroic terms as well: cf. BA IV, KSA 1.713, where he claims that the philosopher’s intention is to bring “not merely amazement but terror;” also BA II, KSA 1.673-4.

5. The birth of philosophy and the monstrous in nature

One of Nietzsche's objectives, in making his analysis relate to the personality of each one of the earliest philosophers, is to demonstrate what he calls "the polyphony of Greek nature" (*die Polyphonie der griechischen Natur*; PHG Einleitung, KSA 1.802) as manifested in the history of philosophy from Thales to Socrates.³⁰ In this sense, he understands the personality of each one of these philosophers to also be the singularity or incomparability of their attitude towards the monstrous and of the philosophical doctrines deriving from this attitude. According to him, the Greeks invented "the typical representatives of philosophers" (*die typischen Philosophenköpfe*; PHG 1, KSA 1.807). That is, it was in ancient Greece that there was the emergence of those philosophers who, not comparable with each other in their individual attitudes towards the monstrous, gave expression to the character traits from whose mixing all the following philosophers took shape, with the spotlight on the first of those who were to come: Plato (PHG 2, KSA 1.809-10).³¹ As Nietzsche expressly mentions, the earliest philosophers, from Thales to Socrates, form "the pure types" (*die reinen Typen*; PHG 2, KSA 1.810)³², in comparison with whom the eccentricity of later philosophers like the Cynics is no more than a "caricature" (*Caricatur*; PHG 2, KSA 1.810).

However, if the first philosophers are characterised by their singularity as regards their specific attitude towards the monstrous dangers threatening the historical period in which they live, it is possible to define them en bloc based on the fundamental core of meaning of their attitude. Nietzsche explicitly indicates that he is talking "of the Pre-Platonic philosophers as a homogeneous community" (PHG 2, KSA 1.809).³³ One of the characteristics distinguishing them from later philosophers is, precisely, the fact that their attitude reveals a belonging to or immanence in the historical period and culture in which they lived. In Nietzschean terms, their philosophical activity goes in the direction of "a healing and cleansing"

³⁰ Müller (2005) 117-22 explains Nietzsche's concept of polyphony in this passage based on the diversity of the Greek colonial experience.

³¹ As Nietzsche maintains, each one of these philosophers lives in their own solar system: cf. CV 1, KSA 1.758; PHG 8, KSA 1.834. For the importance in this regard of Nietzsche's *The Successions of the Pre-Platonic Philosophers*, cf. Laks (2010) 252-3.

³² Cf. VP, KGW II 4.212, 214; also VP, KGW II 4.265, where Nietzsche restricts "the purest types" (*die reinsten Typen*) to just three philosophers: Pythagoras, Heraclitus and Socrates.

³³ One of the main objectives of the Nietzschean approach to early Greek philosophy is to grasp the very essence of the philosopher as such: cf. Nachlass 1872/73, 19[89], KSA 7.448; 1873, 26[9], KSA 7.573-4. Concerning the designation "the Pre-Platonic philosophers," in addition to the passages considered in the main text of this essay, cf. VP, KGW II 4.214, 360-1.

(*eine Heilung und Reinigung*; PHG 2, KSA 1.810) of Hellenic culture. The Greek philosophers after Plato are like founders of sects, which are no more than institutions opposing Hellenic culture and the unity of its style. Their aim is the salvation of individuals or groups of friends and young people who are close to them (PHG 2, KSA 1.810). As Nietzsche maintains, the philosopher, from Plato onwards, “is in exile and conspires against their homeland” (PHG 2, KSA 1.810).³⁴

Given that the Pre-Platonic philosophers, taken together, express the prosperity of the historical moment in which they lived and uphold the continuation of this, their belonging to Hellenic culture is shown in two ways: on the one hand, they are a reflection of this culture and, on the other, they promote it through their philosophical activity. Based on what I have been indicating, it appears clear that the double face of these philosophers’ immanence in Greek culture rests on the idea of tragedy understood as a heroic struggle against the monstrous: on the one hand, their personality reflects the tragic character of the historical period in which they lived, which is that of the emergence of the tragic genre; on the other, their attitude promotes the survival of this historical era by way of a heroic confrontation with the monstrous dangers that could destroy it.

Nevertheless, the way they reflect and, at the same time, consolidate the tragic character of Hellenic culture between the sixth and fifth centuries BC is not limited to their heroic confrontation with the monstrous in history. Their tragic character, which is that of their culture and historical period, is also that of their attitude towards the natural world.³⁵ In the framework of the presentation of Thales of Miletus’ teachings, according to which water is the origin of everything, Nietzsche indicates that this philosopher’s fundamental operation is that of a “monstrous

³⁴ Cf. *Einführung in das Studium der platonischen Dialogen*, KGW II 4.9, 155; Nachlass 1872/73, 23[16], KSA 7.545.

³⁵ Just as for Aristotle (*Metaphysics* 986b14, 990a3; *On the Soul* 426a20), for Nietzsche the first Greek thinkers were “natural philosophers” (φυσιολόγοι) – cf. PHG 3, KSA 1.816: “[...] Thales is a creative master who began to see into nature’s depths without any fantastic fables.” Kirkland (2011) 430 gives a very interesting account of Nietzsche’s conception of “nature” (φύσις) in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*: “[...] terror is itself the immediate and undeniable *pathos* of *phusis*,” “[...] this direct confrontation with the abyssal ground of their world [...] qualifies the age of pre-Platonic philosophical thought as ‘tragic’ for Nietzsche.” However, he does not relate this terrifying experience of nature and the resulting tragic character of the age of Pre-Platonic thinking to the phenomenon of the monstrous, its internal complexity and pervasiveness in the Nietzschean text. Although Müller (2005) 101 recognizes that Nietzsche’s concept of nature in early Greek philosophy includes both cosmology on the one hand and a complex of personal and life conditions on the other, he explores mainly the latter.

generalisation" (*ungeheure Verallgemeinerung*; PHG 3, KSA 1.813). Although this is mentioned in the context of the description of Thales' principal thesis, it characterises something found at the centre of the attitude of each one of the Pre-Platonic philosophers (PHG 3, KSA 1.813).³⁶ The generalisation carried out by Thales is monstrous, first of all, because it violates experience, the sphere of what is verifiable by the senses: "it is peculiar how violently such a belief deals with the whole plane of experience" (PHG 3, KSA 1.813).³⁷ Nietzsche refers to this generalisation as something produced by a "proposition of metaphysical belief" (*metaphysischer Glaubenssatz*) arising from a "mystical intuition" (*mystische Intuition*; PHG 3, KSA 1.813).³⁸ In other terms, Thales' central thesis is a concrete manifestation of something more general and fundamental, underlying all Pre-Platonic philosophy: "All is One" (*Alles ist Eins*; PHG 3, KSA 1.813).

When Nietzsche says that the monstrous generalisation involved in the reduction of All to One violates experience, he does not do it in a condemning way, but rather in order to indicate that the generalisation surpasses what can be observed by the senses. For this reason he maintains that it originates from a metaphysical belief that, in turn, derives from a mystical intuition. If the metaphysical belief points to the fact that the generalisation transcends experience by assembling it from a higher level that is not verifiable by any of the senses, the mystical intuition indicates that the generalisation process results from a form of access carried out by a non-sensorial faculty.³⁹ Nietzsche's formula calls attention to the complex relationship among three elements, which act on separate levels. What one has access to through mystical intuition, which appears to not have the possibility of a

³⁶ Cf. VP, KGW II 4.241, where Nietzsche calls Anaximander's hypothesis of the ἀπειρον, rendered as *das Unbestimmte* ("the indeterminate;" VP, KGW II 4.245), "a monstrous leap" (*ein ungeheurer Sprung*).

³⁷ Cf. Nachlass 1872/73, 19[62], KSA 7.439, where Nietzsche speaks of the philosopher's description of nature as "poetry beyond the limits of experience, continuation of the mythical impulse." On the poetic character of concepts, cf. Nachlass 1869/70, 3[94], KSA 7.85; also Porter (2024) 7-11, especially 9, where he points out a parallel between the poetry of concepts in Nietzsche and Kant's theory of schematism.

³⁸ Cf. PHG 9, KSA 1.839; PHG 10, KSA 1.840-1. In GT 16, KSA 1.103, Nietzsche associates the mystical with the Dionysian experience of "the innermost kernel of things."

³⁹ In PHG 3, KSA 1.814, Nietzsche speaks of one of the philosopher's faculties, "phantasy" (*Phantasie*), as "a foreign power" (*eine fremde Macht*). Cf. the concept of "the suprapersonal" (*das Ueberpersönliche*) in WB 4, KSA 1.453. Here Nietzsche links the suprapersonal in Wagner to the experience of "something sacred" (*etwas Heiliges*) and to a "tragic disposition" (*tragische Gesinnung*). For this concept, cf. also WB 4, KSA 1.451; WB 5, KSA 1.457.

direct and faithful linguistic expression, generates a proposition of metaphysical belief equivalent to a formal schema with some degree of possibility of being expressed by language: “All is One.” But this fundamental schema, which is already found on the monstrous generalisation level, is what produces the mediation between the mystical intuition and its declared, even if indirect and unfaithful, linguistic expression in Thales’ thesis and those of the other Pre-Platonic philosophers. There is, however, a decisive aspect that needs to be stressed: in spite of the discontinuity between the mystical intuition and the linguistic level in both the proposition of metaphysical belief and the Pre-Platonic philosophers’ theses, the monstrous generalisation does not represent a subjective action imposed on the natural world. The very expression “mystical intuition” points clearly to the grasp of an objective content, in such a way that the monstrousness of the generalisation aims to refer, albeit with an imperfection inherent to linguistic expressiveness, to an objective plane: that of nature. Therefore, the monstrous character of the generalisation does not only correspond to a violating of experience, but also and in particular to how the early Greek philosophers, through the same action that produces this violation, try via human language to address what is grasped by the mystical intuition, thus revealing its monstrous status and creating something monstrous: the generalisation itself.

The objective character of the monstrous transpires again when Nietzsche, basing himself on *Nicomachean Ethics* 1141b3-8, relates that philosophy is distinct from science because of the “selection and discrimination of the strange, amazing, difficult, divine” (*Auswählen und Ausscheiden des Ungewöhnlichen Erstaunlichen Schwierigen Göttlichen*; PHG 3, KSA 1.816).⁴⁰ He is, once again, talking about the monstrous generalisation and the objective phenomenon of the monstrous which the former tries to address. He describes the objective side of the generalisation using terms expressing its objectivity and monstrousness: the strange, amazing, difficult and divine. What the generalisation attempts to respond to, through an abstraction, selection, highlighting and refinement process, is something that exceeds, surpasses or transcends common experience, thanks to its singularity, rapture, exigency and inhumanity. In as much as the Pre-Platonic philosophers tackle the phenomenon of the monstrous in nature through a power to select and discriminate its exceptionality and grandiosity, the figures of monstrousness characterising this phenomenon also serve to characterising that power: the characterisation of both is reciprocal. Such a reciprocity is clearly described by Nietzsche in the context of the opposition between philosophy and science. According to him, science is defined by a blind and unrestrained impulse towards everything that is

⁴⁰ Cf. VP, KGW II 4.218.

understandable, towards knowing everything at whatever price, whereas philosophy addresses itself to “things most deserving of being known” (*wissenswürdigste Dinge*), to “great and important knowledge” (*große und wichtige Erkenntnisse*; PHG 3, KSA 1.816), to the “essence and kernel of things” (*Wesen und Kern der Dinge*; PHG 3, KSA 1.817). It is philosophy’s concentration on and restriction to grandiose knowledge, involving the restraint of an untamed desire for knowledge, that grant it grandiosity: “‘This is great,’ says [philosophy], and in doing so [philosophy] raises the human being above the blind, untamed desire of their impulse for knowledge” (PHG 3, KSA 1.816). Through fundamental knowledge like that obtained by Thales, human beings “sense the ultimate solution of things and overcome, through this sensing, the imprisonment common to the lower levels of knowledge” (PHG 3, KSA 1.817) of science when compared to philosophy.⁴¹

In this way, it is possible to verify, with evidence, the link that Nietzsche establishes between the idea of personality, implicit in the reference to grandiosity, and the monstrous as a global phenomenon involving an inner split between the objective side of its manifestation in nature and the subjective one corresponding to

⁴¹ Nietzsche claims that a reference to the selecting power of the philosopher is implicit in the etymology of the word σοφός: cf. PHG 3, KSA 1.816; VP, KGW II 4.217-18. In many passages, he maintains that philosophy tames science’s excessive drive for knowledge (Nachlass 1872/73, 19[41], KSA 7.432; 19[45], KSA 7.434; 19[321], KSA 7.517; 23[14], KSA 7.544), which gives philosophy an artistic (Nachlass 1872/73, 19[36], KSA 7.428; 19[38], KSA 7.430; 19[51], KSA 7.436), grandiose (VP, KGW II 4.218; Nachlass 1872/73, 19[83], KSA 7.447) and tragic dimension (Nachlass 1872/73, 19[35], KSA 7.427-8). This does not mean that science does not play an important role in the definition of philosophy (cf. Nachlass 1872/73, 19[72], KSA 7.443). But, regardless of such an importance, the artistic impulse prevails over the scientific one in philosophy’s constitution (CV 1, KSA 1.760; VP, KGW II 4.235; Nachlass 1872/73, 19[105], KSA 7.454; 1875, 6[15], KSA 8.103). In Nietzsche’s view, they are both decisive in this respect (Nachlass 1872/73, 19[72], KSA 7.443; 23[8], KSA 7.540). But, although philosophy is scientific in so far as it works through concepts, it is artistic in terms of purpose (Nachlass 1872/73, 19[62], KSA 7.439). Like the “monstrous task of art” (*Ungeheure Aufgabe der Kunst*; Nachlass 1872/73, 19[36], KSA 7.428), its objective is to present a solution to the enigma of the world (Nachlass 1875, 6[15], KSA 8.103; cf. MA I 261, KSA 2.215). For a problematisation of the Nietzschean definition of early Greek philosophy in its relation to art, science and religion, cf. Otto (1998) 133-40. D’Iorio (1994) 402, 405 indicates that the artistic bias of *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, when compared to other, more scientifically biased versions of the book project on the Pre-Platonic philosophers, was probably assumed by Nietzsche because of its addressee Wagner and provided a better conciliation with the book on Greek tragedy. According to the same scholar (408-9), the topic of the relationship between philosophy, art and science continuously nurtured Nietzsche’s reflections for the book on the Pre-Platonics.

the fundamental schema of the Pre-Platonic philosophers: “All is One.” As we were already beginning to glimpse above, this unity of the monstrous is complex and Nietzsche’s analysis of its inner composition unveils important discontinuities, relating to the passing from a non-linguistic level to that of language.

In one of the richest and most fascinating passages of *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, he examines the linguistic question just hinted at, at the same time as he lays the groundwork for being able to establish a relation between, on the one hand, personality and the monstrous and, on the other, tragedy and the way in which the first philosophers, like the tragic poets, simultaneously mirror and produce the world to which they belong. Just like the tragedians, the Pre-Platonic philosophers are the mediators between the natural world and that of culture. In a musical language immediately recalling *The Birth of Tragedy*, Nietzsche upholds that “The philosopher tries to make the global tone of the world resound within themselves and to place it outside of themselves in the form of concepts” (PHG 3, KSA 1.817).⁴² As he also says, a philosopher considers themselves the “reflection of the world” (*Wiederschein der Welt*; PHG 3, KSA 1.817). A philosopher’s mediation function is, fundamentally, similar to a tragedian’s. Nietzsche depicts the mediation process based on an analysis of what happens in the tragedian’s case, to then apply the results to that of the philosopher. The latter is, thus, understood on the basis of an artistic model, more precisely, as an artist, someone whose activity is endowed with artistic inventiveness. “[T]he dramatic artist,” says Nietzsche, “transmutes themselves into other bodies, speaks from them and, indeed, knows how to project this transmutation towards the outside, in written verses” (PHG 3, KSA 1.817). In a similar way, but with distinct resources, a philosopher transmutes themselves into other bodies than their own, speaks from them and projects their transmutation outwards, but the bodies that materialise it, instead of dramatic characters or written verses, correspond to the concepts resulting from “dialectic thought” (*dialektisches Denken*), from “dialectics and scientific reflection” (*Dialektik und wissenschaftliches Reflektieren*; PHG 3, KSA 1.817).⁴³ Just as a dramatist mediates the relation between the natural world and that of culture by

⁴² For this same idea, cf. VP, KGW II 4.218n8. For a similar one, cf. SE 7, KSA 1.410: “[...] [the philosopher] themselves uses themselves as an image and abbreviation of the whole of the world.” In VP, KGW II 4.217, Nietzsche claims that “Philosophy is [...] the art of presenting an image of the whole of existence in concepts.” According to him, Schopenhauer had very early on a “monstrous vision” (*ungeheure Vision*) which determined his fundamental image of life, and everything he later learned, including Kant’s philosophy, served him only as a means to express this vision (cf. SE 7, KSA 1.410-11).

⁴³ Cf. Nachlass 1871/72, 16[13], KSA 7.397: “The intellect shows itself as a *consequence* of a primarily artistic apparatus.”

writing their verses, so does a philosopher also carry out the mediation between the two worlds through the production of concepts. If, with this, it becomes evident that the mediation culminates in the contribution of both protagonists to the formation of Hellenic culture through the creation of tragedies or philosophical doctrines, it is not yet clear what the starting point of the mediation is – in other terms, what in the natural world is being mediated. Once the artistic model to be applied to the philosopher has been established, Nietzsche describes in greater detail the specificities of the mediation process in the philosopher's case. In doing it, he points out something that works like the very vehicle for mediation by transmutation: "enchantment" (*Verzauberung*; PHG 3, KSA 1.817).⁴⁴ This concept is equivocal, in the sense that it points in multiple directions: first, the direction of that which enchants; second, that of the enchantment itself; third, that of the result of the enchantment. The intrinsic meaning of the term, that of a bewitching or amazement, is immediately linked to the images of monstrousness that Nietzsche, inspired by Aristotle, used to describe the grandiose knowledge obtained by the earliest philosophers. Accordingly, what enchants, the enchantment and its products receive their power and appearance from the strange, amazing, difficult and divine character they possess, that is, from their monstrousness and grandiosity. In a word, the monstrous and the grandiose are present in all the three stages of the mediation, which philosophy shares with tragedy and by whose way both contribute to preserving tragic culture.

In line with this, the monstrous, as a whole, involves mediation and, therefore, discontinuity, in which the arising of language plays a decisive role. Language constitutes one of the moments of the said mediation and corresponds to the main responsible for the latter's inner discontinuity. In philosophy, the moment of language amounts to that of the concept. Concepts are the linguistic tools of philosophy; they derive from dialectic thinking and give it expression. According to Nietzsche, the enchantment exposes a philosopher to the ecstasy triggered by the experience of the monstrous in nature.⁴⁵ This ecstasy or transport, which, ulti-

⁴⁴ According to VP, KGW II 4.215-16, "astonishment" (*Verwunderung*) is the experience from which the three main Pre-Platonic problems arise: becoming, finality and knowledge. In SE 4, KSA 1.375, Nietzsche associates this experience to that of "something ineffable" (*etwas Unausprechbares*); cf. below, section 8 (with n85). For the connection between "the primordial unity" (*das Ur-Eine*), music, tragic drama and verse, cf. GT 5, KSA 1.43-4; GT 8, KSA 1.62; GT 14, KSA 1.95.

⁴⁵ The idea of the mystical, which Nietzsche frequently applies in his characterisation of early Greek philosophy (cf. n38 above), involves going beyond the individual self. This

mately, possesses the power to disintegrate a philosopher's individuality, is, in Nietzschean terms, petrified by dialectic thought and assumes the form of a conceptual presentation of the monstrous (PHG 3, KSA 1.817). Philosophical language, the concept deriving from dialectics and reflection, is the symbolic and artistic resource permitting a philosopher to not succumb to the disintegration triggered by the direct contact with the monstrous in nature.⁴⁶ Just as the tragic genre is an artistic or symbolic medium making it possible for a human being to continue to live, so too is the philosophical genre, in such a way that both are part of one same culture and one same movement to preserve it, which Nietzsche conceives as a tragic culture. In both cases, what is at stake is an artistic or symbolic effort to, on the one hand, prevent the direct and, in this sense, destructive entry of the monstrous in nature into culture and, on the other, avoid that the secularisation of culture leads to the forgetting and abandoning of all and any relation with the monstrous, so essential for maintaining the link between culture and life.⁴⁷

is clear from the connection, in *The Birth of Tragedy*, between the mystical and "self-alienation" (*Selbstentäusserung*): cf. GT 2, KSA 1.31; GT 5, KSA 1.44; also GT 16, KSA 1.103, where the mystical is associated with the Dionysian breaking of the principle of individuation; and Nachlass 1874, 32[36], KSA 7.765 concerning the monstrous character of self-alienation. But such a connection is present in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, when Nietzsche resorts to the image of the philosopher as someone coming out of the Cave of Trophonius (cf. Pausanias, *Description of Greece* 9.39.9). For an illuminating analysis of the significance of this Nietzschean image, cf. Kirkland (2011) 427-34, who points out that people who consulted the oracle "communed with divinity directly," which left them "unconscious both of [themselves] and [their] surroundings" (429).

⁴⁶ Nietzsche points to this function of the concept in VP, KGW II 4.267, when lecturing on Heraclitus' cosmology: "Two monstrous ways of consideration [*Zwei ungeheure Betrachtungsarten*] captivated his gaze: the eternal movement, the negation of all permanence and persistence in the world, and the inner, uniform lawfulness of that movement. These are two monstrous intuitions [*zwei ungeheure Intuitionen*]: the path of natural science was, at the time, indeed very limited and uncertain; they are truths to which nevertheless the *νοῦς* feels compelled, one being as terrifying [*schrecklich*] as the other is uplifting [*erhebend*]." It seems clear that the concept has an Apollonian function: after the Dionysian experience of the monstrous in nature, it allows the philosopher to continue living – cf. GT 3, KSA 1.35-6; GT 25, KSA 1.155. Even if implicitly, the opposition and conciliation between the Dionysian and the Apollonian also play a decisive role in the text on the early Greek philosophers.

⁴⁷ For Nietzsche, Sophocles and even Aeschylus already showed signs of the decadence of tragic culture: cf. GMD, KSA 1.525; ST, KSA 1.549; Nachlass 1875, 6[42], KSA 8.113. Although I cannot elaborate on this here, it is at least important to note that the fight against the monstrous in history through the symbolic and artistic mediation of the experience of

It is the link between culture and life that philosophical language, the concept, proposes to establish, in the same way as the language of tragedy, the versified word, did it:

And just as for the playwright word and verse are only stammering in a foreign language in order to say in it what they lived and saw, so the expression of every deep philosophical intuition through dialectics and scientific reflection is, on the one hand, the only means of communicating what is seen, but it is an impoverished means, indeed basically a metaphorical, completely unfaithful transposition into a different sphere and language. (PHG 3, KSA 1.817)

The symbolic and artistic character of philosophical language derives from the very transmutation, mediation and discontinuity that the concept carries out in the phenomenon of the monstrous as a whole. The monstrousness of nature, the essence and core of things, is seen and experienced by the philosopher, who expresses their profound intuition through reflection and dialectics, that is, concepts. But, as the passage quoted indicates, the concept, like a dramatist's verse, is no more than a "stammering in a foreign language" (*Stammeln in einer fremden Sprache*) to that which it expresses, which signals the discontinuity introduced by it.⁴⁸ The concept, like the verse, passes from the private or individual level of experience and intuition to the collective level of communicability, that is, it introduces

the monstrous in nature manifests the presence of two antagonistic conceptions of the monstrous, which point to a fundamental equivocality in Nietzsche's understanding of this phenomenon, one that is already apparent in *The Birth of Tragedy* (cf. Lima [2023] 112-36). In the book on tragedy, the monstrous also takes on the negative or defective meaning of absence, on a cultural level, of any relation to the monstrous understood as the ground and kernel of things (cf. GT 13, KSA 1.90, where Nietzsche speaks of the advent of Socratism as "a true monstrosity by defect" [*eine wahre Monstrosität per defectum*] or "a monstrous defect" [*ein monstroser defectus*]; for the connection between Socratism in *The Birth of Tragedy* and the monstrous dangers of secularisation in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, cf. section 4 above). The same fundamental equivocality of the concept of the monstrous is present in the parallel, pointed out above (cf. n29), between the first philosophers and the Nietzschean father figures, Schopenhauer and Wagner (cf. also n89). Furthermore, it also occurs in Nietzsche's characterisation of the task of the philosopher (cf. n86) and the historian (cf. n88), as well as in his description of his own task as a historian of Greek culture and a tragic philosopher (cf. section 9). In all these places in Nietzsche's work, the monstrous in a defective sense, as the absence on the historical plane of a relation to the monstrous in nature, is fought against by an endeavour to make a symbolic, artistic relation to the monstrous present and effective in human culture (ancient or modern).

⁴⁸ Cf. ST, KSA 1.539; Nachlass 1869, 1[106], KSA 7.41; 1871, 9[28], KSA 7.281.

language as a possibility and means of communication among human beings within the sphere of culture. It is, according to Nietzsche, “the only means” (*das einzige Mittel*) that a philosopher has to communicate the specificity of their experience and vision of the core of things, but it is “an impoverished means” (*ein kümmerliches Mittel*), “a metaphorical, completely unfaithful transposition” (*eine metaphorische, ganz und gar ungetreue Übertragung*) to this vision and experience.⁴⁹ Accordingly, the discontinuity carried out by the concept does not only bring an interruption in the direct experience of the monstrous in nature, but also consists in a less powerful means compared to what it is trying to present and, in addition, a means whose weakness is related to the incapacity to present it properly. Nevertheless, if a philosopher is to be understood on the basis of their personality, the impoverished character of the concept, as an unfaithful metaphor or transposition, has to be an indicator of their grandiosity, namely that of the tragic hero facing the monstrous in nature with their impoverished means and even running the risk of being annihilated. The stammering language of the fragments by the Pre-Platonic philosophers manifests itself similarly to that of the Aeschylean tragic hero.⁵⁰

However, Nietzsche does not simply talk about the transposition from a non-linguistic level to that of language, but rather about a foreign language and a “transposition into a different sphere and language” (*Übertragung in eine verschiedene Sphäre und Sprache*). This difference and foreignness are relative to what philosophical language aims to express, which means two things: first, that the transposition occurs from a linguistic level to another and, secondly, that the passing from a non-linguistic level to a linguistic one is not cancelled – it is, rather, the very process of mediation through language that gets multiplied. The phenomenon of the monstrous as a whole, in which the philosopher’s tragic grandiosity is involved, is depicted by Nietzsche with an enormous complexity, one that in fact assumes a monstrous character. The understanding of the role of philosophical language in the complex picture sketched by Nietzsche involves situating the concept in the

⁴⁹ Cf. Nachlass 1872/73, KSA 7.473, where Nietzsche refers that the philosopher’s activity is carried out by means of metaphors. For the importance of metaphor in the context of Greek tragedy, cf. GT 8, KSA 1.60. In Nachlass 1869/70, 3[20], KSA 7.66, Nietzsche defines the symbol as “the transposition of a thing into a totally different sphere” (*die Übertragung eines Dinges in eine ganz verschiedene Sphaere*). The concept of symbol, defined in this way, plays a decisive role in *The Birth of Tragedy*: cf. GT 2, KSA 1.33-4; GT 6, KSA 1.51; GT 10, KSA 1.73; GT 16, KSA 1.108. On transposition, metaphor and the like in Nietzsche, cf. Otto (1994) 167-90; Orsucci (1994) 193-207; Otto (1998) 119-52.

⁵⁰ Cf. Nachlass 1869, 1[107], KSA 7.42; also VP, KGW II 4.321; and PHG 4, KSA 1.821.

internal multiplicity of the monstrous. Now, in so far as regards language, the concept belongs to the results of the enchantment produced by the monstrous in nature, and its creation, the transposition of intuition to an impoverished means of expression, consists in a multiplication and complexifying of the linguistic level involved in the monstrous taken as a whole. This, primarily, because the concept has a double participation in the discontinuity characterising the global phenomenon of the monstrous. On the one hand, it institutes the passing from the non-linguistic/non-conceptual plane to the linguistic/conceptual one, that is, the passing from intuition to the fundamental linguistic schema “All is One.” On the other hand, it carries out an intralinguistic splitting or discontinuity, namely via the transition from the “All is One” to, for example, the communicable formula that the unity of being is in water. As Nietzsche says immediately after the excerpt transcribed above: “This is how Thales saw the unity of beings – and as he wanted to communicate, he spoke of water!” (PHG 3, KSA 1.817) But, as was indicated initially, what is valid for Thales is also valid for the other Pre-Platonic philosophers.

What we have to consider next is how the particular doctrines of some of the first philosophers (that is, of those that Nietzsche comes to analyse in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*) emerge as conceptual responses to the monstrous in nature – responses to which Nietzsche gives an artistic and tragic dimension.

6. The Pre-Platonics as artists and heroes

After this consideration of what is common to the Pre-Platonic philosophers, Nietzsche continues by applying the same constellation of conceptual figures (the monstrous, personal, tragic, heroic, frightening, artistic, metaphorical etc.) to the specific teachings of each one of them, up to the moment in which the text gets interrupted without him arriving at accomplishing the project of examining all the Pre-Platonics.⁵¹ Although Nietzsche does not limit himself in this context to using the conceptual figure of the monstrous, the fact that the other figures he employs orbit around that of the monstrous, in the way I have demonstrated so far, means that this figure is at the centre of his understanding of the status or condition of each one of the doctrines of the first philosophers.

⁵¹ Of the eight philosophers announced in PHG 1, KSA 1.807, he only considers Thales, Anaximander, Heraclitus, Parmenides and Anaxagoras, leaving Empedocles, Democritus and Socrates aside. For a more complete treatment, also including Anaximenes, Pythagoras and the Pythagoreans, Xenophanes, Zeno and Leucippus, cf. the lectures on *The Pre-Platonic Philosophers*.

Anaximander is presented as a philosopher who, in his theatrical attitude towards the world, displayed “a truly tragic pride” (*wahrhaft tragischer Stolz*; PHG 4, KSA 1.820), “as if this existence was a tragedy,” in which he played the role of “hero” (*Held*; PHG 4, KSA 1.821).⁵² Heraclitus is described as the owner of an “amazing strength” (*eine erstaunliche Kraft*; PHG 5, KSA 1.824-5) for managing to transform the “frightening and stunning representation” (*furchtbare und betäubende Vorstellung*; PHG 5, KSA 1.824) of becoming “into its opposite, into the sublime and into a happy amazement” (*in das Entgegengesetzte, in das Erhabne und das beglückte Erstaunen*; PHG 5, KSA 1.825).⁵³ The principle of war, which accounts for the struggle among the qualities of the world of phenomena and for the provisional domination of some over the others, highlights cosmic justice, a doctrine resulting from the transposition of the conflicts underlying the Greek mentality to the very general level of the foundations of a cosmody (PHG 5, KSA 1.825) and revealing Heraclitus’ profound allegiance to his era.⁵⁴ Becoming and the fading away apparent in the world of phenomena, the constructing and destroying that get manifested in the alternating domination of some physical qualities over the others, are compared by Heraclitus, “the aesthetic human being” (*der ästhetische Mensch*; PHG 7, KSA 1.831), to the “game of the artist and the child” (*Spiel des Künstlers und des Kindes*; PHG 7, KSA 1.830).⁵⁵ If the conflicts between the elements in nature already suggest a strong parallel with those represented on the tragic stage, Nietzsche emphasises this parallel by referring to Heraclitus’ teachings as a raising of the curtain in a “theatrical show” (*Schauspiel*; PHG 8, KSA 1.835).⁵⁶ As regards Parmenides’ doctrines, Nietzsche points to the fact that the words “being” (*Sein*) and “non-being”

⁵² Cf. Nachlass 1869/70, 3[84], KSA 7.82; 1872/73, 19[18], KSA 7.421; 19[89], KSA 7.449; Gast 11 (quoted by Paolo D’Iorio and Francesco Fronterotta in Nietzsche [1994] 296n2). At the beginning of his lecture dedicated to Anaximander, Nietzsche adds a reference to a passage from Diogenes Laertius’ *Lives of Eminent Philosophers* (8.70) where the latter points to the theatrical posture of the Milesian philosopher (cf. Nietzsche [1994] 115; this addition is absent from the edition of the lectures in KGW II 4).

⁵³ Cf. n46 above.

⁵⁴ In *Homer’s Contest* (CV 5, KSA 1.783-92), Nietzsche offers a general view of ancient Greek culture based on the idea of conflict. On the importance of this idea for Nietzsche’s work as a whole, cf. Siemens and Pearson (2019); Pearson (2022).

⁵⁵ Cf. VP, KGW II 4.278, where Nietzsche characterises the image of the playing child as a sublime simile. For this image in *The Birth of Tragedy*, cf. GT 24, KSA 1.153.

⁵⁶ In VP, KGW II 4.278, Nietzsche refers to Heraclitus’ cosmology as resulting from his artistic consideration of the world. Cf. Nachlass 1869/70, 3[84], KSA 7.83; 1872/73, 19[18], KSA 7.421; 19[89], KSA 7.449; 19[134], KSA 7.462; 23[35], KSA 7.555.

(*Nichtsein*) correspond merely to “symbols for the relations of things among themselves and to us” (*Symbole für die Relationen der Dinge unter einander und zu uns*) which “nowhere touch on the absolute truth” and which, as the specific words that they are, only designate the most general relations among all things (PHG 11, KSA 1.846). As Nietzsche upholds, being and non-being, not only in Parmenides but as such, correspond to anthropomorphisms that, through metaphors, get transferred to things, in a process culminating in forgetting the anthropomorphic character of these terms and the metaphorical nature of their transfer to things (PHG 11, KSA 1.847).⁵⁷ Anaxagoras’ νοῦς, which Nietzsche translates as *Geist* (“spirit”), is, for the author of *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, “an artist” (*ein Künstler*), whose job of putting cosmic becoming in order corresponds, therefore, to an “artistic phenomenon” (*ein künstlerisches Phänomen*; PHG 19, KSA 1.869). It is, according to Nietzsche, a “monstrous artistic work” (*ungeheures Künstlerwerk*), which he compares to Phidias’ Parthenon (PHG 19, KSA 1.869).⁵⁸ Anaxagoras’ teachings thus reflect Greek art, in such a way that he too is a philosopher deeply immersed in his time and culture.⁵⁹

⁵⁷ According to the Nietzschean classification of the forms of anthropomorphism, there are ethical and logical ones, and Parmenides falls under the latter rubric: cf. Nachlass 1872/73, 19[116], KSA 7.457. But, as the posthumous fragment just cited already indicates, all Pre-Platonic philosophers have an anthropomorphic view of reality: cf. Nachlass 1872/73, 19[125], KSA 7.459; 19[134], KSA 7.462; 19[237], KSA 7.494; 19[248], KSA 7.497; 23[3], KSA 7.539; 23[7], KSA 7.540; 23[10], KSA 7.542; 23[45], KSA 7.558. This also applies to every human being as such: cf. Nachlass 1872/73, 19[236], KSA 7.495. On this generalised application, its connection with the question of metaphor and the artistic nature of anthropomorphism, cf. section 8 below.

⁵⁸ Cf. Nachlass 1872/73, 23[35], KSA 7.555.

⁵⁹ As indicated at the outset of this section, *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* ends up leaving Empedocles, Democritus and Socrates aside. Nevertheless, in the lectures on *The Pre-Platonic Philosophers* and the posthumous notes written around 1872/73, Nietzsche offers a picture of them as tragic and artistic thinkers: cf. VP, KGW II 4.321, 327, 328 (Empedocles); VP, KGW II 4.339-40; Nachlass 1872/73, 23[35], KSA 7.555 (Democritus); VP, KGW II 4.353-4, 360 (Socrates). In the cases of Democritus and Socrates, which may seem less evident in this respect, their artistic dimension rests on the fact that they propose hypotheses about the world – and tragic ones for that matter: the Democritean hypothesis of materialism (VP, KGW II 4.334, 340; cf. VP, KGW II 4.327), involving what Nietzsche calls a “pessimism of chance” (*Pessimismus des Zufalls*; Nachlass 1872/73, 23[35], KSA 7.555), as well as the Socratic, moral one concerning the possibility of a victory over the instincts (VP, KGW II 4.360; cf. VP, KGW II 4.355, where Nietzsche maintains that a purely human ethics is something Socrates is searching for), which resulted in his glorification through the grandiosity of his death (VP, KGW II 4.360). As Nietzsche claims, a hypothesis about

For space reasons, this overview of the application of the above-mentioned conceptual figures to the teachings of the Pre-Platonic philosophers had to be brief and take the form of a mere listing (and an incomplete one for that matter). An exact indication of how such figures apply to each one of the Pre-Platonics and, in this particular context, are linked to each other in accordance with a conceptual organisation centred around the monstrous is not the purpose of the present essay and would require a more extensive treatment than is acceptable here. With the listing done now, the intention is merely to call attention to the fact that the figures in question are present throughout Nietzsche's entire text and, in spite of the contrasts outlined therein among the different philosophical doctrines, contributed to it evolving in a continuous line traced by these figures and being organised based on a structure underpinned by them.⁶⁰

Meyer upholds a different thesis, namely that Nietzsche's text presents a fundamental split between Heraclitus' philosophy and that of Parmenides, in such a way that it is possible to see a parallel between this split and the opposition, depicted

the world is a consequence of the artistic work of phantasy: cf. the marginal note in the manuscript of the lectures on *The Pre-Platonic Philosophers* quoted in full by D'Iorio and Fronterotta in Nietzsche (1994) 111 (this important passage is truncated in the edition of the lectures in VP, KGW II 4.234); also PHG 3, KSA 1.813-14.

⁶⁰ The figures of the monstrous, personal, tragic etc. are found throughout Nietzsche's text, as the language and rhetoric associated with them can testify: cf. PHG 4, KSA 1.819; PHG 10, KSA 1.842; PHG 15, KSA 1.860; PHG 16, KSA 1.862; PHG 17, KSA 1.865; PHG 19, KSA 1.869 (*ungeheuer*: "monstrous"); PHG 4, KSA 1.818; PHG 17, KSA 1.866 (*erhaben*: "sublime"); PHG 5, KSA 1.824; PHG 10, KSA 1.839; PHG 11, KSA 1.845; PHG 18, KSA 1.867; PHG 19, KSA 1.870 (*furchtbar*: "frightening"); PHG 8, KSA 1.834 (*übermenschlich*: "superhuman"); PHG 19, KSA 1.870 (*mächtig*: "powerful"); PHG 4, KSA 1.821 (*riesenhaft*: "gigantic"); PHG 18, KSA 1.836 (*Schauder*: "shudder"); PHG 12, KSA 1.850 (*Schrecken*: "terror"); PHG 19, KSA 1.870 (*würdevoll*: "venerable"). On how *ungeheuer* refers to the meaning of the other terms now listed, cf. section 1 above. But Nietzsche applies these figures to the first philosophers also in contexts other than that of the manuscript of *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. In particular, he uses the figure of the monstrous to refer to different aspects related to the first philosophers: their historical development (Nachlass 1872/73, 19[36], KSA 7.428-9; 1875, 6[48], KSA 8.115; Nietzsche's letter to Carl von Gersdorff, April 5, 1873, no. 301, KGB II 3.139: "The path from Thales to Socrates is something monstrous;" cf. Nachlass 1872/73, 19[136], KSA 7.463; and, on Greek culture in general, BA III, KSA 1.703), character (CV 5, KSA 1.788; cf. CV 1, KSA 1.758: "[the first philosophers] treated themselves with a superhuman appreciation, even with almost religious reverence;" VP, KGW II 4.263; and, in addition, FW 351, KSA 3.588) and doctrines (VP, KGW II 4.241, 265-6, 267, 353-4; Nachlass 1872/73, 23[34], KSA 7.554).

in *The Birth of Tragedy*, between poetry and Socrates. According to Meyer, Heraclitus is the most significant figure in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, because, through his anti-metaphysical philosophy and in contrast with Parmenides' metaphysical thinking, he represents the philosophical and anti-metaphysical worldview in Nietzsche's text, which involves a rejection of metaphysics and of Schopenhauer's pessimism prominent in *The Birth of Tragedy*.⁶¹ However, Nietzsche asserts that the opposition causing a split in the development framework of Greek philosophy before Plato is that taking place between Parmenides' thinking and that of Anaximander:

Parmenides, probably only in his old age, once had a moment of the purest abstraction, unclouded by any reality and completely bloodless. This moment – more un-Greek than any other in the two centuries of the tragic age – whose product is the doctrine of being became a boundary stone for his own life, separating it into two periods: but simultaneously the same moment divides Pre-Socratic thought into two halves, the first of which is the Anaximandean, the second of which can be called, precisely, the Parmenidean. The first, older period in Parmenides' own philosophising still bears the face of Anaximander; it produced a completed philosophical-physical system in response to Anaximander's questions. When later that icy shudder of abstraction [*Abstraktions-Schauer*] seized him and he put forward the simplest sentence about being and non-being, his own system was among the many older teachings that he had thrown to destruction. (PHG 9, KSA 1.836)

But in fact this split in Pre-Platonic philosophy does not introduce any break with the unbroken line underlying Nietzsche's text. If, on the one hand, from the point of view of the content of the doctrines propounded by each Pre-Platonic philosopher, we could talk of a transition from Anaximander's physicalist thinking to Parmenides' abstractions, on the other, from the perspective of Nietzsche's understanding of the earliest philosophers' attitude and of the fundamental operations involved in the formation of their teachings, the unity of *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* remains solid. Contrary to what Meyer claims, this is a moment in the text on the origins of Greek philosophy where the parallels with *The Birth of Tragedy* are not very strong, given that, in contrast with what occurs with tragedy by way of Socratic thinking, the transformation triggered by Parmenides' philosophy does not entail any kind of decline in terms of the artistic character of early

⁶¹ Meyer (2014b) 208-9. Cf. also Kirkland (2011) 433: "There is [...] no metaphysical substrate behind what appears [...]."

Greek thinking.⁶² In addition, the parallels between the two Nietzschean texts are weak in the point under discussion also because, in Nietzsche's interpretation of both Heraclitus' and Parmenides' attitudes and in terms of the operations that he asserts are involved in the formation of their teachings, there is no contrast between an anti-metaphysical philosophy and a metaphysical one. Moreover, the operations underlying the formation of Heraclitus' teachings have a metaphysical character, to the extent that they transcend the limits of sensible experience.⁶³ Indeed metaphysics, conceived in this way, characterises the whole of Nietzsche's text on Greek philosophy, which does not reflect, as Meyer signals, a worldview that is anti-metaphysical and hostile to Schopenhauer's thinking.⁶⁴

7. The fictional nature of personality in *Homer and Classical Philology*

There is, therefore, an unbroken line that without interruption runs through Nietzsche's text on the Pre-Platonic philosophers, in spite of the contrasts existing among their various teachings. Regardless of the difference between Thales' thesis that water is the principle of all things and Anaximander's that everything originates from the indeterminate, and between the latter doctrine and those of the other Pre-Platonics, there are, according to Nietzsche, common elements that are always underlying their attitude towards reality and their discoveries. Such ele-

⁶² In the passage quoted, Nietzsche states that, when creating his doctrine of being, Parmenides was overcome by the tragic emotion of shudder. It is true that Nietzsche maintains that the Parmenidean abstractions are un-Greek, but this obviously does not mean that they do not have an artistic nature. In this respect, not even Socrates represents an exception, for, as we have seen, his ethical thinking too has an artistic dimension.

⁶³ Cf. PHG 3, KSA 1.813; PHG 5, KSA 1.824, 826; PHG 6, KSA 1.827; also section 5 above.

⁶⁴ Cf. PHG 1, KSA 1.808, where Schopenhauer is called a "giant" (*Riese*); PHG 5, KSA 1.823-4, 826; Nachlass 1872/73, 19[4], KSA 7.418; 19[85], KSA 7.448 (here Nietzsche shows his intention to dedicate an essay, or its "Preface," on the earliest philosophers to Schopenhauer); also Colli (1988) 918. For parallels between the Nietzschean depiction of the first philosophers and his understanding of the figure of Schopenhauer, cf. n29 above; and, in addition, Tejera (1987) 38-40, 46; D'Iorio (1994) 394-9, 404, who points out what he calls "Schopenhauerian masks" in Nietzsche's portrayal of the early Greek thinkers. On the pessimism of the Pre-Platonic thinkers, cf. n28 above. Although Nietzsche, in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* and other writings on the Pre-Platonics, intends to go beyond Schopenhauer, his reflections are carried out within the framework of a Schopenhauerian problematic, as demonstrated, for example, by the Nietzschean consideration of whether such philosophers are pessimists or have overcome pessimism.

ments rest on the interrelations among the categories of monstrousness, personality, tragic heroicity and suchlike, whose determination has been highlighted up to here.

For a Greek philosophy historian, either a contemporary of Nietzsche or now, the Nietzschean view of the earliest philosophers would seem strange. The bizarreness of his perspective would be due to the fact that it presents these philosophers' teachings not based, primarily, on their content, but rather on the existential attitude and the intellectual operations that make them possible. This means, on the one hand, that he, as we saw earlier (sections 2 and 4), does not give priority either to the specificity of the first philosophers' theses, or to their sequence in time, or even to the similarities or differences among them – giving it, rather, to the personal characteristics common to all such philosophers. And, on the other hand, it means that, instead of elaborating on the declared content of their theses, he tries to pinpoint the metaphysical operations, common to all the Pre-Platonics, which precede such theses. Indeed, Nietzsche presents a philosophical theory about the Pre-Platonics' very way of philosophising: a meta-philosophy of early Greek philosophy, as it were. But what a philosophy historian, in particular one of Greek philosophy, might find strange is also the tenor of the categories he uses in his description of the origins of philosophy: the monstrous, personal, tragic, heroic and the like.

Understanding more deeply the nature of these categories as such is an essential part of answering the main question of the present essay: what is tragic about the philosophers in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*? As we shall see, the attempt to understand their nature will reveal that the Nietzschean text on the first philosophers is closely linked to two other texts of his: *Homer and Classical Philology* and *On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense*.

At certain moments, Nietzsche seems to have doubts about the objective validity of his depiction of the Pre-Platonics' character and the basis of their doctrines. In a posthumous fragment from Summer 1878 he reflects on the possibility of the convergence, carried out by him, between the earliest philosophers and Greek art, in particular tragedy, being merely a projection of his own habits and needs:

When I listened to the overall sound of the older Greek philosophers, I thought I heard tones that I was used to hearing in Greek art, and especially in tragedy. To what extent this was due to the Greeks, or to what extent it was simply due to my ears, the ears of a human being with a great need of art – that I cannot say with certainty even now. (Nachlass 1878, 30[52], KSA 8.530)

Here Nietzsche reconsiders his views on the Pre-Platonic philosophers at a distance of a few years. But a more sinister reflection, namely about his extreme solitude as a philosopher and the expressing of his thinking not being anything but a conversation with himself, arises in a fragment written between Summer 1872 and the beginning of 1873, and therefore at the time of his notes leading to *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*:

I call myself the last philosopher, for I am the last human being.⁶⁵ No one speaks to me but myself, and my voice comes to me like that of someone dying. With you, beloved voice, with you, the last breath of memory of all human happiness, let me spend just one more hour; through you I will deceive myself from loneliness and lie myself into multiplicity and love, for my heart is reluctant to believe that love is dead; it cannot bear the shudder of the loneliest loneliness and forces me to speak as if I were two.⁶⁶
(Nachlass 1872/73, 19[131], KSA 7.460-1)

However, Nietzsche had already started to reflect critically on concepts used in modern times, especially by classical philology. In his inaugural lecture on *Homer and Classical Philology*, and also in his notes preparing the definitive draft of the lecture, he makes a critical appraisal, in the framework of his research on Homer, of the concept of personality, which is at the centre of his interpretation of the earliest philosophers and which, as we have seen, the manuscript on the origins of philosophy depicts as being centred on the idea of the monstrous. Therefore, although there is no genetic link between the inaugural lecture and the manuscript on Pre-Platonic philosophy, there is nevertheless a strong thematic connection between both writings, which justifies the analytical developments that now follow.

In a context where philology lacks a conceptualisation giving it unity and is characterised, “in the style of Proteus” (*proteusartig*), by an extrinsic confluence of “very different scientific impulses” (Vorarbeiten zu HKPH, BAW 5.272), his lecture tries to highlight the task, that he and the other philologists should take on, of overcoming “the lack of a conceptual unity” (HKPH, KGW II 1.249) in the discipline under whose title their activity is comprised. He proposes that, within the field of philology, the “contraposition” (*Gegenüberstellung*) and “contradiction”

⁶⁵ Regarding the Nietzschean idea of “the last philosopher,” a designation that he even considered using as the title of his essay on the first philosophers (Nietzsche’s letter to Erwin Rohde, November 20 and 21, 1872, no. 276, KGB II 3.95), cf. Nachlass 1872/73, 19[36], KSA 1.428; 19[318], KSA 1.516; 19[320], KSA 1.517.

⁶⁶ Cf. SE 3, KSA 1.354-5, where Nietzsche upholds that Schopenhauer was one of those demigods who could endure and overcome the greatest loneliness and lack of love from his contemporaries.

(*Widerspruch*) between science and art (HKPH, KGW II 1.252) get surpassed, so that a philological practice gets constituted which, by abandoning a rigidity and specialisation that destroy the formative capacity of the classical ideal through its “fearsome and beautiful Gorgon’s head” (*furchtbar-schönes Gorgonenhaupt*; HKPH, KGW II 1.251), make it possible to bridge the “abyss between the ideal antiquity [...] and the real one” (HKPH, KGW II 1.253), between the knowledge deriving from scientific research on the ancients (HKPH, KGW II 1.251-2) and the aesthetic process of appraisal of the present based on the artistic model of antiquity (HKPH, KGW II 1.249-50), whose purpose is the perfecting of the way of living (HKPH, KGW II 1.251). In spite of it being possible to consider it an unreachable and even illogical objective, he maintains that “The whole scientific and artistic movement of this peculiar centaur” that is classical philology, which walks “with a monstrous drive but a Cyclopean slowness,” will lead to the realisation of the essence of this discipline (HKPH, KGW II 1.253).⁶⁷

Nietzsche’s lecture, by tackling the Homeric question or “the question about Homer’s personality” (*die Frage nach der Persönlichkeit Homers*; HKPH, KGW II 1.254), aims precisely to show that the movement towards such a realisation is already underway in the field of classical philology (HKPH, KGW II 1.253-4). In fact, *Homer and Classical Philology* intends to demonstrate that rational and scientific research on the Homeric question ends up leading to an understanding of Homer’s personality rooted in an “aesthetic judgement” (*aesthetisches Urteil*; HKPH, KGW II 1.263). As he writes in the notes for the drafting of the lecture on Homer: “everywhere a historical name needs help from a mythical double” (Vorarbeiten zu HKPH, BAW 5.274). With this, he is calling attention to the fact that Homer, before Pisistratus, corresponded to a “miraculous concept” (*Wunderbegriff*; Vorarbeiten zu HKPH, BAW 5.275), which refers to a “miraculous man” (*Wundermann*; HKPH, KGW II 1.264; cf. Vorarbeiten zu HKPH, BAW 5.281), that is, a “mythical person” (*mythische Person*) or a “fabulous figure” (*fabelhafte Figur*; Vorarbeiten zu HKPH, BAW 5.281). If, until Pisistratus, Homer was the name of a portent, to whom “a monstrous miraculous work” (*ein ungeheures Wunderwerk*; Vorarbeiten zu HKPH, BAW 5.277) was attributed, with Pisistratus and up to the Alexandrian age, Homer’s mythical personality got analysed “in an ever more rational way” (Vorarbeiten zu HKPH, BAW 5.275), to the point that what Nietzsche calls the humanisation of Homer took place (Vorarbeiten zu HKPH, BAW 5.278-9, 281), that is,

⁶⁷ Regarding Nietzsche’s view of aesthetic classicism, cf. Emden (2004) 372-90; Siemens (2004) 391-410. On Nietzsche and the historical-critical method, cf. Benne (2005); Zhavoronkov (2021). For the paradoxical nature of classical philology according to Nietzsche, cf. Thouard (2000) 155-62; Porter (2014) 27-50; Lima (2024) 91-116.

the process by which he ceases to be a fabulous figure and becomes a human being. Through this process of rationalisation and humanisation, which continues to occur in Nietzsche's time, Homer ceases to be a "name for heroic material in epic form" (Vorarbeiten zu HKPH, BAW 5.277), "a material singularity" (HKPH, KGW II 1.266), to become a "psychological possibility" (HKPH, KGW II 1.256) or an aesthetic singularity (HKPH, KGW II 1.266), in other terms, an author characterised by the regularity and consonance of his way of expression (HKPH, KGW II 1.256) and by his functioning as an unreachable and ideal poetic model (HKPH, KGW II 1.264) of "aesthetic completeness" (HKPH, KGW II 1.263). Such a process also entails a narrowing of the range that can be covered by the name Homer, given that the latter, "the father of heroic epic poetry" (HKPH, KGW II 1.264) in general, gets transformed into the author of the two great models of literary beauty that are the *Iliad* and the *Odyssey* (HKPH, KGW II 1.263).⁶⁸

As it materialises in *Homer and Classical Philology*, the Nietzschean attempt to unify classical philology shows that the application of a scientific method to the Homeric question results in an understanding of Homer as an aesthetic personality. As I indicated, the process equivalent to the aestheticisation of Homer's personality began, according to Nietzsche, with a transformation of the ancient conception of Homer as a mythical personality. At the starting point and finishing point of the process, there are, therefore, two distinct conceptions of Homer's personality. More than being distinct, the two conceptions pertain, for Nietzsche, to two different questions: "We believe in the one great poet of the *Iliad* and the *Odyssey* – but not in Homer as this poet" (HKPH, KGW II 1.266).⁶⁹ But, in both cases, it is possible to ask the decisive question raised by Nietzsche: "Has a person been made into a concept or a concept has been made into a person? This is the authentic 'Homeric question,' that central problem of personality" (HKPH, KGW II 1.257). He puts this question as regards the mythical conception of Homer's personality up to Pisistratus' time, but the question is also important in the case of the aesthetic conception, since, as he says, the problem raised in it is the core problem of Homer's personality as such. However one wants to conceive this personality, in a mythical or aesthetic way, it is a question, in any case, of creating a person from a concept –

⁶⁸ Concerning Nietzsche's approach to the Homeric question, cf. Porter (2000) 62-9; Porter (2004) 18-24; Zhavoronkov (2014) 139-55; Zhavoronkov (2021) 23-33.

⁶⁹ Cf. P I 13, 44b: "Here is the place where, for the first time, a sharp distinction must be made between two questions of personality: namely, the personality of the poet of the Homeric epics and that of Homer" (quoted by Carl Koch and Karl Schlechta in BAW 5.478).

in a word, of a personified concept.⁷⁰ Both a mythical conception of Homer's personality and an aesthetic one are problematic from an empirical point of view, in the sense that they derive from intellectual operations and not from an empirically verifiable historical reality. To a great extent, it is in the identification of the fictional and imaginary character of the two conceptions of Homer's personality that resides the philosophical problem of the latter (HKPH, KGW II 1.267).⁷¹

8. Concepts as artistic products in *On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense*

With *Homer and Classical Philology*, Nietzsche points out the fictional, imaginary and fantastic character of the idea of personality, which plays such a decisive role in his approach to the Pre-Platonic philosophers. If the idea of personality is of this nature, his approach to the Pre-Platonics can also be considered fictional, imaginary and fantastic, that is, baseless and lacking foundations in reality itself. In other words, the idea of personality as developed in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* also gets undermined as a tool for a historically rigorous understanding of Pre-Platonic philosophy. In the same way, the other categories which together with it form the conceptual network on which the text on early Greek philosophy is built – especially the monstrous, but also the tragic, heroic and suchlike – can, by contagion, be seen as baseless, mere projections of Nietzsche's mind or resulting from his solitary dialogue with himself (cf. the two posthumous fragments quoted in the main text of the previous section).

⁷⁰ Between Autumn 1867 and Spring 1868, in a short note, Nietzsche formulates the following general question: "Which names can be demonstrated as personified concepts in literary history?" (BAW 4.30)

⁷¹ On the connection between personality and illusion, cf. Nachlass 1873, 29[4], KSA 1.622. The concept of personality has enormous hermeneutic importance for Nietzsche: cf. *Encyclopaedie der klassischen Philologie*, KGW II 3.375; *Einführung in das Studium der platonischen Dialogen*, KGW II 4.7; also Porter (2000) 82-126, notably 119: "[...] Nietzsche is plying a philology based in part on personalities, as in his reconstructions of Democritus and Homer [...]." In addition to its tragic, fictional and hermeneutic character, this concept is the basis of the Nietzschean diagnosis of the role of individuals in their historical situation: cf. SE 6, KSA 1.403; BA II, KSA 1.681; BA IV, KSA 1.729; Nachlass 1874, 35[14], KSA 7.819 (*freie Persönlichkeit*: "free personality"); HL 4, KSA 1.274; Nachlass 1873, 29[88], KSA 7.670; 29[90], KSA 7.672 (*schwache Persönlichkeit*: "weak personality"). For Burckhardt's influence on the Nietzschean notion of personality, cf. Laks (2020) 369-82.

Nevertheless, it is important to stress that, when he highlights the fictional character of the idea of personality in his lecture, Nietzsche is not denouncing the fictionality of something that he alone has created, but rather that of the intersubjective constructions that emerge in certain cultural contexts and dominate them. In the lecture, the domain of culture in question is classical philology, which at that time was one of the mainstays of the cultural education of individuals.⁷² And the specific topic chosen by him, the so-called Homeric question, was not just any old one, but one regarding the most representative figure of ancient culture, in a comparison with which modern culture moved towards its self-definition.⁷³ A fiction prevailing in the field of classical philology and the Homeric question, as is the case of the idea of personality, consists, therefore, in one that is central to modern culture and to the image that this has of itself. If, in denouncing the fictionality of the idea of personality, Nietzsche can be making a sort of self-criticism, he is doing it as a member of a culture who, as such, makes use of the concepts prevailing in it.⁷⁴

But Nietzsche goes further in his critical reflection on the nature of concepts. Continuing to follow the Nietzschean path in this direction is key to understanding the nature of concepts such as the monstrous, personal, tragic, heroic and the like, whose interrelations have been an important subject of consideration in the present essay and are central in determining the tragic character of the Pre-Platonic philosophers according to Nietzsche.

If *Homer and Classical Philology* made clear the fictional nature of the concept of personality, *On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense* will point out that fictionality characterises all concepts as such.⁷⁵ In the latter text, Nietzsche upholds not only the fictional character of all concepts but also that the creation of conceptual fictions results from an impulse inherent to human beings. Rather than a sign of the weakness of humans in reaching the truth, the fictionality of concepts constitutes a demonstration of their strength in going beyond truth and making possible life in abundance. What makes the text on truth and lies decisive in the present essay is its close relation, both thematically and genetically, to *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. For we know that Nietzsche thought about writing an introduction, focusing on the question of truth and lies, to a never completed study

⁷² Cf. Latacz (2014) 5-7.

⁷³ Cf. Porter (2002) 66, 81. For a more complete and recent account of the history of the Homer reception, cf. Porter (2021).

⁷⁴ Cf. Porter (2004) 8, 23-4.

⁷⁵ Nietzsche will keep this view on the nature of concepts up to the end of his philosophical career: cf. Nachlass 1888, 14[148], KSA 13.332: "Parmenides said 'one does not think what is not' – we are at the other end and say 'what can be thought must certainly be a fiction.' Thinking has no grip on the real, but only on — — —."

on the connection between philosophy and art, which would materialise in the manuscript on the first philosophers.⁷⁶

In *On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense* – in a passage that replicates the language of *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* to the letter – Nietzsche indicates that “[The sculptor of language] only signals the relations of things to human beings and, to express them, resorts to the most audacious metaphors as means of help” (WL 1, KSA 1.879; cf. PHG 11, KSA 1.846). According to Nietzsche, in the use of the words making up a language, it is not “truth” (*Wahrheit*) nor the “adequate expression” (*adäquater Ausdruck*) of things – that is, it is not the “thing in itself” (*Ding an sich*) nor its grasping by way of the concept in the latter’s traditional sense (WL 1, KSA 1.879) – that is at stake. Strictly speaking, instead of concepts, words are metaphors, that is, they do not render things themselves, but rather express the result of a dual process that goes, at the first stage, from the transfer of a stimulation of the nerves to an image and then, at a second stage, as far as the transformation of this image into a sound. Throughout this process, in each one of the steps presented, a metaphor gets performed: “A nerve stimulus first transferred into an image! first metaphor. The image recreated in a sound! Second metaphor” (WL 1, KSA 1.879).⁷⁷ Just as in Nietzsche’s description of the intellectual operations underlying the conception and expression of the teachings of the earliest philosophers (cf. PHG 3, KSA 1.817), here too a metaphorical process that consists in a “complete leaping over the sphere [in question each time] to the middle of a totally different and new one” (WL 1, KSA 1.879; cf. WL 1, KSA 1.884) is in operation.⁷⁸ In spite of the physiological character of the idea of stimulation of the nerves, the phenomenon that Nietzsche is describing resembles the metaphysical operation –

⁷⁶ Cf. Nachlass 1872/73, 19[189-91], KSA 7.478; Riedel (1990) 3; D’Iorio (1994) 407; Otto (1998) 125. According to the latter scholar (125-6), both the text on the first philosophers and that on truth and lies are located at the intersection between, on the one hand, history of philosophy and, on the other, theory of knowledge and language. Otto also claims (126) that what the text on the early Greek philosophers depicts from the perspective of the history of culture is presented by the text on truth and lies from an anthropological point of view; this means that the two texts are complementary and cannot be read separately. Regarding *On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense* and Nietzsche’s theory of language in general, cf. (in addition to the works already cited in n49 above) Böning (1988); Crawford (1988); Meijers and Stingelin (1988) 350-68; Meijers (1988) 369-90; Branco and Constâncio (2011); Branco and Constâncio (2012); Scheinberger (2016).

⁷⁷ Cf. *Darstellung der antiken Rhetorik*, KGW II 4.426, where Nietzsche describes the constituting process of human language in identical terms.

⁷⁸ For this conception of “leap” (*Sprung, Schwung*), cf. also PHG 9, KSA 1.837; PHG 15, KSA 1.856; VP, KGW II 4.241; Nachlass 1872/73, 19[215], KSA 7.486.

that is, the creation of the language level as something going beyond the empirical one of the physiology of the human body – which is involved in the generalisation common to all Pre-Platonic philosophers: “All is One” (cf. PHG 3, KSA 1.813).

The similarities between the text on the early Greek philosophers and *On Truth and Lies in an Extra-moral Sense* are many, to the extent that they could be considered twin texts, but the unpublished opusculum on truth and lies is a lot more developed from the point of view of the psychological mechanism underlying human language and in terms of the appraisal of the latter’s nature as metaphorical. What in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* is presented as a fundamental operation on which the teachings of each Pre-Platonic philosopher are based gets described in the text on truth and lies as something inherent to human beings as such, in a way that the portrait of the Pre-Platonics and of their personal attitude in the former text only represents an exemplary illustration of what is depicted in the latter one as a constitutive activity of human beings.⁷⁹ The opusculum on truth and lies analyses in detail the transformation of metaphor into concept, a process by which it unmasks the concept and reveals its status as a metaphor. As Nietzsche indicates, the concept corresponds to the “residue of a metaphor” (*Residuum einer Metapher*; WL 1, KSA 1.882) and truth, which the concept is assumed to render, corresponds to forgetting the metaphor, that is, the illusion resulting from the strength of the image that the metaphor produces.⁸⁰ Truth consists in a dual illusion: an illusion about the illusion that cancels out the awareness of the illusion by the one who created it (WL 1, KSA 1.880-1; cf. PHG 12, KSA 1.847). The double negation of the illusion, which thus cancels itself out, represents a forgetting on the part of the human being of themselves as an “artistically creative subject” (*künstlerisch*

⁷⁹ Cf. Nachlass 1872/73, 19[80], KSA 7.446: “[...] all human beings are artistic, philosophical, scientific.” On the intrinsically rhetorical character of human language as such, cf. *Darstellung der antiken Rhetorik*, KGW II 4.425-6.

⁸⁰ Cf. Nachlass 1872/73, 19[215], KSA 7.486, where Nietzsche upholds that concepts – and, for that matter, human reason – derive from “false conclusions” (*falsche Schlüsse*) and “logical fallacies” (*logische Fehlschlüsse*). Here Thales’ thesis that “all is water” is presented as an example of a concept resulting from a fallacy (something applicable to the fundamental doctrines of all the Pre-Platonics). However, this understanding of concepts is given from the point of view of truth as logical correctness. It turns out that, more than fallacies, concepts are “more correctly” (*richtiger*) described as “metonymies” (*Metonymia*; cf. Nachlass 1872/73, 19[204], KSA 7.481), as something whose constitution involves a process of a rhetorical or poetic – therefore, artistic (cf. *Darstellung der antiken Rhetorik*, KGW II 4.425) – nature. Furthermore, concepts are not unrelated to the tragic and the heroic, as they are portrayed as being the consequence of a “daring leap” (*kühner Schwung*).

schaffendes Subjekt; WL 1, KSA 1.883; cf. PHG 3, KSA 1.817). For Nietzsche, the metaphorical activity intrinsic to human beings, corresponding to “an interpretive transposition, a stammering translation into a language that is totally strange” (WL 1, KSA 1.884; cf. PHG 3, KSA 1.817) with respect to the starting sphere, displays “an aesthetic behaviour” (*ein ästhetisches Verhalten*; WL 1, KSA 1.884; cf. PHG 7, KSA 1.831).⁸¹ In accordance with such a behaviour, human beings create anthropomorphic determinations based on which they are able to understand the world in which they live and tailor it to their own needs (WL 1, KSA 1.880, 883; cf. PHG 11, KSA 1.847).⁸²

Now, as regards the vital motivations at the centre of human beings’ metaphorical activity, the text on truth and lies, if compared with the text on the Pre-Platonics, also makes a generalisation, in the sense that the existential drive that is the basis of the latter’s doctrinal outputs is presented as something that is part of the constitution of the human as such. In fact, Nietzsche relates that the formation of metaphors corresponds to “a human being’s fundamental impulse, which one cannot, at any moment, remove from the balance sheet, because, with this, one would remove the human being themselves from the balance sheet” (WL 2, KSA 1.887). Or, as he also maintains, “The human being themselves [...] has an undefeatable propensity to let themselves be deceived” (WL 2, KSA 1.888). This impulse towards creating metaphors, together with the illusions or deceptions in which they consist, corresponds to the vital principle leading to the intrinsically human activity of art and myth production (WL 2, KSA 1.887). According to Nietzsche, this activity is uninterrupted, but finds its most fertile form of manifestation when it places itself at the service of the transformation of the world, which the forgetting of the metaphor, with the resulting emergence of the concept and of truth, had regularised and rigidified (WL 2, KSA 1.887). It is thanks to the power of dissolving the regularity and rigidity of the world, involved in the revival of the metaphor, that he associates the result of the artistic and mythical activity of metaphor formation with

⁸¹ In PHG 7, KSA 1.831, Nietzsche refers to Heraclitus as an aesthetic human being, which, as will become clearer in what follows, is another term for what Nietzsche in the text on truth and lies calls “the intuitive human being” (*der intuitive Mensch*; WL 2, KSA 1.889; cf. PHG 5, KSA 1.823 and VP, KGW II 4.263, where the intuitive human being is precisely Heraclitus; also GT 1, KSA 1.25 on the key importance of intuition for the so-called “science of aesthetics”).

⁸² In *Homer and Classical Philology*, Nietzsche makes a little broader use of the concepts of aesthetics and the aesthetic. There they point in addition to an assessment of the literary quality of the *Iliad* and the *Odyssey*, but the artistic creation component, understood as something independent from empirical reality, is present in the Nietzschean application of the aforementioned concepts to the question of Homer’s personality.

the “world of dreams” (*Welt des Traumes*), in opposition to “the real world of the human being in a state of wakefulness” (*die vorhandene Welt des wachen Menschen*; WL 2, KSA 1.887).⁸³

In *On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense*, both on one hand truth and the concept and on the other the metaphor and illusion are works of the intellect, which can be found now at the service of survival and rationality (WL 1, KSA 1.876, 878) and now at the service of intuition and art (WL 2, KSA 1.888-9). Nietzsche maintains that “[the human being],” who uses his intellect as a tool, “is indifferent as regards pure and inconsequential knowledge, and has even a propensity towards hostility as regards truths that are perhaps harmful and destructive” (WL 1, KSA 1.878). But, as he also points out, “The intellect [...] is free and released from its remaining slavery as long as it can deceive without *harming* and then celebrates its Saturnalia; never is it more exuberant, rich, proud, cunning and bold” (WL 2, KSA 1.888).⁸⁴ According to his thesis, there are historical periods, like antiquity and

⁸³ In WL 2, KSA 1.887-8, Nietzsche resorts to Greek culture to provide an example of a world dominated by myths and, therefore, closer to dreams than to a waking state. Such references to the dream world allow us to place human and a fortiori philosophical concepts on the side of the Apollonian (cf. GT 1, KSA 1.26-8 for the connection between dreams and the god Apollo). Cf. n46 above, where a link was established between the petrification operated by philosophical concepts in their response to the Dionysian experience of the monstrous in nature and the artistic and existential function of the Apollonian. However, what stands out at this point in the text on truth and lies is the other side of the function of the Apollonian. If above I emphasised the petrifying function of conceptualisation and the Apollonian, what is important to stress now is their power to dissolve the rigidity of established concepts that have become truths and have forgotten their own metaphorical character, thus stifling community life. In other terms, it is a matter of stressing the capacity of the Apollonian to renew the power of concepts to contribute to affirming life and embellishing appearances, thus conferring them the fascinating aspect of dreams. On both sides of the Apollonian, cf. GT 1, KSA 1.26-8; GT 2, KSA 1.32; GT 4, KSA 1.38-9, 40-2; GT 12, KSA 1.83-4; GT 24, KSA 1.151. In *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, Nietzsche emphasised the petrifying function of the concept, above all because it was necessary to stress the ability of the concept to halt the disintegrating effect of the monstrous in nature upon the philosopher and their community. But once the concept has become rigidified, becoming aware of the metaphorical and artistic character of conceptualisation makes it possible to reactivate its creative, symbolic function. Although such a reactivation is not *prima facie* evident in the manuscript on early Greek philosophy, the renewing potential inherent to conceptualisation, which the opusculum on truth and lies calls attention to, is present in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, not least every time Nietzsche depicts one of the early Greek philosophers criticising their predecessor(s).

⁸⁴ Cf. VP, KGW II 4.215; also DW 1, KSA 1.558; GG, KSA 1.586.

especially the Greek one, when an intuitive and irrational human being, who mocks abstraction, comes out victorious over one who is rational and not artistic, one who fears intuition (WL 2, KSA 1.889). In such historical periods or in the exceptional circumstances in which the intellect frees itself of its survival function, it contributes to the establishing of an excessive and abundant life or, in other terms, to the celebration of its Saturnalia, the Roman festivities resembling Greek Dionysian ones. A free intellect, the tool of an intuitive human being, responds artistically, through the formation of a metaphorical language, to the impressions triggered by powerful intuitions which almost render humans speechless (WL 2, KSA 1.888-9; cf. PHG 3, KSA 1.813, 817).⁸⁵ The free unleashing of metaphor formation gets accompanied by a destroying of concepts, strictly understood as ancillary to the basic necessities of human life, and leads to a “domination of art over life” (*Herrschaft der Kunst über das Leben*), in accordance with which an intuitive human being does not take note of the urgencies of life and “only takes life dissimulated in appearance and beauty as real” (WL 2, KSA 1.889).⁸⁶ Everything that makes

⁸⁵ Due to the close connection between the text on truth and lies and that on the first philosophers, what is now being said sheds new light on a decisive aspect of the experience of the monstrous in nature as presented in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. What in the latter text was described as an experience that places the philosopher on a plane prior to language (cf. PHG 3, KSA 1.813 on mystical intuition; also section 5 above for the problem of the transition from a plane prior to language to that of language) is now pointed out as something that suspends the communicative function of language, making it momentarily useless to account for what is being experienced and signaling beforehand that the experience in question cannot be directly communicated. This makes clear the symbolic and creative dimension of human language, especially as it is used by the philosopher and the artist in their response to the experience of the monstrous in nature.

⁸⁶ The free intellect expresses itself through the activity of the philosopher (cf. n84 above; n71 for passages on the idea of a free personality; Nachlass 1872/73, 23[22], KSA 7.547; 1874, 34[43], KSA 7.807 on the idea of the free spirit before *Human, All Too Human*; 1872/73, 21[16], KSA 7.527; 23[3], KSA 7.539 regarding the superior function of the intellect). What Nietzsche is claiming is that every human being as such forms and uses concepts, and that every human has the potential to become a philosopher, but only in so far as they have become philosophers are they able to form and use concepts consciously and with the deliberate purpose of making life liveable through the transfiguration of appearance (for the process of transfiguring appearance in tragedy and art in general, cf. GT 16, KSA 1.108; GT 24, KSA 1.151; GG, KSA 1.599; Nachlass 1870/71, 5[112], KSA 7.123; 7[18], KSA 7.140; 7[121], KSA 7.169). Such a transfiguration involves the destruction of crystallised concepts relating to the practicality of human life, but it leads to the artistic creation of renewed concepts that promote the intensification of life through their beauty and sublimity. This corresponds to a form of disciplined introduction into culture of the disintegrating power

up life, including that which was invented to respond to the most basic and everyday necessities, gets clothed in a lovely appearance, which transfigures everything into the expression of “a sublime abundance” (*ein erhabenes Glück*; WL 2, KSA 1.889; cf. PHG 5, KSA 1.825). Like the early Greek philosophers (PHG 1, KSA 1.805) and ancient Greek culture in general, in which Nietzsche seeks an outstanding example of this abundant and prosperous life, every human, in their ability to become an intuitive being, can live as an “excessively joyful hero” (*überfroher Held*; WL 2, KSA 1.889), who – through art, myth and metaphor – responds to the experience of the monstrous in nature and confronts the monstrous threat of the secularisation and rationalisation of culture (cf. PHG 1, KSA 1.808).

As I have indicated, Nietzsche’s reflections in *On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense* deal with the fictional, artistic and heroic nature of all human concepts, in other words, how they amount to creations that, among other things, have the fundamental function of making life prosperous and abundant. Therefore, as human categories, those created by the Pre-Platonic philosophers to respond to the monstrous in nature (and thus confront the monstrous dangers of secularisation) also have a fictional, artistic and heroic character and their central purpose is to contribute to making community life beautiful and sublime, prosperous and abundant. And in the same way, as we shall see in the following, concluding section, the categories that inform the Nietzschean interpretation of the Pre-Platonics – the monstrous and the like (the personal, the tragic etc.) – are of such a nature and fulfil such a purpose too.

9. Conclusion: Nietzsche as a tragic philosopher

Let us now recall this essay’s argument so far, before making one last fundamental point, namely about the way Nietzsche’s conception of the early Greek philosophers reflects his activity and self-representation as a philosophical tragic hero facing the monstrous.

According to what we have seen, the tragic nature of the philosophers in Nietzsche’s *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* has to do, on the one hand, with their belonging to the historical period in which they lived, in the sense that their

of the monstrous in nature, therefore a way of confronting the secularisation and rationalisation of culture – in other terms, the dangerous manifestations of the monstrous in history (concerning the uselessness of “wisdom” [*σοφία*, *Weisheit*] as opposed to “cleverness” [*Klugheit*], cf. VP, KGW II 4.218; cleverness is referred to in WL 2, KSA 1.889 as one of the characteristics of “the rational human being” [*der vernünftige Mensch*]).

activity reflects this period and, at the same time, sought to contribute to its preservation. And, on the other hand, it has to do with the tragic form in which this reflecting and contributing come true, more precisely, with the way in which such philosophers embody a culture characterised by a symbolic relation to the monstrous in nature and an artistic expression of pessimism (to use a terminology that is more prominently present in *The Birth of Tragedy*) and are opposed to the frightening and monstrous tendencies present in their culture towards secularisation and rationalisation.

For Nietzsche, the core of the Pre-Platonic philosophers' tragic nature is in their personality – in their behaviour vis-à-vis the world. Their personality consists in an attitude defined by grandiosity and heroicity not only in tackling the monstrous danger of the secularisation of culture but also in the linguistic, metaphorical and artistic response to the monstrous in nature. At the centre of his analysis he places features common to all the Pre-Platonics, giving them preference to the detriment of the doctrinal aspects distinguishing these philosophers from each other, namely features having to do with the connection between intuition and language. As was pointed out, the phenomenon of the monstrous plays a pivotal role in this complex connection at its various stages, which go from the intuition of the monstrous in nature, via the monstrous generalisation of such an intuition in the abstract formula "All is One," up to the specific formulation of each one of the Pre-Platonics' doctrines.

Nietzsche undertook a discordant history of Greek philosophy, in which the perspective of a progressive development of philosophical doctrines is replaced by the principle of polyphony and the singularity of each one of the early Greek philosophers' doctrines. All these doctrines are understood, en bloc, on the basis of personal attitudes and fundamental intellectual operations, common to all such philosophers, defined by their monstrousness, tragicity and heroicity, and possessing a metaphorical, symbolic and artistic nature. He was fully aware of the attack that his approach represented against the perspective then current regarding the history of Greek philosophy, as well as of the extravagance of his analysis principles when compared with the methodology usually applied by historians of ancient thought.

In *Homer and Classical Philology*, he criticises the fictional nature of two conceptions of Homer's personality, both the mythical conception preceding Pisistratus and the aesthetic one still dominant in modern times. If, in terms of their empirical verifiability, both display significant weaknesses, to the extent that they have to be considered fictional, from the point of view of their effectiveness as intersubjective categories, each of them is decisive in its respective historical period,

in such a way that the aesthetic conception, due to the key role of classical philology in modern education, is a corner stone in the construction of modernity's self-image. But as became clear from *On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense*, the becoming aware of the fictionality of Homer's personality and, by extrapolation, of the idea of personality as such – and, in the final analysis, of all human categories in general – is not useful only for Nietzsche to demonstrate the inadequacy of these categories as regards a grasping of reality and an obtaining of truth. In fact, in a way that shows multiple and decisive parallels with *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, he privileges the role that the fictionality of human categories plays in making possible the abundance and prosperity of life. For him, this fictionality gets displayed in the metaphorical nature of language, as well as in the linguistic transpositions that occur when human beings try to express their intuitions. The metaphorical nature of language is an ongoing activity of the human intellect, which, when at the service of mere survival and the ensuring of the basic necessities of life, submits to the forgetting of such a metaphoricity and its respective associate, illusion, and thus generates the rigidified concept and its associate, truth. The freeing of the intellect from this submission makes possible the domination of art over life, the unimpeded activity of the metaphoricity of language in the creation of conceptual illusions that render life prosperous and grandiose, in such a way that human beings can exist, in the image of the Pre-Platonic philosophers and Greek tragic culture, as joyful heroes.

However, the consequences of Nietzsche's analysis of the fictionality of human categories do not end here. In their fictional character, human categories are not only those used by the early Greek philosophers, Attic tragedians, Homer scholars since antiquity and human beings as such. As a classical philologist, philosopher and human being, Nietzsche himself also makes use of them. And he is using them, specifically, in everything considered in this essay: in his analysis of the first philosophers, Attic tragedy, the Homeric question and the metaphorical nature of human categories as such. There is, therefore, an unbroken line, as regards their cognitive status and vital potentialities, between the categories interpreted by Nietzsche and those which he uses to interpret them. His interpretation of human categories is thus determined by its performativity, given that it puts the very categories interpreted into practice, as well as by its immersiveness, for the interpretive activity itself is aimed at by the interpretation and belongs to the domain of the object interpreted.

The two posthumous fragments quoted in the main text of section 7 above show that Nietzsche was aware that his own interpretive activity – as a classical philologist, philosopher, culture critic and member of a culture – is determined by that very thing he identifies as underlying the activity of the first philosophers, Greek

tragic culture, classical philology and modern culture in general. Just like these philosophers, the members of Greek tragic culture, classical philologists, the members of modern culture and human beings in general, he also resorts to illusion to seek to obtain a whiff of prosperity and abundance (Nachlass 1872/73, 19[131], KSA 7.460-1). And he acknowledges that his interpretation of the earliest philosophers based on Greek tragic art could originate from a projection of his – he who is, in his own words, a “human being with a great need of art” (*ein sehr kunstbedürftiger Mensch*; Nachlass 1878, 30[52], KSA 8.530), that is, someone living in a period when the authentic tragic art has disappeared and left a vacuum that the example of Attic tragedy and of the tragic nature of the early Greek philosophers’ personalities may help to fill.⁸⁷

It is the attempt to bridge this gap, regarding the absence of an authentic modern tragic art and, in general, of an authentic tragic culture in modern times, that leads Nietzsche to draw up and carry out many of his projects, among which there is the drafting of *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. And, as one of the posthumous fragments just cited suggests, the attempt to bridge this gap is carried out by him based on a resort to illusion as a way of obtaining abundance and prosperity, the very thing he identifies as defining the activity of the early Greek philosophers, the Greek tragic poets and human beings as such. As he proposes in his text on the Pre-Platonics, “The task is to bring to light what we must always *love* and *revere* and what no later knowledge can rob us of: the great human being” (PHG Einleitung, KSA 1.802). This means that, in his activity as a Greek philosophy historian, he tries to retrieve the figure of the monstrous, grandiose human being, exemplified by the personality of the earliest philosophers, as something to be incorporated in modern culture. More than this, he claims to be the person embodying this figure and asserting, like the first philosophers did in Greek tragic culture, his monstrousness and personality in modern culture, as the agent of the modern world’s becoming aware of itself and its need of a cultural transformation. Similarly to what occurs with the philosophers in the, by him entitled, “Tragic Age of the Greeks,” he displays his monstrous, grandiose, tragic and heroic character in the struggle against the monstrousness of secularisation and rationalisation – which *The Birth of Tragedy*, a book that more fully considers the condition of modern culture than the text on the origins of philosophy, paradigmatically diagnoses based on Euripides and especially Socrates (GT 13, KSA 1.90).

⁸⁷ In GT 16, KSA 1.103, Nietzsche refers to the struggles between the optimism of knowledge and “the tragic need of art” (*die tragische Kunstbedürftigkeit*). On this idea of a need of art, cf. also GT 15, KSA 1.102; CV 3, KSA 1.765; Nachlass 1871, 10[1], KSA 7.337.

There are, nevertheless, a few aspects where Nietzsche, without ceasing to take inspiration from the Pre-Platonic philosophers, distinguishes himself from them. To start with, he does not live in a tragic period or culture, of which he is a reflection and which he makes an effort to preserve. In his case, the project of restoring a tragic culture in the modern world is that of restoring an inexistent or asphyxiated culture – that of the transformation of his culture or a renaissance of occult and sleeping forces in the latter’s underground levels (GT 16, KSA 1.103; GT 23, KSA 1.146-7). By adopting the example of the Pre-Platonics, he creates, in his capacity as an artist and metaphor producer, the language and the categories from which the very example to be adopted is built, that is, all the complex of ideas that gravitate around the monstrous, personal, grandiose, tragic and heroic, as well as around the artistic, symbolic and metaphorical nature of the Pre-Platonics’ philosophical activity.⁸⁸

If, according to Nietzsche’s interpretation, what is tragic in the earliest philosophers has to do with their immersion in Greek tragic culture, what is tragic in him, as an interpreter of early Greek philosophy, is the attempt to restore a tragic culture in modernity based on the creation of an example which he performatively adopts at the very moment when he is carrying out such a creation. The monstrous element in Nietzsche – his personal, grandiose, tragic and heroic dimension – resides in the way the metaphorical and artistic nature of the categories created by him attempts to deal with not exactly a monstrous danger, as in the first philosophers’

⁸⁸ In the *Second Untimely Meditation, On the Use and Disadvantage of History for Life*, Nietzsche maintains that the authentic appropriation of the past is carried out by someone of the “most monstrous nature” (*ungeheuerste Natur*; HL 1, KSA 1.251). According to him in this text, “History belongs, first and foremost, to the doer and the powerful, to the one who wages a great struggle, who needs examples, teachers, comforters and cannot find them among their contemporaries nor in the present” (HL 2, KSA 1.258). “[H]istory,” he says, “is only endured by strong personalities [...],” by those who are “strong enough [...] to be the measure of the past” (HL 5, KSA 1.283). He suggests, using the example of Plutarch’s work, that the true historian must seek “the heroic” (*das Heroische*; WL 6, KSA 1.295) and, furthermore, that historiography must transform itself into a “work of art” (*Kunstwerk*; WL 7, KSA 1.296). But, more than just seeking it, historiography must bring about the “production of the grandiose” (*Erzeugung des Grossen*; HL 9, KSA 1.317). Although this is a text on how to behave in relation to the past in general, Nietzsche does not fail to refer to archaic Greece as his model par excellence, as that grandiose world in which the historian has the “mighty task” (*gewaltige Aufgabe*; WL 8, KSA 1.307) of finding their examples in their struggle against a present that finds itself dominated by a “conceptual monstrosity” (*Begriffs-Ungeheuer*; WL 10, KSA 1.331) that must be eliminated. This is, at least in part, how he sought to practice his historiography and to build his own image as a historian and classical philologist (cf. below, 190).

case, but rather the factual monstrousness of a modern world lacking what could grant it abundance and prosperity.⁸⁹ It is a question, with all its circularity and *mise en abîme* effect, of the very tragic and artistic capacity to form and adopt the tragic and artistic ideal of a Greek culture, where the Pre-Platonics are prominent figures, with the ability to promote “the domination of art over life” and to live like “an excessively joyful hero” who sees expressed in all things “a sublime abundance” (WL 2, KSA 1.889).

But, after all, the tragic character of the first philosophers is not separate from Nietzsche’s. In fact, the latter decisively determines the former, in the sense that the former corresponds to a result of his activity as a tragic philosopher, that is, one deriving from his need to produce an ancient tragic, artistic ideal.⁹⁰ In sum, what is tragic in the earliest philosophers also has to do fundamentally with them being an ancient tragic, artistic model through whose creation Nietzsche secures that he will have something from which to draw inspiration in order to carry out his task of transforming modern culture.

During his career as a philologist, Nietzsche hesitates about the value to attribute to the fictionality of the categories from which a modern intellectual may seek to understand antiquity. In posthumous fragments quoted in this essay, he highlights the problem that the use of fictional categories represents from the point of

⁸⁹ Of course, this does not mean that there are no parallels between the tragic and the modern age or no traces of a tragic attitude in modernity. Cf. n26 above for citations regarding the characterisation of modernity as an epoch assailed by monstrous dangers and the Nietzschean image of the Persian wars for referring to his own culture. Although *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, as well as the lectures and other writings revolving around the same topic, build an inspiring model based on the attitude of the Pre-Platonic philosophers, it is important not to forget that Nietzsche also creates two other paradigmatic figures, which we could call his modern heroes, namely those of Schopenhauer and Wagner. The latter, who take on traits identical to those of the Pre-Platonics (cf. nn28 and 64 above), are the main figures through which he constructs the ideal of the existence of traces of tragic personalities in modern times.

⁹⁰ As Nietzsche himself states in Nachlass 1872/73, 19[35], KSA 7.428, “One must *will the illusion* – therein lies the tragic.” Cf. GT 1, KSA 1.27: “This is a dream! I want to dream it further.” And, in addition, cf. nn46 and 83 above. Much later, in his *Ecce Homo*, he describes himself as “the first tragic philosopher,” moving away, except with regard to Heraclitus, from his earlier diagnosis of the first philosophers as tragic figures (EH, GT 3, KSA 6.312). On the reconstructive, inventive and projective nature of his historiography, cf. VP, KGW II 4.214; Nachlass 1875, 6[10], KSA 8.100-1; 7[2], KSA 8.122; 1880, 7[18], KSA 9.320; and, notably, 1875, 30[60], KSA 8.532: “My way of reporting something historical is actually to tell my own experiences [...]”. Regarding the Pre-Platonics as precursors of Nietzsche’s tragic philosophy, cf. Oehler (1904) 44.

view of effectively capturing the reality of the ancient world. However, in the specific context of the writing of *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, the Nietzschean assessment of this fictionality is unequivocally positive, especially if we take into account the close relationship considered here between the text on early Greek philosophy and *On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense*. Such a fictionality – which importantly concerns the category of the monstrous and those gravitating around it (the personal, tragic, heroic etc.) – is precisely what allows him to assume the condition of a tragic philosopher who creates his own ancient tragic ideal, through whose inspiration he believes he can assert himself as the philosophical mentor of the Wagnerian cultural reform based in Bayreuth.

REFERENCES

- Barnes, Jonathan (1986) "Nietzsche and Diogenes Laertius," *Nietzsche-Studien* 15, 16-40.
- Beiser, Frederick (2016) *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. Oxford.
- Benne, Christian (2005) *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Berlin.
- Bertram, Ernst (1918) *Nietzsche: Versuch einer Mythologie*. Berlin.
- Billings, Joshua (2014) *The Genealogy of the Tragic: Greek Tragedy and German Philosophy*. Princeton.
- Billings, Joshua (2020) "Nietzsche's Philology of the Present," *New Literary History* 51, 549-65.
- Böning, Thomas (1988) *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*. Berlin.
- Borsche, Tilman (1985) "Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker," in: Josef Simon, ed. *Nietzsche und die philosophische Tradition*. Würzburg, 62-87.
- Branco, Maria João and Constâncio, João eds. (2011) *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlin.
- Branco, Maria João and Constâncio, João eds. (2012) *As the Spider Spins: Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*. Berlin.
- Cancik, Hubert (1994) "Philologie als Beruf: Zu Formengeschichte, Thema und Tradition der unvollendeten vierten Unzeitgemäßen Friedrich Nietzsches," in: Tilman Borsche, Federico Gerratana and Aldo Venturelli, eds. *"Centaur-Geburten": Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin, 81-96.
- Cancik, Hubert (2000, 2nd ed.) *Nietzsches Antike: Vorlesung*. Stuttgart.
- Cancik, Hubert and Cancik-Lindemeier, Hildegard (2014) "The Religion of the 'Older Greeks' in Nietzsche's 'Notes to We Philologists,'" in: Anthony Jensen and Helmut Heit, eds. *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*. London, 263-79.
- Colli, Giorgio (1988) "Nachwort," in: Friedrich Nietzsche, *Werke: Kritische Studienausgabe*, vol. 1. Ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Berlin, 901-19.
- Cowan, Marianne (1962) "Introduction," in: Friedrich Nietzsche, *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, trans. Marianne Cowan. Washington, 1-21.
- Crawford, Claudia (1988) *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin.

- D'Iorio, Paolo (1994) "La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique," in: Tilman Borsche, Federico Gerratana and Aldo Venturelli, eds. *"Centauren-Geburten:" Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin, 383-417.
- Emden, Christian (2004) "The Invention of Antiquity: Nietzsche on Classicism, Classicality, and the Classical Tradition," in: Paul Bishop, ed. *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Rochester, 372-90.
- Gardner, Sebastien (2020) "Post-Schopenhauerian Metaphysics: Hartmann, Mainländer, Bahnsen, and Nietzsche," in: Robert Wicks, ed. *The Oxford Handbook of Schopenhauer*. Oxford, 454-78.
- Gigante, Marcello (1994) "Friedrich Nietzsche und Diogenes Laertius," in: Tilman Borsche, Federico Gerratana and Aldo Venturelli, eds. *"Centauren-Geburten:" Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin, 3-16.
- Halliwell, Stephen (2003) "Nietzsche's 'Daimonic Force' of Tragedy and Its Ancient Traces," *Arion* 11, 103-23.
- Halliwell, Stephen (2018) "Justifying the World as an Aesthetic Phenomenon," *Cambridge Classical Journal* 64, 91-112.
- Hassan, Patrick (2023) *Nietzsche's Struggle against Pessimism*, Cambridge.
- Heit, Helmut (2014) "Nietzsche's Genealogy of Early Greek Philosophy," in: Anthony Jensen and Helmut Heit, eds. *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*. London, 217-31.
- Hühn, Lore and Schwab, Philipp eds. (2011) *Die Philosophie des Tragischen: Schopenhauer – Schelling – Nietzsche*. Berlin.
- Kirkland, Sean (2011) "Nietzsche and Drawing Near to the Personalities of the Pre-Platonic Greeks," *Continental Philosophy Review* 44, 417-37.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1979) "Le détour," in: *Le sujet de la philosophie (Typographies 1)*. Paris, 33-74.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1986a) "Histoire et mimésis," in: *L'imitation des Modernes (Typographies 2)*. Paris, 87-111.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1986b) "L'antagonisme," in: *L'imitation des Modernes (Typographies 2)*. Paris, 113-31.
- Laks, André (2010) "Nietzsche et la question des successions des anciens philosophes: vers un réexamen du statut de la philologie chez le jeune Nietzsche," *Nietzsche-Studien* 39, 244-54.
- Laks, André (2020) "Jacob the Cynic: Philosophers and Philosophy in Jacob Burkhardt's *Griechische Culturgeschichte*," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 57, 369-82.
- Landfester, Manfred (1994a) "Die Geburt der Tragödie: Quellen," in: Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie: Schriften zu Literatur und Philosophie der Griechen*, ed. Manfred Landfester. Frankfurt, 510-16.
- Landfester, Manfred (1994b) "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen: Textgrundlage," in: Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie: Schriften zu Literatur und Philosophie der Griechen*, ed. Manfred Landfester. Frankfurt, 655.
- Landfester, Manfred (1994c) "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen: Entstehung," in: Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie: Schriften zu Literatur und Philosophie der Griechen*, ed. Manfred Landfester. Frankfurt, 655-6.

- Landfester, Manfred (1994d) "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen: Gehalt," in: Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie: Schriften zu Literatur und Philosophie der Griechen*, ed. Manfred Landfester. Frankfurt, 657-65.
- Landfester, Manfred (1994e) "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen: Stellenkommentar," in: Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie: Schriften zu Literatur und Philosophie der Griechen*, ed. Manfred Landfester. Frankfurt, 665-84.
- Latacz, Joachim (2014) "On Nietzsche's Philological Beginnings," in: Anthony Jensen and Helmut Heit, eds. *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*. London, 3-26.
- Leiter, Brian (2018) "The Truth is Terrible," *The Journal of Nietzsche Studies* 49, 151-73.
- Lesser, Harry (1987) "Nietzsche and the Pre-Socratic Philosophers," *Journal of the British Society for Phenomenology* 18, 30-7.
- Lima, Paulo (2023) "Figures of the Monstrous in *The Birth of Tragedy*," *Parrhesia: Journal of Critical Philosophy* 38, 112-36.
- Lima, Paulo (2024) "Converting Philology to Philosophy: A Platonic Model and Its Inversion in *Homer and Classical Philology*," *Estudios Nietzsche* 24, 91-116.
- Loeb, Paul (2018) "The Colossal Moment in Nietzsche's *Gay Science* §341," in: Paul Katsafanas, ed. *The Nietzschean Mind*. London, 428-47.
- Luyster, Robert (2001) "Nietzsche/Dionysus: Ecstasy, Heroism, and the Monstrous," *Journal of Nietzsche Studies* 21, 1-26.
- Meijers, Anthonie (1988) "Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche: Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche," *Nietzsche-Studien* 17, 369-90.
- Meijers, Anthonie and Stingelin, Martin (1988) "Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst* (1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in 'Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne,'" *Nietzsche-Studien* 17, 350-68.
- Meyer, Matthew (2014a) *Reading Nietzsche Through the Ancients: An Analysis of Becoming, Perspectivism, and the Principle of Non-Contradiction*. Berlin.
- Meyer, Matthew (2014b) "The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry in Nietzsche's Early Writings," in: Anthony Jensen and Helmut Heit, eds. *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*. London, 197-214.
- Müller, Enrico (2005) *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin.
- Niehues-Pröbsting, Heinrich (1983) "Anekdote als philosophiegeschichtliches Medium," *Nietzsche-Studien* 12, 255-86.
- Nietzsche, Friedrich (1933-40) *Werke: Historisch-kritische Gesamtausgabe*, ed. Hans Joachim Mette, Karl Schlechta and Carl Koch. München.
- Nietzsche, Friedrich (1967-) *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Berlin.
- Nietzsche, Friedrich (1975-) *Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Berlin.
- Nietzsche, Friedrich (1988, 2nd ed.) *Werke: Kritische Studienausgabe*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Berlin.

- Nietzsche, Friedrich (1994) *Les philosophes préplatoniciens suivi de Les διαδοχαί des philosophes*, ed. Paolo D'Iorio and Francesco Fronterotta. Combas.
- Nussbaum, Martha (1991) "The Transfigurations of Intoxication: Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus," *Arion* 1, 75-111.
- Oehler, Richard (1904) *Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker*. Leipzig.
- Orsucci, Andrea (1994) "Unbewußte Schlüsse, Anticipationen, Übertragungen: Über Nietzsches Verhältnis zu Karl Friedrich Zöllner und Gustav Gerber," in: Tilman Borsche, Federico Gerratana and Aldo Venturelli, eds. "Centauren-Geburten:" *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin, 193-207.
- Otto, Detlef (1994) "Die Version der Metapher zwischen Musik und Begriff," in: Tilman Borsche, Federico Gerratana and Aldo Venturelli, eds. "Centauren-Geburten:" *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin, 167-90.
- Otto, Detlef (1998) "(Kon-)Figurationen der Philosophie: Eine metaphorologische Lektüre von Nietzsches Darstellungen der vorplatonischen Philosophen," *Nietzsche-Studien* 27, 119-52.
- Parkhurst, William (2019) "Dating Nietzsche's Lecture Notes for *The Pre-Platonic Philosophers*," *Nietzsche-Studien* 48, 312-13.
- Pauen, Michael (1997) *Pessimismus: Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*. Berlin.
- Pearson, James (2022) *Nietzsche on Conflict, Struggle and War*. Cambridge.
- Porter, James (2000) *Nietzsche and the Philology of the Future*, Stanford.
- Porter, James (2002) "Homer: The Very Idea," *Arion* 10, 57-86.
- Porter, James (2004) "Nietzsche, Homer, and the Classical Tradition," in: Paul Bishop, ed. *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Rochester, 7-26.
- Porter, James (2014) "Nietzsche's Radical Philology," in: Anthony Jensen and Helmut Heit, eds. *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*. London, 27-50.
- Porter, James (2021) *Homer: The Very Idea*. Chicago.
- Porter, James (2024) "Introduction: Philosophy and Literature, or, Thinking and Writing," in: James Porter, ed. *Nietzsche and Literary Studies*. Cambridge, 1-15.
- Riedel, Manfred (1990) "Die 'wundersame Doppelnatur' der Philosophie: Nietzsches Bestimmung der ursprünglich griechischen Denkerfahrung," *Nietzsche-Studien* 19, 1-19.
- Riedel, Manfred (1995) "Ein Seitenstück zur 'Geburt der Tragödie:' Nietzsches Abkehr von Schopenhauer und Wagner und seine Wende zur Philosophie," *Nietzsche-Studien* 24, 45-61.
- Salaquarda, Jörg (1989) "Der ungeheure Augenblick," *Nietzsche-Studien* 18, 317-37.
- Scheinberger, Sarah (2016) *Kommentar zu Nietzsches Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Berlin.
- Schmidt, Dennis (2001) *On Germans and Other Greeks: Tragedy and Ethical Life*. Bloomington.
- Schmidt, Jochen (2012) *Kommentar zu Nietzsches Geburt der Tragödie*. Berlin.
- Siemens, Herman (2004) "Nietzsche and the 'Classical': Traditional and Innovative Features of Nietzsche's Usage, with Special Reference to Goethe," in: Paul Bishop, ed.

- Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Rochester, 391-410.
- Siemens, Herman and Pearson, James eds. (2019) *Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy*. London.
- Silk, Michael and Stern, Joseph (1981) *Nietzsche on Tragedy*. Cambridge.
- Tejera, Victorino (1987) *Nietzsche and Greek Thought*. Dordrecht.
- Thomson, Iain (2003) "Interpretation as Self-Creation: Nietzsche on the Pre-Platonics," *Ancient Philosophy* 23, 195-213.
- Thouard, Denis (2000) "Le centaure et le cyclope: Nietzsche et la philologie entre critique et mythe," in: Marc Crépon, ed. *Nietzsche*. Paris, 155-74.
- Ugolini, Gherardo (2007) *Guida alla lettura della Nascita della tragedia*. Roma.
- von Reibnitz, Barbara (1989) *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" (Kap. 1-12)*. Stuttgart.
- Wilkerson, Dale (2006) *Nietzsche and the Greeks*. London.
- Zhavoronkov, Alexey (2014) "Nietzsche's Influence on Homeric Scholarship," in: Anthony Jensen and Helmut Heit, eds. *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*. London, 139-55.
- Zhavoronkov, Alexey (2021) *Nietzsche und Homer: Tradition der klassischen Philologie und philosophischer Kontext*. Berlin.

PLUT. GAI. GRACCH. AND DIONYS. HAL. AR. VIII:
A NEW LIGHT ON THE GRAIN DOLE AND THE PARTICIPATION OF
SOCII IN LEX AGRARIA SEMPRONIA, THE ISSUE REVISITED

VYACHESLAV G. TELMINOV

National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia)
telminoff@gmail.com

ABSTRACT. This article examines the parallels between the reforms of Gaius Gracchus and the actions of Spurius Cassius as described by Dionysius of Halicarnassus, shedding new light on the interpretation of grain dole, land allotments and the role of Italian allies in the *Lex Agraria Sempronia*. The narrative of Spurius Cassius appears heavily anachronistic, reflecting the conflicts of Gaius Gracchus's era rather than those of the early Republic. Through a detailed analysis of the biographical structure of Plutarch's parallel lives of Gaius Gracchus and Cleomenes, the article explores the moral and political frameworks imposed by these authors. These comparisons reveal indirect evidence suggesting that Gaius Gracchus may have included Italian allies in his land reforms, a hypothesis that contrasts with traditional interpretations of his legislation. By comparing literary and rhetorical strategies, the study highlights how Dionysius and Plutarch utilized historical figures to reflect broader political and moral debates. Upon examining these texts, the study contributes to a re-evaluation of Gracchus's agrarian reforms and their implications for Roman-Italian relations during the late Republic.

KEYWORDS: Spurius Cassius, Gaius Gracchus, Lex Agraria Sempronia, agrarian reforms, Roman-Italian relations, Dionysius of Halicarnassus, Plutarch, Roman Republic, Italian allies.

* This paper was supported by the Project at the Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics: «From Antiquity to Modernity: Epistemology and Conceptualization of the Development of Material and Spiritual Cultures of the East».

§1. The Spurius Cassius narrative by Dionysius of Halicarnassus

While investigating the reforms of Gaius Gracchus, one of the most enigmatic reformers of the late republican history, the main challenge is posed by the extreme scarcity and inconsistency of sources. Under these conditions, one has to look for an opportunity to extract information from comparing pieces of information delivered by the literary tradition. Let us turn to the consideration of the text, that can offer some interesting evidence for the topic in question. This is a fragment

from the 8th book of Dionysius of Halicarnassus, dedicated to Spurius Cassius. Let us pay attention to the reformatory plans of Spurius Cassius regarding the roman allies.

The story of Spurius Cassius recalls biography of Gaius Gracchus through many details and ideas, according to the ancient rhetorical tradition they are conveyed by means of exposition or direct oratory speeches of participating characters. According to Dionysius, Spurius Cassius, who became consul for the second time, waged a war, and after returning to Rome, with his speeches, acquired the fame of an arrogant person.

They were also displeased at the arrogance of the man, who, after being honoured by the senate, had not shown equal honour to that body, but had produced a treaty drawn up according to his own pleasure and not with the general approval of the senate¹.

This treaty drawn up without the general approval of the senate (international affairs traditionally fell within the jurisdiction of the Senate) is in a perfect symmetry with the Attalus' legacy about which Tiberius Gracchus deliberated without senatorial consent². Although Cassius received all honours from the senate, he did not pay back with the equal respect:

For, being the only man at that time who had been honoured by his country with three consulships and two triumphs, he now conducted himself in a more pompous manner and conceived a desire for monarchical power³.

The three consulships⁴ brings up a further analogy with the two tribunates of Gracchus. Also, special attention is drawn to the desire for monarchical power –

¹ Dionys. Hal. AR. 8, 69.

² "And as regarded the cities which were included in the kingdom of Attalus, he said it did not belong to the senate to deliberate about them, but he himself would submit a pertinent resolution to the people. By this proceeding he gave more offence than ever to the senate" (Plut. Ti. Gracch. 14). See also: Cic. Rep. 3, 41; Liv. Per. 58; Flor. 2, 3, 2; De vir. ill. 64, 5; Oros. 5, 8, 4.

³ Dionys. Hal. AR. 8, 69.

⁴ Despite the fact that the Cassius gens was plebeian, Spurius Cassius somehow managed to be elected to the consulship three times before the Licinius-Sextius law of 367 BC, which for the first time allowed plebeians to be elected consuls.

which was one of the classical reproaches addressed to the brothers Gracchi by the historians of the 1 century BC⁵.

It should be noted here that the desire for tyranny attributed by ancient authors to the Gracchi, Spurius Cassius (as well as Spurius Melius and Marcus Manlius) is to a large extent a historiographic construct. The latter probably goes back to accusations that sounded in the speeches of the political opponents of Gracchi⁶). Next, the author reveals the motivation behind the legislative initiatives of Cassius:

bearing in mind that the easiest and safest way of all for those who aim at monarchy or tyranny is to draw the multitude to oneself by sundry gratifications and to accustom them to feed themselves out of the hands of the one who distributes the possessions of the public⁷.

Up to this point, this description fits almost perfectly with the history of Gaius Gracchus known to us from other sources⁸. Let us also pay attention to the coincidence of the strategy applied by Spurius Cassius and Gaius Gracchus: *largitio* (generosity in the form of electoral bribery)⁹.

⁵ Vell. Pat. 2, 6. Gaius might have been the first man in the state (*princeps esse posset*) had he held his spirit in repose; but, whether it was with the object of avenging his brother's death or of paving the way for kingly power (*vel praemuniendae regalis potentiae*), he followed the precedent which Tiberius had set and entered upon the career of a tribune.

⁶ Auctor ad Herennium. 4, 28, 38; Cic. Brut. 27, 103; de Har. Resp. 20, 43; Cic. De off. 2, 21, 72; Tusc. Disp. 3, 20, 48; Cic. de leg. 3, 9, 20. About the anti-gracchan annalistic tradition see: Mellor 2002, 20-21.

⁷ Dionys. Hal. AR. 8, 69.

⁸ "His aims, however, were far more ambitious and drastic. He was for giving the citizenship to all Italians, extending it almost to the Alps, distributing the public domain, limiting the holdings of each citizen p61 to five hundred acres as had once been provided by the Licinian law, establishing new customs duties, filling the provinces with new colonies, transferring the judicial powers from the senate to the equites, and began the practice of distributing grain to the people. He left nothing undisturbed, nothing untouched, nothing unmolested, nothing, in short, as it had been. Furthermore he continued the exercise of his office for a second term". (Vell. Pat. 2, 6)

⁹ Livius about the *largitio* of Cassius: "But the senators were also concerned on public grounds, namely, that the consul by his largesses should be building up an influence perilous to liberty". (Liv. 2, 41, 2). The following authors mention the concept of *largitio* when speaking about Gaius Gracchus: Oros. 5, 12: *Cum saepe populum Romanum largitionibus promissisque nimis in acerbissimas seditiones excitavisset*. Cic. de Off. 2, 21, 72: *C. Gracchi frumentaria magna largitio, exhauriebat igitur aerarium; modica M. Octavii*. Cic. Tusc. Disp. 3, 20, 48: *C. Gracchus, cum largitiones maximas fecisset et effedisset aerarium,*

An additional argument in favor of the anachronistic character of the legend about Cassius is supplied by the term *largitio* itself. According to Dionysius, it was the generosity of Spurius that brought him the strongest distrust. At the same time, *largitio* became a qualifying attribute of illegal *ambitus* only at the beginning of the 2nd century BC¹⁰. That is, the accusation of *largitio* is largely irrelevant for the early Roman republic¹¹. Further, Dionysius goes on to describe the details of Cassius' plan. According to him, Spurius Cassius put forward a motion to distribute to the people some vast public land, which had been previously abandoned, but since then occupied by the richest citizens. This is not the only peculiarity of such motion - he proposed to include both Latins and Hernicans in the list of recipients of allotments, who thus were to receive citizenship along with the allotment. With this action, Spurius planned to attract the Latins and allies to his side. The stubbornness in this matter was strongly condemned by the senate:

And bearing in mind that the easiest and safest way of all for those who aim at monarchy or tyranny is to draw the multitude to oneself by sundry gratifications and to accustom them to feed themselves out of the hands of the one who distributes the possessions of the public, he took that course; and at once, without communicating this intention to anyone, he determined to divide among the people a certain large tract of land belonging to the state which had been neglected and was then in the possession of the richest men. Now if he had been content to stop there, the business might perhaps have gone according to his wish; but as it was, by grasping for more, he raised a violent sedition, the outcome of which proved anything but fortunate for him. For he thought fit in assigning the land to include not only the Latins, but also the Hernicans, who had only recently been admitted to citizenship, and thus to attach these nations to himself¹².

If we attribute these plans to Spurius Cassius, then it will be almost impossible to fit them into the context of the 5th century BC known to us from other sources¹³.

verbis tamen defendebat aerarium. Quid verba audiam, cum facta videam? Cic. pro Sest. 48, 103: *Frumentariam legem C. Gracchus ferebat. Iucunda res plebei; victus enim suppeditabatur large sine labore.*

¹⁰ Aleksandrovskaia 2006, 195.

¹¹ Cf. Kaplow 2013, 35.

¹² Dionys. Hal. AR. 8, 69.

¹³ The public land division paradox is found also in the description of Titus Livius: "To this gift he wished to add some part of that land which, he charged, was held by individuals, although it belonged to the state. Whereupon many of the Fathers, being themselves in possession of the land, took fright at the danger which threatened their interests" (Liv 2, 41, 2).

Firstly, in that period Rome was a small city-state that owned a relatively small territory. The population of Rome was also small and there were not yet extensive available conquered lands, which could be turned into ager publicus and distributed among the needy people¹⁴. Below Dionysius describes legal position of this land in more detail and thus it perfectly fits with the status of ager publicus immediately before Gracchan reforms:

they should show their concern for them by dividing among them the land conquered in war, which, though nominally the property of the state, was in reality possessed by the most shameless patricians, who had occupied it without any legal claim¹⁵.

Thus, the story of Dionysius of Halicarnassus about the semi-legendary consul Spurius Cassius contains numerous anachronisms. In our opinion, the author utilized the scenery of the early Republic¹⁶ in order to convey the essence of political conflicts of much later times. It might have been a deliberate decision¹⁷ of Dionysius dictated by political or literary motives. And, indeed, many details of the stated

¹⁴ Hölkeskamp emphasizes the insignificance of Roman *civitas* in those days (Hölkeskamp 2004, 20).

¹⁵ Dionys. Hal. AR. 8, 70

¹⁶ Mellor presumes that, the legislation and ideas, as well as the death of the Gracchi, became a model for the late Republican populations, and thus they were “retrojected onto earlier Republican history”. (Mellor 2002, 140). Mellor also notes that the biography of Tiberius Gracchus, compiled by his younger brother for propaganda purposes, could inspire the annalistic tradition of projecting “the violent confrontations of their day into their histories” (Mellor 2002, 20).

¹⁷ Cf. Kaplow 2013, 15, assuming, that the historicity of these histories is debatable, but it is for this reason that they are of particular interest in the study of the Late Roman Republic, during which these histories were “elaborated, recorded and believed”. Kaplow carried out an analysis of the historiographic tradition, which united early Roman reformers accused of striving for tyranny, with that of late Republic (Gracchi, Saturninus, Publius Clodius Pulcher), calling them with the general term of *popularis* (Kaplow 2013, 37). Mellor identifies the same reference, but within the works of Annalists (Mellor 2002, 21). *Contra* Oakley, speaking in favor of the historicity of the evidence about the early republican history. His thesis that the early social and economic development of Rome cannot be explained otherwise than by extensive patrician possessions requires additional confirmation, which the author does not provide (Oakley 1993, 21).

biography of Spurius Cassius resemble the history of the tribunates of Gaius Gracchus¹⁸. When, in 122 BC, Gaius Gracchus took office for the second time as tribune of the plebs, he proposed a bill that was absolutely unacceptable for the senatorial aristocracy - on granting citizenship rights to the Italian allies of Rome¹⁹.

Let us look at a further description of legendary early Roman history by Dionysius. Appius Claudius raised objections to the plans of Cassius:

Appius, upon being asked his opinion first, refused to grant the distribution of land to the people, pointing out that an idle multitude accustomed to devour the public stores would prove troublesome and unprofitable fellow citizens and would never allow any of the common possessions, whether property or money, to continue to be held in common²⁰.

Here senator Appius makes proposals for correcting the bill of Cassius. If our hypothesis about the presentation of Gracchan ideas through the setting of early Republic is true, then the senator's speech reflected a conservative assessment of Gracchus's policy, whose adherents believed that only a reform of the census system or the recruitment system could be allowed, but in no case should the foundations of the polis system be destroyed in the form of unequal treaties with allies. Dionysius, apparently, expressed his own views on the politics of Gaius Gracchus through the speech of Appius. He goes on to explain further details of proposed correction:

After saying this and other things to the same purport, he ended by giving them this advice — to choose ten of the most distinguished senators to go over the public land and fix its bounds, and if they found that any private persons were by fraud or force grazing or tilling any part of it, to take cognizance of this abuse and restore the land to the state. And he further advised that when the land thus delimited by them had been divided into allotments, of whatever number, and marked off by pillars duly inscribed,

¹⁸ Scholars have paid attention to this, but did not go into details. Cf. Kaplow, stating that the agrarian laws of Spurius Cassius «evokes Mid and Late Republican parallels», especially with the Gracchi (Kaplow 2013, 34). On a broader level, scholars noted peculiar attitude of Dionysius with the 4-5th centuries BC: «the peculiar perception of the relationship between past and present that underlies Dionysius', and, indeed, any form of classicism (...): classicism operates on the premise that the remote past is somehow closer to the present than the period immediately preceding it» (Wiater 2018, 65).

¹⁹ Most ancient authors link this bill about granting civil rights to Italian allies with the program of Gaius Gracchus and Fulvius Flaccus. However, Velleius attributes it to Tiberius Gracchus (a certain confirmation of this view is supplied by Appian's exposition of the electoral speech of Tiberius Gracchus about the miserable condition of allies (App. BC. 1, 9).

²⁰ Dionys. Hal. AR. 8, 73.

one part of it should be sold, particularly the part about which there was any dispute with private persons, so that the purchasers might be involved in litigation over it with any who should lay claim to it, and the other part should be let for five years; and that the money coming in from these rents should be used for the payment of the troops and the purchase of the supplies needed for the wars. "For, as things now stand," he said, "the envy of the poor against the rich who have appropriated and continue to occupy the public possessions is justified, and it is not at all to be wondered at if they demand that the public property should be divided among all the citizens rather than held by a few, and those the most shameless²¹.

Further, Appius Claudius proposes to introduce full and free provision for soldiers.

and that it is better for them, when they set out for the wars, to receive both their provisions and their pay from the public treasury than to pay in their individual contributions each time to the treasury out of their private estates, when, as sometimes happens, their means of livelihood are scanty and will be still further cramped by providing this money²².

How could such radical proposals come from a senator? It is possible to assume that Dionysius was putting political proposals of Gaius Gracchus into the mouth of senator Appius²³.

Apparently, Dionysius saw the inevitability and relevance of such a decision in the conditions of the 2nd century BC crisis. Moreover, knowing the results of this crisis during the period of civil wars, he supported such decision. But due to the conservative views that Dionysius of Halicarnassus (expressing the views of Augustan regime) represented, he did not want an anti-senatorial politicians to play the role of a wise savior of the civitas²⁴. Putting ideas into the mouth of Appius was a

²¹ Dionys. Hal. AR. 8, 73.

²² Dionys. Hal. AR. 8, 73.

²³ Sisani shares a similar view on the narrative of Dionysius: «Proprio a tali soggetti allude esplicitamente Dionigi di Alicarnasso nel descrivere la proposta di riforma agraria nuovamente avanzata dai tribuni nel 470 a.C., i cui dettagli sono ricostruiti senza dubbio sulla falsariga delle vicende graccane» (Sisani 2015, 69). He points to a curious parallel between the way Plutarch comments on the difference in the recipients of land plots under the Gracchan agrarian law and the demagogic project of Livius Drusus (respectively *χαριστάτους τῶν πολιτῶν* (best of citizens) in case of Gracchus' bill, and *τῶν ἀπόρων* (poor) in case of Livius Drusus' bill, and a similar juxtaposition between the proposals of Sempronius Atrantinus and Spurius Cassius in Dionysius' book (Sisani 2015, 68–69).

²⁴ Indeed, in other place of his work Dionysius criticizes Gaius Gracchus for creating discord: "No, they dealt with these by a process of persuasion and instruction, sometimes

way of ennobling the idea, and presenting senators ready for hard, but necessary decisions in order to save the state (the public property that Appius protects is regarded as its most solid foundation).

Let us take a closer look on the reform proposed by Appius Claudius. He suggests that illegally occupied land be confiscated to the state treasury in order to be partially leased for a five-year period. The money that will come from renting should be used to supply the soldiers and to pay for those expenses that are necessary for waging wars:

to choose ten of the most distinguished senators to go over the public land and fix its bounds, and if they found that any private persons were by fraud or force grazing or tilling any part of it, to take cognizance of this abuse and restore the land to the state. And he further advised that when the land thus delimited by them had been divided into allotments, of whatever number, and marked off by pillars duly inscribed, one part of it should be sold, particularly the part about which there was any dispute with private persons, so that the purchasers might be involved in litigation over it with any who should lay claim to it, and the other part should be let for five years; and that the money coming in from these rents should be used for the payment of the troops and the purchase of the supplies needed for the wars²⁵.

Then he continues that it is better for the poor when they go to war to receive food and salaries from the public treasury than to pay every time to the treasury from their own property:

and that it is better for them, when they set out for the wars, to receive both their provisions and their pay from the public treasury than to pay in their individual contributions each time to the treasury out of their private estates, when, as sometimes happens, their means of livelihood are scanty and will be still further cramped by providing this money²⁶.

making concessions and sometimes receiving them, and thus they resolved their complaints in a civic and civil way. That lasted until Gaius Gracchus gained power as a tribune and destroyed the concord of the state; and since then they have ceaselessly been killing and driving each other into exile and showing no restraint in extreme measures when in quest of victory. (Dionys. Hal. AR. 2, 11).

²⁵ D. Hal. AR. 8, 73: τὸ δὲ προσιὸν ἐκ τῶν μισθώσεων ἀργύριον εἰς τοὺς ὀψωνιασμοὺς τῶν στρατευομένων ἀναλοῦσθαι καὶ εἰς τὰς μισθώσεις ὧν οἱ πόλεμοι χορηγιῶν δέονται·

²⁶ D. Hal. AR. 8, 73: καὶ ὅτι κρεῖττον αὐτοῖς ἐστίν, ὅταν ἐξίωσιν ἐπὶ τοὺς πολέμους ἐκ τοῦ δημοσίου ταμείου τὸν ἐπισιτισμὸν τε καὶ ὀψωνιασμὸν λαμβάνειν, ἢ ἐκ τῶν ἰδίων οἴκων εἰς τὸ ταμεῖον ἕκαστον εἰσφέρειν τεθλιμμένων ἔστιν ὅτε τῶν βίων καὶ ἔτι μᾶλλον ἐν τῷ συμπορίζειν τὸ ἀργύριον ἐπιβαρησομένων.

It can be assumed that Gaius Gracchus originally wanted to introduce free provision of soldiers with grain, but when pressed by his political opponents he abandoned this idea, limiting himself to a discounted grain distribution²⁷. This provision was supplemented by his *Lex Frumentaria* (Corn Law), which also introduced a fixed reduced price for grain distributed in Rome²⁸. The draft law of Appius is surprisingly consistent with the content of the military law of Gaius Gracchus.

To conclude, Dionysius is carrying out an obvious modernization of ancient history – perhaps consciously. For some reasons unknown to us (literary or political), Dionysius chose to present the history of the reforms of Gaius Gracchus in the setting of the Early Republic. This is indicated by the coincidence of the details of the narrative and the main ideas.

In search of additional evidence that speaks in favor of the hypothesis of the participation of Italian allies in the Gracchan settlements and land allotments, let us take a look at Plutarch's "Biographies". By doing so, we will bear in mind that Plutarch's paired biographies should not be considered in isolation from each other, but together, because they are presented by the author precisely as parallel ones²⁹.

Comparing his biographies and evidence from other sources about the same events and people shows that Plutarch was not committed to give an accurate historical account of the actual historical events. Instead, he sought to present a moral portrait of a number of selected heroes of the past in order to be able to compare and identify certain moral patterns³⁰. Thus, Plutarch's main objective consisted in the ethical, and not in the historical perspective³¹.

²⁷ Telminov 2019.

²⁸ The story about corn that ought to have been divided among all the citizens as a free gift also strikingly resembles the realities of the 2nd century BC more than anything else (D. Hal. AR. 8, 70).

²⁹ It should be noted that even if a comparison of biographies paired with each other does not always provide new material, one should not miss the opportunity to reveal the hidden allusions embedded in paired biographies by Plutarch himself.

³⁰ Cf. Davies, Swain 2010, 6.

³¹ Plut. Paul. 1: "using history as a mirror and endeavouring in a manner to fashion and adorn my life in conformity with the virtues therein depicted. For the result is like nothing else than daily living and associating together, when I receive and welcome each subject of my history in turn as my guest, so to speak, and observe carefully "how large he was" (...) and select from his career what is most important and most beautiful to know. Plut. Alex. 1: "For it is not Histories that I am writing, but Lives; and in the most illustrious deeds there is not always a manifestation of virtue or vice, nay, a slight thing like a phrase or a jest often

Historical events were mentioned by Plutarch only to the extent that their description contributed to the revelation of certain character traits of his heroes on the example of their judgments or behavior³².

In the light of our task, it is especially important to highlight the tendency of Plutarch to ignore well-known facts of biographies that did not fit into the harmonious moral portrait created by him³³, as well as inaccuracies caused by the author's inattention to minor details against the backdrop of the all-consuming task of creating a consistent moral image³⁴.

For the purposes of our study, we compared the parallel biographies of Agis and Cleomenes with that of Tiberius and Gaius Gracchi. To begin with, let's take a look at the sequence of events in these two "parallel biographies" and try to identify a common structure that may underlie them.

§2. The structure of parallel biographies (Cleomenes and Gaius Gracchus).

Comparing the biographies of Gaius Gracchus and Cleomenes, we see their consistent parallelism. With such a degree of "fitting" of the two plots (and characters) together, it is not surprising that Plutarch's account is full of inaccuracies. Within the two biographies, the structural elements of the plot can be easily distinguished. The whole narrative and the central moral insight of the biographies are built around these plot elements.

makes a greater revelation of character than battles when thousands fall, or the greatest armaments, or sieges of cities".

³² See Plutarch's stance on that matter in Plut. Nic. 1, 5. The author's attitude regarding historical details is conveyed even more accurately by the following lines from the biography of Galba (Plut. Galba. 2, 5): "Now, the accurate and circumstantial narration of these events belongs to formal history; but it is my duty also not to omit such incidents as are worthy of mention in the deeds and fates of the Caesars".

³³ In more detail about Plutarch's techniques, which he used to "compress" his narrative, transfer actions of secondary characters to the protagonists and combin similar events into one, also changing their sequence, see in: Pelling 1979, 74-96.

³⁴ For example, we noted the following inaccuracy in Plutarch's account of the last day of Gaius Gracchus. When he leaves the house, he is armed only with a short dagger (τό ἐγχειρίδιον) (Plut. Gai. Gracch. 15, 1: ἀλλ' ὥσπερ εἰς ἀγοράν ἐν τηβένῳ προΐει, μικρὸν ὑπεζωσμένος ἐγχειρίδιον), but when a little later, in the temple of Diana, Gaius Gracchus was about to commit suicide, his friends stopped him by snatching from his friends not a dagger, but a sword (τό ξίφος): ἐκεῖ δὲ βουλόμενος ἑαυτὸν ἀνελεῖν ὑπὸ τῶν πιστοτάτων ἐταίρων ἐκωλύθη, Πομπωνίου καὶ Λικινίου: παρόντες γὰρ οὗτοι τό τε ξίφος ἀφείλοντο καὶ πάλιν φεύγειν ἐπῆραν αὐτόν.

1. Introduction. The influence of the fate of the ideological predecessor on the behavior of the protagonist in the field of reform activities, as well as his character traits, which will subsequently be revealed in full force and will influence his thoughts and actions.

2. First successes of the protagonist while he is still loyal to the established social and state order.

3. Ambition and pride force him to start confrontation with the state by appealing to the people.

4. The first program speeches addressed to the people serve as a means to justify future actions.

5. The first legislative steps in order to implement the plan.

6. Praise of personal qualities of the protagonist by the author.

7. The second significant success of the protagonist, immediately preceding the ill turn of fortune.

8. Opponents begin to press the protagonist. Success and failure alternate for a while.

9. Major defeat and failure of all plans.

10. Temptation of a suicide and withdrawal from the struggle.

11. "Message" addressed to the fatherland.

12. Honoring the protagonist after his death.

This parallelism is especially clear upon closer examination of the reformatory plans of both protagonists. Thus, the close interdependence of the two texts from each other is revealed. According to Plutarch, the fate of Cleomenes and Gaius Gracchus and their main political actions were to a certain extent similar. This allowed the author to draw up a complex construction of a "parallel biography" based on their life stories.

Now let's look at how the identified parallelism and interdependence of the biographies of Gaius Gracchus and Cleomenes serve as additional evidence of the participation of Italian allies in the Gracchan colonies and individual *virum* land allotments.

In the biography of Agis, we find one curious detail: according to the law proposed to the elders by Agis, it was planned to offer land allotments to *perioikoi*, that is, non-citizens³⁵. Agis did not succeed in implementing his plan, so it became

³⁵ Plut. Agis. 8: Οὐ μὴν ἀλλὰ διαπραξάμενος ὁ Ἄγις ἔφορον γενέσθαι τὸν Λύσανδρον, εὐθύς εισέφερε δι' αὐτοῦ ῥήτρην εἰς τοὺς γέροντας, ἧς ἦν κεφάλαια χρῶν μὲν ἀφεθῆναι τοὺς ὀφείλοντας, τῆς δὲ γῆς ἀναδασθείσης τὴν μὲν ἀπὸ τοῦ κατὰ Πελλήνην χαράδρου πρὸς τὸ Ταῦγετον καὶ Μαλέαν καὶ Σελλασίαν κλήρους γενέσθαι τετρακισχιλίους πεντακοσίου, τὴν δ'

Cleomenes's turn to carry it out. The land was distributed. Cleomenes also gave allotments to each exile, promising to return them as soon as order would be restored. Having thus increased the number of citizens by adding the most worthy of the perioikoi, he created a new detachment of four thousand heavy infantry (Plut. Cleom. 11). This seems to be a neatly drawn parallel with the activities of Gaius Gracchus, who welcomed the allocation of land not only to Roman citizens, but also to Italian allies. It is curious that Plutarch does not mention Italian allies receiving land allotments in the biography of Gaius Gracchus. But what can this "eloquent silence" possibly mean?

If Plutarch saw clear differences in the fates of his heroes, he sought to comment on them in order to use the moral potential of such difference for an instructive "comparison" of heroes in the corresponding section of his parallel biographies. He tended to dwell more heavily on the revealed differences in the biographies of protagonists, rather than on the similarities. But Plutarch leaves the land reform of Cleomenes about the perioikoi without comment. Can it mean that there were no differences in this respect between Gaius Gracchus and Cleomenes? In other words, could he recognized a certain similarity between them by omitting any comments?

Plutarch sympathized with Cleomenes more. That is why, perhaps, he left without comment the Italian participation in the land reform by Gaius Gracchus, in order to silence this positive element in the latter's biography. And, indeed, upon careful examination of the biographies of all four heroes of these parallel biographies (Tiberius and Gaius Gracchi, Agis and Cleomenes), it becomes clear that Gaius Gracchus in the presentation of the author was the least worthy of all four.

It is especially striking that even the positive features of Gaius Gracchus in the description of Plutarch look like shortcomings against the background of the actions of Agis and Cleomenes. Consistently insisting on the negative side of Gaius Gracchus, Plutarch could become forced by his own paradigm to omit important details that did not fit into his scheme, and to exaggerate minor details that helped to create the desired image of the reformer within the author's attitude³⁶.

The following detail is also noteworthy: in the "comparison" section, Plutarch does not say anything about offering land to perioikoi and conscripting them in the army, although this was probably the most daring and disruptive of all Cleomenes's actions, not counting the ephorate abolition. We believe this silence is quite

ἔξω μυρίους πεντακισχίλιους· καὶ ταύτην μὲν τοῖς ὅπλα φέρειν δυναμένοις τῶν περιόικων μερισθῆναι, τὴν δ' ἐντὸς αὐτοῖς Σπαρτιάταις.

³⁶ Albrecht, speaking about Plutarch's style, calls it "an intellectual construction, as is often the case with <...> Plutarch's 'comparative' sections" (Albrecht 2014, 70).

logical in the light of one of the “moral laws” that Plutarch formulates on the example of Cleomenes and Agis: in reforms, it is important to rely on authoritative examples of antiquity. The allocation of land to perioikoi, obviously, could not have any legitimate precedents in the history of Sparta.

The question of whether Gaius Gracchus agrarian commission distributed land to the allies, as Cleomenes did, of course, still remains open. But it can be concluded, that one of the following two statements might be probable: Plutarch might have known from his sources that Gaius Gracchus had acted in the same way as Cleomenes, i.e., offered land to non-citizens. He included this legislative decision into the biography of Cleomenes because there was a clear parallelism with Gaius Gracchus. But he omitted it in the biography of Gaius Gracchus because he did not approve of his actions. A sharp witted reader of parallel biographies would get a hint to think so, and Plutarch might have deliberately counted on this effect.

Second possibility is that, according to Plutarch, reformatory plans of Gaius Gracchus should have included such measure, although he did not have exact information on this matter. He still put this reform in the biography of Cleomenes. While mentioning land plots in the colonies of Gaius Gracchus, he did not specify whether they were given to citizens only or also to non-citizens³⁷. In such case, the absence of a specification speaks volumes. Plutarch did not want to focus on this measure, because he tended to emphasize the limited scope of Gaius Gracchus’ actions and a particular narrowness of his political thinking, in contrast to Cleomenes.

Thus, we have acquired an indirect evidence, based on an analysis of the literary tradition, that Gaius Gracchus (according to Plutarch) might have designated land allotments in his colonies not only for citizens, but also for non-citizens. Although this evidence cannot serve as a direct proof of the hypothesis under discussion, indirectly it indicates that Gaius Gracchus allowed and perhaps even encouraged the participation of Italics in his land reform.

We have demonstrated, by comparing the structure of both biographies, how carefully they are built according to the same scheme. Was it an artificial fitting of two dissimilar stories? We believe not. Plutarch had a variety of sources and was well acquainted with different versions of events. His biographies show that he

³⁷ Claiborne assumes that Plutarch was only interested in the character traits of his protagonists and he was not interested in non-citizens, who would be unnecessary and superfluous to his main narrative (Claiborne 2011: 105). We cannot agree with this point of view, because in the biographies of Agis and Cleomenes, however, legislation on the perioikoi comes into discussion.

carefully studied all available sources, including speeches and historical accounts about his protagonists and carefully chose correct pairs.

After a thorough analysis of biographies of many distinguished personalities, he accumulated rich material. From the list of these historical characters, he could combine almost perfect pairs, discarding unnecessary or inconsistent details in order to leave perfect symmetry in biographies and eloquent difference in moral values.

Based on the analysis of a number of accounts by Dionysius and Plutarch, we described an indirect evidence, hinting on the participation of Italian allies in the land reform of Gaius Gracchus. This conclusion argues against the prevailing thesis in historiography about the anti-Italic orientation of the agrarian law of Gaius Gracchus.

REFERENCES

- Александровская, С.В. (2006) Проблемы борьбы с электоральной коррупцией в древнеримской Республике и современной России, *IVS ANTIQVVM. Древнее право*, 18, 192-203.
- Альбрехт, М. фон. (2014) *Мастера римской прозы. От Катона до Апулея*. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Aleksandrovskaia, S.V. (2006) "Problems of combating electoral corruption in the ancient Roman Republic and modern Russia", *IVS ANTIQVVM. Ancient law*, 18, 192-203 (in Russian).
- Albrecht, M. von. (2014) *Masters of Roman Prose. From Cato to Apuleius*. Moscow: Greco-Latin Cabinet of Yu.A. Shichalin (in Russian).
- Davies, M. E., Swain, H. (2010) *Aspects of Roman History 82 BC–AD 14: A Source-based Approach*. N.Y.
- Hölkeskamp, K.-J. (2004) *Senatus populusque Romanus. Die politische Kultur der Republik. Dimensionen und Deutungen*. Stuttgart.
- Kaplow, L. (2013) *Men of the People: Popularis Ideology in Late Republican Rome (doctoral dissertation)*. Pennsylvania State University.
- Mellor, R. (2002) *The Roman Historians*. N.Y.: Routledge.
- Oakley, S. (1993) "The Roman Conquest of Italy", *War and Society in the Roman World*, London: Routledge, 9-38.
- Pelling, C.B.R. (1979) "Plutarch's Method of Work in the Roman Lives", *Journal of Hellenistic Studies*, 99, 74–96.
- Sisani S. (2015) *L'ager publicus in età graccana (133–111 a.C.). Una rilettura testuale, storica e giuridica della lex agraria epigrafica*. Roma: Edizioni Quasar.
- Telminov, W. (2019) „Das ermäßigte Getreide für die Legionäre und die lex militaris des Gaius Gracchus. Zur Frage der Getreideversorgung im römischen Heer des 2. Jahrhunderts v. Chr.“, *Zeitschrift für Alte Geschichte*, 68, 4, 463-488.

Wiater, N. (2018) "Experiencing the Past: Language, Time and Historical Consciousness in Dionysian Criticism", *Dionysius of Halicarnassus and Augustan Rome: Rhetoric, Criticism and Historiography*. Cambridge University Press, 56-82.

**ON THE MEANING
OF THE TERM *SYMBOL* IN THE WRITINGS OF
PLUTARCH OF CHAERONEA**

DMITRY KURDYBAYLO
Saint Petersburg State University
Immanuel Kant Baltic Federal University
Herzen State Pedagogical University of Russia
theoreo@yandex.ru

ABSTRACT. Plutarch of Chaeronea was a prominent Middle Platonist, influential both in early Christian Platonism and in pagan Neoplatonic schools. One of the significant markers of this succession is an increasing interest in symbolism and terminological usage of the word *symbol*. As Plutarch provided almost no explicit theory of symbolism, this research focuses on the contextual word usage in his writings, its analysis and reconstruction of Plutarchian symbolism in the philosophical milieu of his time. Plutarch understands symbol as a two-level entity, which combines an ordinary object or object-related action with a signification of some other entity that is absent, invisible or otherwise imperceptible, so a symbol points to it or acts instead of it. Unlike signs, symbols are ambiguous and may have multiple meanings. Moreover, the polysemanticism of a symbol is considered as its strong advantage that reveals the ontological profundity of the symbolized entity. Symbols may appear odd and amazing, thus provoking philosophical inspiration in a person trying to decipher them. Along with single symbols, Plutarch provides examples of integral symbolic systems, among which he mentions human languages. Finally, symbols may be not only passive pointers or reminders but also actors, which influence human decisions and deeds. Plutarch provides a detailed description of the way daemons use symbols as a means to induce mortals to make correct choices. The general pattern of Plutarchian symbolism can be compared with similar conceptions of Clement of Alexandria, Porphyry of Tyre, and Iamblichus of Chalcis.

KEYWORDS: Plutarch of Chaeronea, symbol, sign, history, metaphysics, philosophy of language, Middle Platonism.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00214. The research was carried out at Immanuel Kant Baltic Federal University with the support of the Russian Science Foundation, project No 22-18-00214.

In the 2nd and 3rd centuries C.E., both Christian and pagan Platonists displayed increased interest in symbols and symbolism. Clement of Alexandria dedicated the larger part of the fifth book of the *Stromata* to different types of symbolism in pagan cultures and in the Old Testament.¹ Obviously, his investigation of symbols is not accidental; moreover, it appears that he has a certain *theory* of symbolism. Similarly, the works of Porphyry of Tyre contain dozens of passages with thorough usage of the term *symbol*. Especially often he uses it in the treatises *On the Cave of the Nymphs* and *On Statues*.² However, the very emergence of philosophical symbolism is quite problematic. Despite the long history of symbolism in Ancient Greek culture, there are no known direct sources of the *theoretical* approach to symbol before Clement in the Christian tradition and before Porphyry in the pagan one.

Thus, below I am going to focus on one important indirect source, the symbolism of Plutarch. Modern studies of Plutarch himself and his influence on late Ancient allegory and symbolism devote him relatively little attention when compared to later authors, especially Neoplatonists.³ However, his usage of the term *symbol* (Greek σύμβολον) is as frequent as that of Porphyry and Iamblichus,⁴ while the diversity of meanings of the term is comparable to that of Proclus.⁵

For the purpose of this research, the TLG collection of Plutarch's text was searched for mentions of the word σύμβολον and its cognates; 92 occurrences were found. The corresponding passages were analyzed and classified according to the main semantic 'functions' of the term symbol in the context of Plutarch's writings. The following discussion represents this classification.

¹ See important notes on Clement's symbolism in Havrda 2010; cf. also: Herrman, van den Hoek 2005. On Plutarch's influence on Clement, see: Avdokhin 2019: 107–110; Morlet 2019: 119–124; Afonasin 2012: 21–25. Some notes on common exegetical patterns in Plutarch and Philo: Schwarz 1973.

² Porphyry uses σύμβολον and its cognates 27 times in the *De antro nympharum* and more 27 times in the *Περὶ ἀγαλμάτων*. On the symbolism of Porphyry in these treatises, see: Miles 2015; more general discussion: Struck 2004: 198–201. On Plutarch's influence on Porphyry: Simonetti 2019: 137–143.

³ Compare the sections dedicated to Plutarch and to Neoplatonists in: Struck 2004.

⁴ The term σύμβολον and its cognates occur 92 times in the extant writings of Plutarch, vs 82 times in the extant writings of Porphyry and 64 occurrences in the extant writings of Iamblichus.

⁵ Compare the conclusions below with the respective conclusions on Proclus in: Kurdybaylo 2019: 482–483.

1. The twofold nature of symbol

Both etymology (σύμβολον < συμ-βάλλω) and the oldest meaning of the term ‘symbol’ suggest that it relates to a connection of two entities. Initially, ‘symbol’ was a name for some small object broken into two parts, which were used by two contracting parties as tokens of identity for any person who acts on behalf of that party,⁶ for instance, by a treaty of mutual hospitality.⁷ Later, a symbol was treated more generally as a token, sign or indication of something that is not visible at the current moment or is invisible by its nature. Plutarch gives plenty of examples using the same term σύμβολον when speaking of god, daemons, nature and people, as they all produce their respective symbols.

1.1. Divine symbols

Daemons use symbols to communicate with people, and people seek divine symbols to know their will.⁸ Plutarch describes the auspice ceremony, when “the chief of the augurs ... turned his eyes in all directions to observe whatever birds or other symbols might be sent from the gods.”⁹ The dramatic context implies that any omen from gods was appreciated to presage the fate of Numa, and any kind of omen in that situation will be a symbol. Similarly, the daemon of Socrates is said to communicate with Socrates via ‘usual symbols,’ for instance, when making it clear that a planned sea expedition is about to fail and will cause the city of Athens to ruin.¹⁰

Daemons use objects available to human senses in order to provide knowledge of invisible things such as future events or unexpected consequences of current actions. The majority of Plutarch’s evidence does not mention symbols of gods or daemons, but symbolic messages from the divine realm to humans.

⁶ Liddell, Scott, Jones 1996: 1676, s. v. σύμβολον.

⁷ Liddell, Scott, Jones 1996: 1189, s. v. ξένος.

⁸ Despite Plutarch mentions many names of Greek and barbarian gods, here and below I follow John Dillon’s understanding of Plutarch’s theology and demonology with plenty of daemons mediating between the single god and the material world (Dillon 1996: 214–221).

⁹ Plu. *Num.* 7.2.4–7.3.1; English translation: Perrin 1967: 1.329. Here and below all translations are given with my minor corrections aimed at the most accurate rendering of discussed Greek terms. Greek text of Plutarch’s *Lives* is quoted from Ziegler’s edition (Ziegler 1994–98), the *Moralia* from the Loeb edition (Babbitt 1961–1999; de Lacy, Einarson 1959; Clement, Hoffleit 1969; Minar, Sandbach, Helmbold 1961; Fowler 1969; Sandbach 1987).

¹⁰ Plu. *Nic.* 13.9.1–2: ... οἷς εἰώθει συμβόλοις.

It appears that Plutarch makes almost no difference between the usage of symbols made by gods and human beings. The *Life of Pericles* provides a very important argument: Plutarch tells the story of a one-horned ram, whose appearance was explained as a divine sign of political success. At the same time, Anaxagoras, one of the story characters, dissected the ram's skull and revealed the cause of its unusual appearance, which was a rare anatomical anomaly. Then Plutarch concludes:

Now there was nothing, in my opinion, to prevent both of them, the naturalist and the seer, from being in the right of the matter; the one correctly divined the cause, the other the object or purpose. It was the proper province of the one to observe why anything happens, and how it comes to be what it is; of the other to declare for what purpose anything happens, and what it means. And those who declare that the discovery of the cause, in any phenomenon, does away with the meaning, do not perceive that they are doing away not only with divine portents, but also with artificial symbols, such as the ringing of gongs, the language of fire-signals, and the shadows of the pointers on sundials. Each of these has been made, through some causal adaptation, to have some meaning.¹¹

This clarifies how Plutarch understands the origin of divine symbols: these are usual natural objects (including objects of human everyday life) in the natural causal relationships. However, over this natural way of being, there is the level of purposes set by gods, who introduce the sense and meaning to natural events. These are two independent levels, one of objects, and another of their meanings, thus making up a semantic system. Apparently, symbols become the basic elements of such a system, and they function quite similarly to letters in written text or gestures of deaf people. Noteworthy, Plutarch mentions no significant difference between the symbols used by gods and human-made symbols — both types emerge, exist, and function in similar ways.

1.2. Artificial symbols made by humans

People make and use ordinary objects which also carry some additional meaning that can be understood by other people if they are aware of some convention that underlies this particular signification. For instance, a state governor or a high-ranking military commander possesses certain insignia of their power. Plutarch mentions the 'insignia of royal dignity'¹² and 'insignia of a military commander,'¹³ where 'insignia' stands for Greek σύμβολα.

¹¹ Plu. *Per.* 6.4–5; English translation: Perrin 1932: 3.17.

¹² Plu. *Comp. Cim. et Luc.* 3.3.2: τὰ σύμβολα τῆς βασιλείας.

¹³ Plu. *Marc.* 7.1.2: ἀπὸ τῶν συμβόλων ἄρχοντα.

Similarly, “a staff and a cloak” are “the symbols of the majesty of Sparta,”¹⁴ and “just as the law places diadem and crown upon the head, so nature puts grey hair upon it as an honorable symbol of the high dignity of leadership” of a senior man.¹⁵ Following the ancient custom of using symbols as proof of mutual hospitality treaties, Plutarch tells the story of Clearchus, who “gave Ctesias his ring as a token of friendship which he might show to his kindred and friends in Sparta.”¹⁶

Below, we will read about various objects and gestures used as signals to start some action such as a military attack.

All these cases treat a symbol as a manifestation of a certain kind of relationship between humans, either as a long-lasting status or a short-term arrangement. In any case, a symbol still reveals an invisible connection through material means. However, these invisible matters are arbitrary and time-limited.

1.3. Natural symbols

Both human and divine symbols require some knowledge or skill to ‘read’ them and understand their message about the facts that are unobvious or concern invisible things. But observation of natural phenomena also can give a skilled person some knowledge of invisible regularities. In this case, Plutarch also uses the term *σύμβολον* regarding chiefly the acts and behavior of people and other animated beings. In most cases, this behavior is not intentional from the standpoint of making it a sign of anything else. On the contrary, it is the observer’s task to reveal its meaning.

For instance, “the cawing of the rook” is a symbol of winter,¹⁷ and disorders in an army are a symbol of the approaching mutiny.¹⁸ In the underworld, the souls of the dead can be distinguished by a certain symbol: they “neither cast a shadow nor blink their eyes.”¹⁹ Plutarch also mentions several symbols that can be classified as psychological: by certain actions, words, or gestures one can judge the traits of a

¹⁴ Plu. *Nic.* 19.6.2–3: ἐν γὰρ τῇ βακτηρίᾳ καὶ τῷ τρίβωνι τὸ σύμβολον καὶ τὸ ἀξίωμα τῆς Σπάρτης... English translation: Perrin 1932: 3.275.

¹⁵ Plu. *An seni* 789e12–f1: ...ἡγεμονικοῦ σύμβολον ἀξιώματος ἐπιτίθησι. English translation: Fowler 1969: 113.

¹⁶ Plu. *Art.* 18.2.1–4: σύμβολον φιλίας πρὸς τοὺς ἐν Λακεδαίμονι συγγενεῖς καὶ οἰκείους. English translation: Perrin 1954: 11.167–169.

¹⁷ Plu. *fragm.* 94.4: ὁ γὰρ κρωγμὸς τῆς κορώνης χειμῶνος σύμβολον (Sandbach 1967: 198–199).

¹⁸ Plu. *Luc.* 32.3.5: σύμβολον ἀποστατικῶς.

¹⁹ Plu. *De sera num.* 564c7–9; English translation: de Lacy, Einarson 1959: 277.

human's character, attitude or family relationships.²⁰ Thus, speaking here about natural symbols, we are about to imply human nature first of all. What makes the difference with artificial symbols, is that this type has unintentional, spontaneous origin.

Hence, either symbols are artificial signs made by humans, sent by gods, or are just a manifestation of one's natural qualities, in any case, they remain two-level structures. At the lower level, they are particular objects (or actions with them) similar to all others of their kind. At the higher level, a symbolic object (or action) can be distinguished from others by a special placement, temporal relation to other events, presence of accidental marks, special configuration, form, pattern of behavior, etc. At this higher level, these distinctive peculiarities do not pertain to an object's nature, they are extraneous and contingent. This allows them to carry any arbitrary semantics irrelevant to the nature and substantial properties of the object. Therefore, a symbol appears as an independent material entity with a secondary 'semantic layer,' which together form the 'twofold' nature of a symbol.

However, to this extent, a symbol can hardly be discerned from a sign in its most general understanding. Below, we have to specify the difference between a symbol and other means of signification.

2. Ambiguity of a symbol

Plutarch emphasizes the inaccurate and ambiguous nature of a symbol. Besides, human language can be considered a symbolic system. As opposed to mortals, daemons "have no need of verbs or nouns, which men use as symbols in their communication, and thereby behold mere likenesses and images of what is present in thought, but are unaware of the originals."²¹ As long as Plutarch understands the 'language of fire-signals' as a symbolic system, there is no surprise that the language proper consists of symbols either. What is less expected, the symbolic language appears to be uncertain and unreliable when it is used to express thoughts. It makes a sensible difference with usual systems of signals. For instance, lighting an alarm fire-signal or blowing a trumpet as a signal for assault is unambiguous due to certain conventions on the meaning of such signs. Divine symbols, however, are not as unambiguous, and their interpretation may be a complicated task:

²⁰ Cf.: *Pel.* 20.3.6, symbols of one's devotion to freedom; *Pel.* 30.8.2 et *Pyrrh.* 20.3.1: giving and accepting gifts as symbols of kindness, goodwill, friendship, and hospitality; *De ad. et am.* 59b5 — a flatterer uses signs and symbols proper to a friend. See also: *Phoc.* 4.4.3; *Con. praec.* 139c9; *Quaest. Rom.* 265d6.

²¹ Plu. *De genio Socr.* 589b9–c2: ... οἷς χρώμενοι πρὸς ἀλλήλους οἱ ἄνθρωποι συμβόλοις εἶδωλα τῶν νοουμένων καὶ εἰκόνας ὀρώσιν... English translation: de Lacy, Einarson 1959: 455.

Just as the man who designed Apollo with the cock in his hand meant to suggest (ὑπεδῆλωσεν) the early morning hour when dawn is coming, so here the frogs may be taken for a symbol of the spring season when the sun begins to have power over the air and to break up winter; always supposing that, with you, we are to reckon Apollo and the sun one God, not two.²²

Hence, both cock and frogs are related to the sun and Apollo as one and the same god. Reversing this relation, we come to the fact that one god,—or more generally, a sensually imperceptible being—can be referenced to by many different material symbols. Moreover, each particular symbol itself may have a number of different interpretations. When speaking about divine omens, they can have even directly opposite meanings. Plutarch writes: when Corinthian troops met a caravan with asses carrying celery, it was considered a symbol of approaching misfortune. However, quick-witted Timoleon found an argument to treat celery as a good omen, and thus he could ‘restore the spirits of his men.’²³

Hence, we can expect two levels of symbolic polysemanticism: at the higher level, multiple symbols can be bound to a single sensually imperceptible being, while at the lower level, multiple meanings are derived from every single material symbol. This regularity applies to almost all divine and natural symbols.

Divine symbols are opposed to plain signs. The way daemons take care of and bring up human souls is similar to how a horseman trains a horse. Noteworthy, Plutarch speaks about symbols (σύμβολα) that daemons use to guide a human, but he uses the word ‘sign’ (σημείον) for “a whistle or clucking of the tongue” that a hunter uses to give orders to a hound.²⁴ Symbols here are similar to actions of Socrates’ daemon, subtle and ambiguous, their meaning requires some effort for interpretation.²⁵ On the contrary, signs are distinct and unambiguous, and their meaning is plain and straightforward.

Nonetheless, artificial symbols are conventional; and thus, they require a person who receives a symbolic message to be acquainted with the corresponding convention on the meaning of symbols. For instance, words of any human language as particular symbols can be understood only after proper learning that very language. To this extent, the arbitrariness of artificial symbols also supports their polysemanticism, however, it can be reduced within a dedicated convention.

At the same time, there are contexts, when Plutarch makes almost no difference between an artificial symbol and a sign (σημείον), placing them nearby as if they

²² Plu. *De Pyth. or.* 400c4–d1. English translation: Babbitt 1999: 293.

²³ Plu. *Quaest. conv.* 676d2–11. English translation: Clement, Hoffleit 1969: 395.

²⁴ Plu. *De genio Socr.* 593a10–c1. English translation: de Lacy, Einarson 1959: 479.

²⁵ Cf.: *ibid.* 592b5–c6.

were synonyms. Moreover, in these cases, a symbol is not just a *sign*, but a *signal* for some people to start an appointed action. For instance, the *Life of Romulus* reads as follows:

Now when this altar was discovered, Romulus appointed by proclamation a splendid sacrifice upon it, with games, and a spectacle open to all people. And many were the people who came together, while he himself sat in front, among his chief men, clad in purple. The signal (σύμβολον) that the time had come for the onslaught was to be his rising and folding his cloak and then throwing it round him again. Armed with swords, then, many of his followers kept their eyes intently upon him, and when the signal was given (σημείου γενομένου), drew their swords, rushed in with shouts...²⁶

Similarly, Plutarch mentions a purple tunic hung in front of the commander's tent as a symbol of impending battle.²⁷ For naval battles, Plutarch knows another symbol: "to hoist a brazen shield at the prow [is] a signal (σύμβολον) for the onset."²⁸ More subtle symbols were used to start an assault by conspirators, usually against the higher governors or military leaders. That could be certain words²⁹ or gestures,³⁰ which meaning was known only to the plotters. Here, symbols have plain and unambiguous meaning, and according to the previous evidence, they should have been called signs, not symbols.³¹ Probably, Plutarch's word usage was influenced by the fact that here we deal not with plain indications or references (proper to signs), but signals that forego a rapid violent action. And despite the action is undertaken by certain people following their knowledge of the signal's meaning, there is always a standpoint from which such a signal acts on its own. Probably, this 'efficacy' of a signal could be the cause for Plutarch to prefer σύμβολον instead of σημεῖον. Additional evidence to verify this assumption will be provided below (see Section 6).

Now let us return to the ambiguity of a symbol. Plutarch emphasizes that this ambiguity is not always a disadvantage.³² Moreover, there are contexts, where

²⁶ Plu. *Rom.* 14.5–6. English translation: Perrin 1967: 1.129.

²⁷ Plu. *Marc.* 26.1.2; *Pomp.* 68.5.1; *Brut.* 40.5.2. See also *Ant.* 39.3.4, where Plutarch mentions 'displaying the symbol of battle.'

²⁸ Plu. *Lys.* 11.1–2; English translation: Perrin 1959: 4.259.

²⁹ Plu. *Alex.* 51.6.3–5 (to call the guard in Macedonian speech); *Galb.* 24.3.3–7 (to say "that the builders were come and were waiting for him at his house," Perrin 1954: 11.261).

³⁰ Plu. *Mar.* 43.6.3; *Sert.* 26.11.1.

³¹ Cf.: Plu. *Galb.* 24.2.4–5: οὐ δι' αἰνιγμῶν, ἀλλ' ἀντικρυς ἔφη σημεία μεγάλης ταραχῆς (not a riddle but a direct indication of a great commotion).

³² When discussing Plato's writings, Plutarch definitely prefers clear and distinct explanations to enigmatic and symbolic ones (*De Is. et Os.* 370f1–2: οὐ δι' αἰνιγμῶν οὐδὲ συμβολικῶς).

vagueness is required by the very matter of things. Primarily, these are myths, rites and sacrifices devoted to gods and daemons, and in which sacred ‘traces and symbols’ are preserved and protected.³³ As different peoples use different words to name the same objects (such as the sun, the moon, etc.), so each culture has its own consecrated symbols, some of which are more obscure and others are clearer “guiding the intelligence toward things divine, though not without a certain hazard.”³⁴ The symbolic mode of speech is usual “in stories and mythology.”³⁵ In rites and mysteries, “what is spoken is less clear to the masses than what is unsaid, and what is unsaid gives cause for more speculation than what is said,” because these ritual acts are performed “with symbolical intent (συμβολικῶς).”³⁶

Plutarch was a preacher for dozens of years, and obviously he was aware of different cults, rites, and mysteries. He seems to prefer those with more clear symbols and more understandable rites to those under the command of ‘sensible and irrational.’³⁷ In other words, Plutarch pays much attention to *what* exactly is symbolized in certain sacrifices. If the symbolized matters are related to the intelligible realm and manifest some philosophical truth, then such mysteries guide one to the common good. Otherwise, a sacrifice may contain symbols of irrational and material objects, and in such case, one should not follow such tradition. There is an obvious conclusion, which Plutarch, however, did not utter explicitly: religions as a whole can be discerned by the meaning of their mysteries and, more precisely, by their symbolism. Following Plato’s reasoning in the *Republic* about the banished and praiseworthy types of poetry,³⁸ Plutarch could have a similar philosophical criterion to discriminate between different ritual traditions and corresponding religions.³⁹

3. Exegetical symbol

Most symbols that Plutarch describes are objects of our everyday life, or actions related to such objects. It is possible to consider them as they are, i.e. without any

³³ Plu. *De def. or.* 417b7–9: ...ὧν ἕχνη καὶ σύμβολα πολλαχοῦ θυσίαι καὶ τελεταὶ καὶ μυθολογίαι σώζουσι καὶ διαφυλάττουσιν ἐνδισπαρμένα.

³⁴ Plu. *De Is. et Os.* 378a1–5; English translation: Babbitt 1999: 157.

³⁵ Plu. fragm. 157.41–42: τὸ συμβολικὸν εἶδος ἐν τοῖς λόγοις καὶ τοῖς μύθοις μάλλόν ἐστιν (Sandbach 1987: 286–288).

³⁶ Ibid. 157.16–25. English translation: Sandbach 1987: 287.

³⁷ Cf.: *De def. or.* 417b5.

³⁸ Plat. *R.P.* X, 595a–608d.

³⁹ Plutarch develops this logic by declaring Isis a Greek name and, consequently, the superiority of Greek religion over the Egyptian one. For a detailed discussion see: Richter 2001.

symbolic meaning. But sometimes, even if we face an artificial symbol created in a semantic context which we are unaware of, nevertheless, it is obvious that an object means something, although we cannot tell exactly what. For instance, it happens with some text written in a language we don't know. Similarly, particular material objects can be obviously enigmatic even if we have no idea of their origin and possible meaning. Such a situation induces us to start a hermeneutic procedure. Noteworthy, when we are interpreting such a symbolic object, it makes no difference, whether we face a real object or just its textual description. In any case, the exegesis of a symbol goes almost the same way.

Probably, the most obvious illustration here is the 'E' in Delphi which became the subject of the entire Plutarch's treatise. As the letter itself has no evident meaning, it should be a symbol "for something else of serious importance."⁴⁰ Plutarch discusses that a letter has a name, a graphical appearance and a sound of pronunciation, and each of them could have some meaning, but only its name became the symbol.⁴¹ Several pages below, the numerical symbolism of the enigmatic letter is mentioned also.⁴² In any case, the letter 'E' is not taken here as an alphabetic entity, a part of a word, or an individual number. First of all, Plutarch removes the 'E' from any everyday usage and posits it as something strange, obscure and demanding an interpretation.

A possible reason to search for a symbolic meaning is the strangeness, oddity or inner inconsistency of an object or its description. Plutarch writes:

In the store-house of the Corinthians we were looking at the golden palm tree, the only remnant of their offerings, when the frogs and water-snakes embossed round the roots caused much surprise to Diogenianus, and for the matter of that, to us. For the palm tree is not, like many others, a marshy or water-loving plant, nor have frogs anything specially to do with the Corinthians. Thus they must be a symbolical (σύμβολον) or significative (παράσημον) device of that city...⁴³

Similarly, if the descriptions and imagery of gods, sacral ceremonies and domestic rituals contain odd or illogical elements, then, according to Plutarch, they may be symbols of some moral precept or metaphysical teaching. Here Plutarch shows his talent to wonder at things that seem almost habitual at first glance. For instance,

⁴⁰ Plu. *De E* 385a3–5: περιττήν ἢ συμβόλω χρωμένους πρὸς ἕτερόν τι.

⁴¹ Ibid. 386b8–10: οὔτε τὴν ὄψιν ἀξιοῦντες οὔτε τὸν φθόγγον ἀλλὰ τοῦνομα μόνον τοῦ γράμματος ἔχειν τι σύμβολον.

⁴² Ibid. 391c7–8: σύμβολον τοῦ ἀριθμοῦ τῶν πάντων.

⁴³ Plu. *De Pyth. or.* 399e8–f3. The word παράσημον here may have a large variety of meanings, see Liddell, Scott, Jones 1996: 1323 s. v. παρασημαίνομαι. English translation: Babbitt 1999: 288.

such are the imagery of Aphrodite standing with one foot on a tortoise,⁴⁴ Harpocrates keeping his finger on his lips,⁴⁵ the prohibition for augurs “that had any sore upon their bodies to sit and watch for birds of omen,”⁴⁶ the precept to cloth the deceased votaries of Isis with ritual garments,⁴⁷ to pour out a great quantity of wine on the festival of Aphrodite,⁴⁸ or “to part the hair of brides with the point of a spear.”⁴⁹

Except for the last example, all others have pure moral explanations giving certain rules of behavior for priests, participants of festivals and even for married couples. The *Roman and Greek Questions* are entirely composed of questions and answers concerning different state and religious traditions, which comprise 172 entries altogether. The vast majority have almost identical structure but only fourteen of them are explicitly called symbolic or regarding symbols.⁵⁰ Naturally, most of Plutarch’s answers are based on some historical precedent (sometimes also a myth or fictitious anecdote) which had some remarkable detail that later became the kernel of questioned custom, tradition, or popular locution. However, for one exception,⁵¹ this pattern does not fit the answers containing the word σύμβολον. These outstanding answers are based not on a historical event but on a universal regularity that stays immutable at any time, besides history. Obviously, universal and immutable regularities pertain to the realm either of metaphysics or ethics—besides all various Plutarch’s interests, he is a Platonist.

However, this group of history-irrelevant symbols also includes the symbols of natural connections between different objects, people, or their activities. For example, Plutarch calls famous buildings in Athens (such as the Parthenon) “the statues and symbols” of the city,⁵² and the requisites and instruments of certain artists

⁴⁴ Plu. *Con. praec.* 142d6–8, as a symbol of “womankind keeping at home and keeping silence” (Babbitt 1962a: 323).

⁴⁵ Plu. *De Is. et Os.* 378c4, as a symbol of “restrained speech or silence” (Babbitt 1999: 159).

⁴⁶ Plu. *Quaest. Rom.* 281c1–2. English translation: Babbitt 1962b: 111.

⁴⁷ Plu. *De Is. et Os.* 352b9–c1.

⁴⁸ Plu. *Quaest. Rom.* 275e. Here, Plutarch refers to the Roman festival of Veneralia but mentions the Greek goddess’ name Aphrodite — such mixing of Greek and Roman vocabulary is quite often in Plutarch’s works (cf.: Russell, Mossman 2001: 54–55, 130).

⁴⁹ Plu. *Quaest. Rom.* 285b11–12. English translation: Babbitt 1962b: 133.

⁵⁰ In addition to those mentioned above: *Quaest. Rom.* 271d6, 271e12, 274f5, 282a3, 283e3, 287b8, et 288b6.

⁵¹ Namely, the cause of parting a bride’s hair with a spear, *Quaest. Rom.* 285b12, cf. also *Rom.* 15.7.2.

⁵² Plu. *De gloria Ath.* 349d2–3: ὧν ἀγάλματα καὶ σύμβολα... On the symbolism of statues in Plutarch see: Bussels 2012.

are called ‘symbols and signs’ of their works.⁵³

At any rate, from the exegetical standpoint, a symbol as a means to manifest some immaterial substance through a material object or action also implies its time-irrelevance. It means that its basic immaterial regularity should be unchangeable during long time spans and be independent of historical affairs. Platonic conception of the intelligible realm fits this requirement best, but there is also a large variety of ‘lower’ objects and regularities.

4. Symbol and synecdoche

As far as a symbol manifests some universal regularity being itself a particular object, this object may be a singular occurrence of that regularity. In other words, a particular action may be a symbol of a common rule it falls within, and a sample object may be a symbol of its entire species. From the exegetical standpoint, such usage of a symbol provides us with naming a certain object or action instead of the whole class of objects or actions. As a literary trope, this device is called synecdoche and, more precisely, it is specified as *pars pro toto* (as synecdoche also implies an inverted relation, *totum pro parte*). Plutarch does not use these exact terms, but he refers to the Pythagoreans, who “made small matters symbols of great” ones.⁵⁴ Naturally, this is not only a Pythagorean feature, moreover, these words could be a seminal form of the entire Plutarchian symbolism.

Plutarch gives quite an unexpected example:

just as some of the Egyptians worship and honour the whole race of dogs, others that of wolves or crocodiles, but feed only a single one (some a dog, some a crocodile, and some a wolf), because it is not possible to feed them all—so in Rome the care and preservation of that particular fire is symbolic of a reverent attitude to all fire.⁵⁵

Similarly, Plutarch speaks about the custom that forbids “slave-women to set foot in the shrine of Matuta” and prescribes “the women to bring in one slave-woman only and slap her on the head and beat her.” Besides, the beating of the slave is “a symbol of the prohibition,” so “they prevent the others from entering.”⁵⁶ In both cases, a singular occurrence becomes a symbol of a general rule of behavior in certain circumstances. Moreover, a symbol may act as *pars pro toto* in a more object way: sandals and a sword are called the symbols of Aegeus, his owner (at least, they were considered as symbols by his son, Theseus, who found these belongings of his

⁵³ Ibid. 348d8–9: τὰ σύμβολα καὶ τὰ παράσημα τῶν ἔργων.

⁵⁴ Plu. *Quaest. Rom.* 281a9: οἱ Πυθαγορικοὶ μικρὰ μεγάλων ἐποιοῦντο σύμβολα.

⁵⁵ Plu. *Quaest. conv.* 703a1–6; English translation: Minar, Sandbach, Helmbold 1961: 35.

⁵⁶ Plu. *Quaest. Rom.* 267d1–5. English translation: Babbitt 1962b: 29.

father, absent for many years).⁵⁷

Here, a symbolic object is a part of the whole, a single instance of the general regularity, or a tiny resemblance of a universal archetype.⁵⁸ This finding helps us to explain why the reminders of historical events usually do not become symbols: as long as the historical precedent is not an origin for some universal rule or a manifestation of some global entity, so the representations of such event being also ‘a small matter’ in relation to a great one, however, are not treated as symbols.

Therefore, to further define the symbolism of Plutarch, we should conclude that “small matters are symbols of great ones,” but only if these ‘great matters’ are some universal entities, or if they represent some ideal mode of unity, as opposed to particular nature of the ‘smaller matter,’ i.e. a symbol.

5. Pythagorean symbols

Short maxims with rather odd prohibitions (or prescripts) of plain everyday actions are well-known as Pythagorean *acousmata* which are also regarded as *symbols*. Moreover, a Stobaeus’ fragment that can be attributed to Plutarch marks the use of symbols as the most characteristic feature of Pythagorean philosophy.⁵⁹ Authentic Plutarch’s writings contain numerous remarks on the necessity of proper interpretation of Pythagorean locutions, and anyway, they should not be understood in their literal form. The Etruscans are described as “the only people who in fact carefully observe and abide” the Pythagorean precepts in the most straightforward manner, while others seek their figurative meaning. Plutarch appreciably sympathizes with the latter, who treat symbols in the proper way.

The origin of Pythagorean symbolism, according to Plutarch, lies in the ancient Egyptian tradition with its “symbolism and occult teachings,” which incorporated certain “doctrines in enigmas.”⁶⁰ Though, Plutarch ties almost any priesthood with symbols and enigmas, not only Egyptian.⁶¹ Despite the pronounced note of esotericism, Plutarch’s interpretations of certain Pythagorean symbols do

⁵⁷ Plu. *Thes.* 6.2.1–3.1.

⁵⁸ Cf. crescents on shoes as a symbol of the moon (*Quaest. Rom.* 282a3) or a symbolic representation of “the twofold form of the lawgiver” (ibid. 274f5).

⁵⁹ Plu. fragm. 202.1–3 = Stob. 3.1.199, Sandbach 1987: 374–376.

⁶⁰ Plu. *De Is. et Os.* 354e5–8: ἀπεμιμήσατο τὸ συμβολικὸν αὐτῶν καὶ μυστηριώδεις ἀναμίξας αἰνίγμασι τὰ δόγματα.

⁶¹ Cf. the “mystic formulas of Dionysiac rites” (*Cons. ad ux.* 611d9–10) and “the divinity, which presents itself to priests not in dreams only or by means of symbols” (*De facie* 941e10–f3).

not go beyond the plain moral reading as is shown in detail in the seventh *Quaestio convivialis*, Book Eight.⁶² Noticeably, the mode of interpreting Pythagorean symbols is used as a reference point to explain Roman and Greek customs,⁶³ thus suggesting that Pythagorean symbolism follows all the major patterns discussed above.

What distinguishes Pythagorean symbols from others is their aggregation in a single group, which consequently implies the common mode of their interpretation. If Plutarch himself did not provide a systematic analysis of the whole set of Pythagorean symbols, it was done later by Iamblichus in the *De vita Pythagorica* and the *Protrepticus*,⁶⁴ and, probably, by other authors of lost works.⁶⁵ The idea of a system of symbols was also popular thanks to the hieroglyphic script of Egyptians, which became an illustration of great wisdom concealed by simple symbolic characters. Plutarch describes it along with several explanations of certain hieroglyphic inscriptions.⁶⁶

As stated above, artificial symbols with the meaning of signals (see Section 2 above) are used according to certain situations and on a personal choice, arbitrary to their nature. On the contrary, if symbols are structured as a system similar to the Pythagorean one, they are organized in a way to communicate not a single message, but a composite doctrine. From this standpoint, Pythagorean symbols are an integral system to teach their philosophy; and moreover, the Pythagorean philosophy may be qualified as the philosophy translatable into a symbolic form.

But if a philosophical doctrine can be organized and communicated via a symbolic system, is it possible for gods and nature to be also comprehended via symbols built in a harmonious system? Actually, many middle Platonists approached this conclusion, and it was Plotinus who proclaimed: “Everything is full of signs, and the one who understands one thing on the basis of another is a wise man of

⁶² Plu. *Quaest. conv.* 727a7–728c10. Multiple instances of σύμβολον mark several interpretational approaches in the *Question* (727a8, d1; 728b4, c2). Cf. also fragm. 93* (Sandbach 1987: 198); *Quaest. Rom.* 281a5–b11.

⁶³ Plu. *Quaest. Rom.* 290e1–291b2.

⁶⁴ See: O’Meara 1990: 86–106; O’Meara 2014; Thom 2013.

⁶⁵ Iamblichus refers to a writing by Androcides *On Pythagorean symbols*, which probably contained some biographical narrations about famous Pythagoreans along with the discussion of symbols themselves, see: *De vita Pyth.* 28.145,3–4: ... τὰ ὑπὸ Ἀνδροκίδου ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων ἱστορούμενα. In the *Theol. arithm.* 52.9–10 the same person is mentioned as an author of the “Περὶ τῶν συμβόλων.”

⁶⁶ Plu. *De Is. et Os.* 363f4–364a1; *De Pyth. or.* 400a9–10.

sorts.”⁶⁷ In other words, the Pythagorean concept of a symbolic system anticipated the common idea of the universal presence of symbols in the world—a thesis of great importance for the entire Neoplatonic tradition.

6. Symbol in action

Above we noticed that Plutarch avoids calling symbols the objects, which act or appear as mere reminders of remarkable historical events. However, sometimes he does so. One of such exceptional cases describes the origins of some Roman customs:

And to the seven Persians who killed the magi the privilege was granted that they and their descendants should wear their headdress tilted forward over the forehead; for they made this, so it appears, their symbol when they undertook their act. And there is something that indicates public spirit, too, about the honour received by Pittacus; for, when he was told to take as much as he wished of the land which he had gained for the citizens, he took only as much as he could throw a javelin over. And the Roman Cocles received as much as he — and he was lame — could plough around in one day. For the honour should not be payment for the action, but a symbol, that it may last for a long time, as those just mentioned have lasted.⁶⁸

This passage provides three particular examples and a generalizing conclusion: the symbol appears as a long-lasting reminder of great former deeds and the honor that accompanied them. The ‘tilted hairdress’ is a good example of what such a symbolic reminder can be: obviously, it is not the recalled event itself, but just one of its minor details, which, however, played (or is thought to have played) some important role.

Here, an event in a people’s history or the life of some person is converted into a symbolic structure, which can be detached from certain material, spatial and temporal circumstances and thus is available to be reproduced at arbitrary times and places with minor material efforts—exactly following the formula “small matters are symbols of great ones.” However, as we have seen, this formula provides a necessary condition but is not sufficient in itself.

There are other instances of history-related symbols in Plutarch. Among them is the above-mentioned “custom of parting the bride’s hair with the head of a spear” as a “symbol [which reminds us that] the first marriage was attended with war and fighting.”⁶⁹ Similarly, as the reminder of the story of little Remus and Romulus, “the

⁶⁷ Plot. *Enn.* 2.3.7.12–13: Μεστὰ δὲ πάντα σημείων καὶ σοφός τις ὁ μαθῶν ἐξ ἄλλου ἄλλο. English translation: Gerson 2018: 152.

⁶⁸ Plu. *Praec. ger. reip.* 820d10–e9; English translation: Fowler 1969: 273.

⁶⁹ Plu. *Rom.* 15.7.1–5; English translation: Perrin 1967: 1.135. Cf.: *Quaest. Rom.* 285b11–12.

bloody sword is applied to foreheads as a symbol of the peril and slaughter of that day, while the cleansing of foreheads with milk is the symbol of the nourishment which the babes received.”⁷⁰

The main difference between these instances and other numerous history-related customs discussed in the *Roman and Greek questions*, which are not qualified as symbols, is that symbols are deliberately established forms of historical memory—in contrast to plain customs that emerged without a particular goal and not as a means of perpetuation the history or maintaining one’s honor to ‘last for a long time.’

Despite the artificial and purposeful nature of such symbols, as long as they become a custom of a whole nation, a city’s inhabitants, or some social group, they acquire the capability to influence the everyday life of humans. Symbol appears as an entity with its own efficacy. Probably, for Plutarch, this efficacy appeared rather figurative than substantial. However, he never denies the power of history, custom and symbol in a society as well.

In addition to artificial symbols established in memory of some historical event, Plutarch mentions another genus of symbols with another dimension of historicity. These are marks on one’s body as symbols of events that happened in the personal history, i.e. during life. Within Plutarch’s favorite ethical framework, he speaks about the scars and wounds on the body as symbols of courage⁷¹ or “of an opposing Fortune.”⁷² Of course, such symbols are not the ones that are instituted to preserve certain memories, but they also influence a person’s life; they do not only preserve memory but also manifest it to the surrounding people.

Finally, the greatest efficacy can be expected of the symbols sent from daemons to mortals. Plutarch explains in detail how such symbols operate:

“You suppose, then, Theocritus,” replied Galaxidorus, “that Socrates’ daemon had some peculiar and extraordinary power, and that he did not, upon verifying from experience some rule of ordinary divination, let it turn the scale in matters dark and beyond the reach of reason? For just as a single drachm does not by itself tip the beam, but when joined to a weight in equilibrium with another inclines the whole mass in the direction of its own pull, so too a sneeze or chance remark or any such symbol cannot, being trivial and light, incline a weighty mind to action; but when it is joined to one of two

⁷⁰ Plu. *Rom.* 21.9.1–4; Perrin 1967: 1.159.

⁷¹ Plu. *Cor.* 14.3.1.

⁷² Plu. *De Al. magn. fort.* 327a2–3: τοῦμόν δὲ σῶμα πολλὰ σύμβολα φέρει Τύχης ἀνταγωνιζομένης οὐ συμμαχούσης.

opposing reasons, it solves the dilemma by destroying the balance, and thus allows a movement and propulsion to arise.⁷³

A symbol as a light disturbance that resolves the indeterminateness of large powers brought into equilibrium returns us to the idea of “small matters as the symbols of great ones.” However, now the smallness of a symbol is taken not from the standpoint of its size, weight, complexity or meaning, but from the standpoint of its power. Symbol is said to be able to directly influence a human being, although this influence is very subtle and thus requires much attention and skill to notice it. Naturally, Plutarch depicts Socrates as a person with extraordinary talents and virtues and, of course, the one who can discern divine symbols perfectly well.⁷⁴ Probably, this Socrates’ gift is juxtaposed to a priest’s skill to discern divine messages through augury and divination—the very art, which Plutarch mastered during his own life.

Symbols sent by daemons may be thought of as active on their own or as instruments of daemonic will—therefore, the symbol’s efficacy will appear either substantial or just instrumental. However, from the outer point of view, in any case, symbols cause certain changes in the order of mundane things.

Conclusion

Now we can summarize the general properties of Plutarch’s symbolism. Firstly, a symbol has all the formal properties of a sign: it is an object (or an object-related action) that points to or manifests some other entity, which is definitely discerned from the symbol itself. It is always possible to distinguish the symbol from what it symbolizes. Therefore, every symbol has two layers: the lower is its self-identity as a standalone object, and the higher is its significative property, a reference to another entity.

Secondly, a symbol signifies an entity that is ‘more substantial’ than the symbol as an individual object. A symbolized entity may be an intelligible substance, some general regularity, metaphysical or ethical proposition, etc. As a rule, the symbolized entity is immaterial, while the symbol itself is a sensually perceptible object (or an action with such object). Symbol can be described by Plutarch’s formula: a small matter is a symbol of a great one.

Thirdly, as opposed to signs, symbols are polysemantic and do not form strict one-to-one correspondence. A sensually imperceptible entity may be symbolized

⁷³ Plu. *De genio Socr.* 58of8–a6; English translation: de Lacy, Einarson 1959: 407–409.

⁷⁴ A complication here arises from Plato’s words about Socrates’ daemon to prohibit certain actions but never to impel doing anything (Plat. *Apol. Socr.* 31d2–4; *Theag.* 128d1–5; *Phaedr.* 242b8–c1). On the contrary, Plutarch here describes rather a positive activity of a daemon.

by many material objects. Each of these objects, in turn, being regarded as a symbol, may have multiple interpretations. The more interpretations can be derived from a symbol, the more valuable and perfect it is considered. The transition from unity to multiplicity and from simple and united forms to complex and particular ones is a common Platonic law of descending down the ontological hierarchy. Symbols are located at the lower ontological steps as compared to what is symbolized.

In addition, symbols may appear strange, odd and inconsistent, thus provoking amazement and requiring sophisticated interpretation. Also, the possibility for different symbols to originate from the same source allows them to be arranged into integral symbolic systems. Symbolical systems together with corresponding systems of interpretation are thought to emerge in ancient Egypt and Pythagoreanism, and their further development is strongly connected with late Platonic and Neoplatonic philosophy.

Finally, symbols differ from signs due to their efficacy. While signs are passive and just point to certain objects, symbols can act on their own—this is especially true for symbols sent by daemons to particular humans. Artificial symbols established to preserve the historical memory of some nation or social group are also active as they reactualize the events of the past in present regardless of spatial, temporal or material circumstances. In the shortest timespan, such artificial symbols act as signals for people prepared and waiting to start some group activity. Thus, to be a signal is also an active manifestation of a symbol, not a sign, as Plutarch's word usage suggests.

It is no surprise that Plutarch's concept of symbols influences the teachings of Porphyry and Iamblichus. Despite the large part of their writings being lost, even the extant texts reveal their proximity to Plutarch when they collect evidence on Pythagoras and Pythagoreanism, fortune-telling and divination, and the history of Ancient Rome and Greece. The concept of active symbols as it was described above appears rather coherent with Iamblichus' doctrine of theurgy and theurgic symbols particularly.⁷⁵

REFERENCES

- Afonasin, E. (2012) "The Pythagorean Way of Life in Clement of Alexandria and Iamblichus" in E. Afonasin, J. Dillon, and J. F. Finamore, eds. *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism* [Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts 13]. Leiden, Boston: Brill, 13–35.

⁷⁵ Domaradzki 2021; Struck 2004: 204–226; Clarke, Dillon, Hershbell 2003: xli–xlii; Shaw 1995: 129–228.

- Avdokhin, A. (2019) "Plutarch and Early Christian Theologians" in S. Xenophontos, K. Oikonomopoulou, eds. *Brill's Companion to the Reception of Plutarch*. Leiden, Boston: Brill, 103–118.
- Babbitt, F. C., tr. (1961) *Plutarch's moralia*, vol. 3 (172a–263c). Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann.
- Babbitt, F. C., tr. (1962a) *Plutarch's moralia*, vol. 2 (86b–171f). Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann.
- Babbitt, F. C., tr. (1962b) *Plutarch's moralia*, vol. 4 (263d–351b). Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann.
- Babbitt, F. C., tr. (1999) *Plutarch's moralia*, vol. 5. Cambridge, MA; London: Harvard University Press; London.
- Bussels, S. (2012) "Cult Statues at the Boundaries of Humanity: Plutarch on Supernatural Animation" in S. Bussels. *The Animated Image. Roman Theory on Naturalism, Vividness and Divine Power*. Berlin: Akademie Verlag, 137–160.
- Clarke, E. C., Dillon, J. M., and Hershbell, J. P. (2003) "Introduction" in E. C. Clarke, J. M. Dillon, and J. P. Hershbell, eds. *Iamblichus: De mysteriis* [Writings from the Greco-Roman World 4]. Atlanta: Society of Biblical Literature, xiii–lii.
- Clement, P. A., Hoffleit, H. B., trs. (1969) *Plutarch's moralia*, vol. 8 (612b–697c). Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann.
- Dillon, J. (1996) *The Middle Platonists: 80 B. C. to A. D. 220*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Domaradzki, M. (2021) "The Lotus and the Boat: Plutarch and Iamblichus on Egyptian Symbols," *TAPA* 151.2, 363–394.
- Fowler, H. N., tr. (1969) *Plutarch's moralia*, vol. 10 (771e–854d). Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann.
- Gerson, L. P., ed. (2018) *Plotinus. The Enneads*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Havrda, M. (2010) "Some Observations on Clement of Alexandria, *Stromata*, Book Five," *Vigiliae Christianae* 64, 1–30.
- Herrmann, J. and van den Hoek, A. (2005) "The Sphinx: Sculpture as a Theological Symbol in Plutarch and Clement of Alexandria" in A. Hillhorst and G. H. van Kooten, eds. *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen* [Ancient Judaism and Early Christianity 59]. Leiden, Boston: Brill, 285–310.
- Kurdybaylo, D. S. (2019) "On *symbolon* and *synthēma* in the *Platonic Theology* of Proclus," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.2: 463–485.
- de Lacy, Ph. P., Einarson, B., trs. (1959) *Plutarch's moralia*, vol. 7 (523c–612b). Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann.
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S. (1996) *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Minar, E. L., Jr., Sandbach, F. H., Helmbold, W. C., trs. (1961) *Plutarch's moralia*, vol. 9 (697c–771e). Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann.
- Morlet, S. (2019) "Plutarch in Christian Apologetics (Eusebios, Theodoretos, Cyril)" in

- S. Xenophontos, K. Oikonomopoulou, eds. *Brill's Companion to the Reception of Plutarch*. Leiden, Boston: Brill, 119–135.
- O'Meara, D. J. (1990) *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- O'Meara, D. J. (2014) "Iamblichus' On the Pythagorean Life *in context*" in C. A. Huffman, ed. *A History of Pythagoreanism*. Cambridge University Press, 399–415.
- Perrin, B., tr. (1967–68) *Plutarch. Lives*, 11 vols. [Loeb Classical Library 46, 47, 65, 80, 87, 98–103]. Cambridge: Harvard University Press; London: Heinemann.
- Richter, D. S. (2001) "Plutarch on Isis and Osiris: Text, Cult, and Cultural Appropriation," *Transactions of the American Philological Association* 131, 191–216.
- Russell, D. A., Mossman, J. (2001) *Plutarch*. London: Bristol Classical Paperbacks.
- Sandbach, F. H., ed., tr. (1987) *Plutarch's moralia*, vol. 15, Fragments. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann.
- Schwarz, W. (1973) "A study in pre-Christian symbolism: Philo, 'De somniis' 1.216–218, and Plutarch, 'De Iside et Osiride' 4 and 77," *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 20, 104–117.
- Shaw, G. (1995) *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Simonetti, E. G. (2019) "Plutarch and the Neoplatonists: Porphyry, Proklos, Simplicios" in S. Xenophontos, K. Oikonomopoulou, eds. *Brill's Companion to the Reception of Plutarch*. Leiden, Boston: Brill, 136–153.
- Struck, P. T. (2004) *Birth of the symbol: Ancient readers at the limits of their texts*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Thom, J. C. (2013) "The Pythagorean *Akousmata* and Early Pythagoreanism" in G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris, eds. *On Pythagoreanism*. Berlin, Boston: De Gruyter, 77–102.
- Ziegler, K., ed. (1994–98) *Plutarchi vitae parallelae*, 4 vols. Stuttgart, Leipzig: Teubner.

**ПЛИНИЙ МЛАДШИЙ,
РЕЧЬ ДИОТИМЫ И ТИПЫ
ЛИТЕРАТУРНОГО БЕССМЕРТИЯ**

И. Д. КОЛЕСНИКОВ

Саратовская государственная юридическая академия
Саратовская государственная консерватория им. Л.В. Собинова
kolesnikovid@mail.ru

ILYA KOLESNIKOV

Saratov State Law Academy

Saratov State Conservatory named after L.V. Sobinov

PLINY THE YOUNGER, DIOTIMA'S SPEECH AND TYPES OF LITERARY IMMORTALITY

ABSTRACT. The idea of literary immortality first appears in the Homeric epics: the heroes live on in glory. Further tradition develops this motif — we must imitate our heroes or ancestors, because only in this way will they be given due honor. But another (historical) understanding of literary immortality is also developing; it aims to save the past from oblivion, not to influence the present (written culture, as opposed to oral tradition, thinks in this way). Plato takes the position of “poetic” immortality in this matter, but he considered poetry in an ethical context and seeks to select poets who have the right to educate the youth. In the Hellenistic-Roman era, the semantic accents shift, and now the author himself claims literary immortality. The idea of the author’s immortality is mixed with the usual immortality in glory and with the religious immortality of the soul (the writer becomes a minister of the muses). Pliny the Younger’s position is limited neither to two “pure” types of literary immortality (“poetical” or “historical”), nor two “mixed” types (immortality in glory and immortality of a muses’ minister). Pliny outlined a new understanding of literary immortality — immortality as an exemplary author, as Cicero was for him.

KEYWORDS: Literary Immortality, Memory, Pliny the Younger, Plato.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00627. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 24-28-00627

В монументальном труде «Европейская литература и латинское Средневековье» Эрнст Роберт Курциус подробно останавливается на распространённой

идее литературного (и художественного) бессмертия. Однако стоит нам обратиться хотя бы к её античным истокам, как мы обнаружим, что идея эта указывает на подчас различные, а порой и не вполне совместимые между собой смыслы, выявлению которых и посвящена данная статья.

При историческом рассмотрении этого смыслового многообразия мы отдельно остановимся на двух авторах. Во-первых, это Платон, и прежде всего знаменитая «речь Диотимы» из «Пира»¹, где поэтическое бессмертие впервые становится предметом теоретического осмысления. Платон не первый, кто озвучил эту мысль, но он первый, кто попытался дать ей философское обоснование, однако для понимания указанного места понадобится привлечение более широкого контекста. Во-вторых, Плиний Младший — автор, в чьём творчестве мотив «литературного бессмертия» оказывается едва ли не одним из центральных. Привлечение столь далёких фигур может создать видимость сравнительного метода в дурном смысле, но нашей целью является не сопоставление их, а исследование истории идеи литературного бессмертия, её возникновение и многовековое развитие, для уяснения которого два этих автора дают прекрасный материал.

Между Клио и Каллиопой

В эпической традиции смерти противопоставлена слава: Ахилл стоит перед возможностью вернуться живым на родину или погибнуть, стяжав «бессмертную славу» (*κλέος ἄφθιτον*); на весть о скорой гибели, которую ему предрекает мать, он отвечает, что покроет себя великой славой (то же самое перед лицом гибели говорит себе Гектор)². Мысль о том, что воспетое аэдом будет жить вечно и пребудет у всех на устах, появляется именно в устной традиции, и это важное уточнение, ибо мотив бессмертия письменного текста кажется более понятным: единожды написанное сохранится для будущего³. Но «бессмертная слава» означает не сохранение имени и сведений о жизни посредством записи, а повторяющееся устное воспроизведение. О.М. Фрейденберг писала: «Их [героев — И.К.] подвиги, поединки, смерти, поражения и победы ареальны, и о них поют в 'поминаниях', в 'славах', где герои оживают... и

¹ Pl. Smp. 206c—212a.

² Hom. Il. 9.413–416; 18.121; 22.304–305. Вопрос о том, принадлежит ли эта формула собственно Гомеру, или же её правомерно возводить к общей для праиндоевропейских культур формуле **kléwos ḡd^hg^{wh}itom*, остаётся открытым (Finkelberg 2020, 1–8; 66–77).

³ В таком виде о бессмертии через письменность задумывались и египтяне в XII веке до н.э., если судить по папирусу BM 10684 (Fostler 2001, 226–228).

только в них, по Гомеру и Пиндару, вечно живёт умерший»⁴. Казалось бы, очевидно, что песнь в настоящий момент повествует о герое, который жил когда-то в прошлом — но в глазах носителей устной традиции это неверно; герой, скорее, продолжает жить и живёт в этой песни, каждое его деяние живо в той степени, в какой о нём поют. Можно сказать, пусть и с некоторым преувеличением, что в устной традиции отсутствовала дистанция между «реальной жизнью» некоего героя и последующим его присутствием в эпической песни, между прошлым и настоящим; когда эпический поэт говорит о том, что герой жив в славе, это отнюдь не метафора. Сама память понималась в устной традиции иначе. Отмечая, что в гомеровских гимнах память обращена не только к погибшим героям, но и к богам, Э. Баккер задаётся вопросом: что это за память, обращённая к Аполлону? Это не прошлое, не история, и не традиция, ведь в гомеровском гимне речь идёт о памяти в отношении живого бога. «Вспомнить о боге значит обеспечивать — через настойчивую песню-речь — его (ритуальное) присутствие; вспомнить песню значит исполнить песню, то есть, перенести мир героев в настоящее. Вспомнить о пище, сне или телесной силе у Гомера значит есть, спать или быть сильным»⁵.

Затем формулы κλέος ἄφθιτον и ἀθάνατον κλέος выходят далеко за пределы эпоса, они встречаются у поэтов и историков, в речах ораторов и в эпитафиях⁶. Лирика унаследовала и сам мотив бессмертия в поэтическом слове: пусть тело и смертно, но имя человека будут помнить благодаря песни⁷; герои живы в слове, доблесть увековечена песнью, без неё всё покрыто мраком; слово живёт дольше, чем дело, и люди беспамятны к тому, о чём не сложена великая речь⁸. Этот мотив особенно прижился в жанре эпитафии, чьё непосредственное назначение в том и состоит, чтобы сохранять память о человеке; вновь и вновь воспроизводится один и тот же топос: «Место твоё — не этот маленький участок земли у надгробия, а вечность и память потомков»⁹.

Память потомков не следует преждевременно отождествлять с бездейственным упоминанием: воспоминание о славном предке обязывает соответ-

⁴ Фрейденберг 2008, 82.

⁵ Bakker 2008, 66–67. Исследователь обращает внимание на семантику μνήσχομαι и корня μνη-, связанную не только с интеллектуальными способностями (как в латинской mens), но и с «иррациональными» силами (как μένος).

⁶ Sapph. Fr. 44 (Lobel); Hes. Fr. 70; Anth. Pal. 7.43, 9.704, 16.358; Bacchyl. 13.32; Dion. Hal. Ant. Rom. 11.13.2; Arr. Anab. 5.26.5; Dem. 22.77, 24.185.

⁷ Sapph. Fr. 68 (Bergk); Thgn. 235–248; Tyrt. 9.

⁸ Pi. P. 3.112–115, N. 7.10–14, I. 7.15–19. См.: Currie 2010, 71–84.

⁹ См. многочисленные примеры в седьмой книге «Греческой антологии».

ствовать ему, подражать, делать его присутствующим в себе самом — вспомнить о нём значит перенять его черты и в каком-то смысле «стать им». Такова топка погребальных речей: по-настоящему помнить об умершем значит уподобиться ему, воплотить в себе его черты¹⁰. Мы не вполне согласны с утверждением, что подобный призыв к подражанию «служит целям идеологической пропаганды»¹¹; по крайней мере, он этой функцией не ограничивается. Как и всякое общее место в античной риторике, это не бессодержательная фигура речи, а вполне осмысленный и закреплённый дальнейшей традицией призыв, пусть и утрачивающий со временем смысловое напряжение: слава делает умерших присутствующими, и по-настоящему помнить — значит быть, как они, заместить их, «стать ими». Лишь поэтому дальнейшей традиции было позволено раз за разом повторять топос «призыва к подражанию» в целях убеждения.

Это первый тип бессмертия, унаследованный от устной традиции, — бессмертие в славе, которая буквально оживляет героя, делает его вновь присутствующим, причём в той мере, в какой героическая песнь и погребальная речь возбуждают в слушателе стремление к подражанию, воспроизведению. Однако в письменной культуре постепенно складывается и другое понимание «литературного бессмертия», особенно в жанре историографии. Предисловия к историческим сочинениям полны таких формул, как «спасти от безвестности великие и удивительные дела, и всё, что будет достойным внимания», «вырвать у забвения то, что никто не рассказывал, и сохранить его для потомков», «сохранить от гибели дела минувших дней»¹². Обращает на себя внимание, во-первых, смысловое ударение на забвении, безвестности. Конечно, поэтическое слово тоже противопоставляло славу смерти, но в нём власть времени и забвения не ощущается так настойчиво, как в исторической топике. Во-вторых, историограф предполагает и иной способ, каким он может «обессмертить» прошлое: спасти от забвения означает записать —

¹⁰ Th. 2.43.1–5; Pl. Menex. 246d–247c; Lys. 2.69–70, 76, 81; Dem. 60.26; Нур. 6.40. См.: Межеричкая 2017, 173. Интересный пример даёт и «Жизнеописание Агриколы» Тацита. Он завершает это сочинение словами, что Агриколу почтили бы восхищением, бессмертными хвалами и, если бы позволили способности, то и уподоблением, ибо это подлинная почеть и преданность (Тас. Agr. 46). Мраморный памятник воспроизводит лишь телесный облик человека, и чтобы сохранить и выразить его духовную сторону, мы сами должны уподобиться ему, мы должны воссоздать те же нравы. Что бы ни любили и чем бы ни восхищались в Агриколе, он остаётся и останется в душах людей, в вечности времён.

¹¹ Межеричкая 2017, 176.

¹² Hdt. 1.1, Th. 1.1, J. VJ. 1.15.

не перенести в настоящее, чтобы воздействовать на людей, а сохранить прошлое, чтобы оно не было забыто. Сама память утрачивает прежние черты и становится интеллектуальной деятельностью, которая не нарушает дистанцию между настоящим и прошлым. Вероятно, поначалу история преследовала ту же цель, что и поэзия (имя Клио связано всё с той же κλέος, славой), а именно прославление прошлого, однако впоследствии на место славы пришла запись событий: иконографическими атрибутами Клио становятся свиток и стилус. Таким образом, к началу так называемой «классической эпохи» сложилось два условных типа литературного бессмертия: поэтический, где песнь не только обеспечивает герою «ритуальное присутствие», но и воскрешает его в подражающих ему потомках, и исторический, где труд повествует о деяниях прошлого, но не обязывает к подражанию. Весь этот контекст необходимо принимать во внимание при обращении к платоновскому «Пиру».

Речь Диотимы

Диотима в «Пире» говорит, что все люди беременны телом и душой, и что все они жаждут разрешиться от бремени в прекрасном¹³. Одних тяга к бессмертию воодушевляет на героические поступки, дабы те оставили непреходящую славу по своей добродетели¹⁴, другие стремятся увековечить себя в потомках, ведь и рождение — это тоже доля бессмертия¹⁵. Наконец, иные беременны душой, которая вынашивает разумение и прочие добродетели, таковы все поэты и изобретательные творцы¹⁶. Примечательно продолжение:

Да и каждый, пожалуй, предпочтёт иметь таких детей, чем обычных, если подумает о Гомере, Гесиоде и других прекрасных поэтах, чьё потомство достойно зависти, ибо оно приносит им бессмертную славу (ἀθάνατον κλέος) и сохраняет память о них, потому что и само незабываемо и бессмертно.¹⁷

Платон в «Пире» привносит в понимание литературного бессмертия нечто новое. Когда он пишет, что потомство Гомера и Гесиода воздаёт им «ἀθάνατον κλέος», речь идёт отнюдь не об их поэтическом даровании, поскольку сразу вслед за этим Диотима говорит:

¹³ Pl. Smp. 206cd.

¹⁴ Pl. Smp. 208cd.

¹⁵ Pl. Smp. 206e.

¹⁶ Pl. Smp. 209a.

¹⁷ Pl. Smp. 209d. Пер. С.К. Апта.

Или возьми, если угодно, — продолжала она, — детей, оставленных Ликургом в Лакедемоне... В почёте у вас и Солон, родитель ваших законов, а в разных других местах, будь то у греков или у варваров, почётом пользуется много других людей, совершивших множество прекрасных дел и породивших разнообразные добродетели.¹⁸

Итак, беременные духовно оставляют в качестве потомства не только поэмы, но и законы¹⁹. Причём «речь Диотимы» не единственное место, где Платон их сближает.

Прежде всего, это седьмая книга «Законов»: обычно молодые люди читают и заучивают наизусть дурных поэтов, а даже если и хороших, то и у них встречается как прекрасное, так и дурное²⁰. На вопрос Клиния, что же тогда следует предпринять, на какие образцы должен взирать юноша,²¹ афинянин отвечает, что вся предыдущая беседа напоминает поэзию; из всего, что написано в стихах или прозе, лучше всего было бы нечто, напоминающее эту беседу²² — она и есть образец для чтения и заучивания наизусть. Подобная аналогия встречается в «Протагоре»: учителя в школе преподносят детям для заучивания наизусть творения хороших поэтов, у которых много наставлений и энкомиев древним доблестным мужам, дабы ребёнок, соревнуясь, подражал им и стремился им уподобиться. «А как перестанут они ходить к учителям, то уже полис заставляет их учить законы и жить согласно этим образцам»²³.

Этический подход к поэзии у Платона общеизвестен, но идея поэтического бессмертия из речи Диотимы предстаёт в новом свете. Из представленных выше двух типов литературного бессмертия Платон явно склоняется к «поэтическому». Он разделяет мысль о перенесении прошлого в настоящее путём воспоминания и воспроизведения, но становится более «избирательным»: слово поэта живо в душе, и потому нельзя допустить, чтобы образцом стал поэт, чуждый добродетели (причём поэзия — и даже честолюбие²⁴ — стоят выше отдельно взятого добродетельного поступка, так как она должна

¹⁸ Pl. Smp. 209de. Пер. С.К. Апта.

¹⁹ На что, как нам кажется, не все исследователи обращали должное внимание (в частности: Scott, Welton 2008, 128–129).

²⁰ Pl. Lg. 810e–811a.

²¹ Pl. Lg. 811b.

²² Pl. Lg. 811ce.

²³ Pl. Prt. 326ac.

²⁴ Причём честолюбие — как бы середина между телесной и душевной беременностью (Sier 1997, 130–139).

порождать добродетель). Платон придерживается мысли о том, что поэзия содержит в себе образец, *παράδειγμα*, который должен быть впитан слушателем. В этой воспитательной аналогии есть ещё один повторяющийся мотив, а именно заучивание наизусть. На наш взгляд, это согласуется с критикой письменного текста из «Федра»: Тамус говорит Тевту, что искусство письма поселит в души людей забвение, и что тот нашёл средство не для памяти, а для напоминания. Далее Сократ рассуждает об уязвимости записанных речей: если их спрашивают, то они отвечают одно и то же; говорят они разом ко всем — и к тем, кто их понимает, и к тем, кто нет; записанное слово не может защититься от несправедливой критики. Что же, в таком случае, делать? Нужно наносить письма на души своих учеников²⁵, чтобы те черпали воспоминания изнутри самих себя, а не извне²⁶.

Взгляд Платона прикован к этическому воздействию поэзии, чья обязанность возвращать добродетель в душах потомков. Нельзя сказать, что Платон совершенно выбивается из намеченных до него тенденций, ведь сказанное напоминает топику «призыва к подражанию». Его «вкладом», если говорить о терминах «новшеств», становится именно сознательный упор на этическом содержании: авторы погребальных речей призывали подражать умершим, поскольку те проявили добродетель; Платон внимателен к тому, какая именно поэзия учит подлинной добродетели, и лишь после ответа на этот вопрос имеет смысл призыв к подражанию.

Идея литературного бессмертия в эллинистическо-римскую эпоху

В речи Диотимы обращает на себя внимание ещё одно обстоятельство: поэмы воздают «ἀθάνατον κλέος» и непреходящую память не эпическим героям, но самим авторам этих поэм. В классическую эпоху этот мотив был выражен достаточно слабо, чего не скажешь о литературе последующего периода, где поэт начинает прославлять и себя самого, где он сам стремится стать бессмертным. Мотив того, что поэт наделяет бессмертием других людей, правда, нигде не исчез²⁷, но стала бросаться в глаза отчётливая тенденция к самопрославлению поэта^{28 29}.

²⁵ Pl. Phdr. 274c–277a.

²⁶ Pl. Phdr. 275a.

²⁷ Virg. Aen. 1.1; Prop. 3.3.17–18; Hor. Carm. 4.9.

²⁸ Catull. 1.9; Prop. 1.7.9; Ov. Met. 15.875–879; Mart. 10.2.12, 7.84.7–8. Эти примеры собраны в: Lelièvre 1952a, Lelièvre 1952b.

²⁹ В римской литературе оба мотива восходят к Эннию (Enn. V. 15–18 Vahlen).

Вероятно, это связано с изменившимся образом писателя. В эпоху эллинизма биографический жанр обращён не только к фигуре монарха, но также к профессиональному литератору, учёному и художнику³⁰. Теперь не только поэт, но и грамматик стал человеком, достойным биографического сочинения. Честолюбие оратора кажется понятным, поскольку оно по существу мало отличается от честолюбия политика — но перемены заметны и здесь: оратор начинает восприниматься прежде всего как образцовый автор речей, и лишь во вторую очередь как участник политических событий. Иными словами, он бессмертен в своих собственных трудах, а не в памяти граждан: так, в риторическом упражнении Антоний стоит перед могилой Цицерона и осознаёт, что тот будет жив, пока живы его произведения³¹. Даже презирающий славу эпикуреец Лукреций полагает, что стихи его будут вечными³².

Широко известна эпитафия Эсхила, увековечившая его как участника Марафонской битвы, а вовсе не трагического поэта³³. Но ситуация изменилась, и формулы бессмертия, причитавшиеся ранее павшим воинам³⁴, полагались теперь и сочинителям: в 269 году Дексипп проявил личное мужество и стратегический гений, благодаря которым ему удалось защитить Афины от германских полчищ; дети составили метрическую надпись в его честь, где Дексипп прославляется как «*ῥήτωρ καὶ συγγραφεύς*», и ни слова о мужестве³⁵.

Правда, всё это вносит некоторую путаницу в уяснение идеи литературного бессмертия, ведь в ряде случаев посмертная слава какого-либо автора ничем по существу не отличается от славы политического деятеля и даже просто экстравагантной личности, которая в эллинистическую эпоху удостоилась не менее пристального внимания биографического жанра, чем литератор или монарх³⁶.

Плиний Младший: бренность и литература

Плиний Младший писал о бессмертии и славе столь часто, что некоторым комментаторам приходилось его защищать от возможного подозрения в избытке тщеславия³⁷. Возможно, причиной столь пристального внимания Плиния к этой теме послужило изменение роли литератора, который в эпоху

³⁰ Аверинцев 1973, 163.

³¹ Sen. Suas. 7.2.

³² Надеясь это новым философским содержанием (Segal 1989, 198–200).

³³ Курциус 2020, I, 444.

³⁴ Anth. Pal. 7.251, 7.258.

³⁵ Norden 1995, 241–242.

³⁶ Аверинцев 1973, 173.

³⁷ Sherwin-White 1966, 333.

принципата был вынужден писать «в стол», причём стремление обессмертить себя заставляло авторов тщательно шлифовать свои творения (так полагает Э. Лефевр)³⁸. Возможно также, что Плиний унаследовал настойчивое внимание к этой теме от своего образца Цицерона, с которым он, по неоднократным собственным заявлениям, стремился состязаться.

Взгляд Плиния³⁹ обращён к будущему: именно от потомков, а не от современников, ожидает он суждения о своих речах, от них ожидает рассказов о славной дружбе между собой и Тацитом⁴⁰: «Будет ли потомкам какое-либо дело до нас, я не знаю; мы, однако, достойны того, чтобы было — не из-за одарённости (это было бы высокомерно), а в силу усердия, труда и уважения к потомкам»⁴¹.

Но нас интересует упоминание бессмертия в контексте литературной деятельности. Сопоставляя деятельную и созерцательную жизнь, он пишет:

Полагаю счастливейшим того, кто наслаждается в ожидании доброй и сохраняющейся молвы и, уверенный в потомках, живёт с предстоящей славой. И мне, если бы не была перед глазами наградой вечность, нравился бы этот безмятежный и глубокий покой. Я считаю, что всем людям нужно помышлять или о своём бессмертии, или о смертности, и первым при этом стараться и добиваться, а вторым покоиться и расслабляться, и не утруждать краткую жизнь бранными трудами... Впрочем, ты не будешь противиться, поскольку непрестанно обдумываешь что-либо славное и бессмертное.⁴²

Плиний раз за разом соотносит занятия словесностью с рядом таких понятий, как *fama* — *gloria* — *immortalitas* — *aeternitas*, и эта его настойчивость явно выходит за пределы «речевых фигур». Он видит какую-то жестокость в том, если умирает некто, готовивший «что-либо бессмертное»⁴³, а затем добавляет: «Поэтому, пока у нас в распоряжении жизнь, постараемся, чтобы

³⁸ Lefèvre 2009, 285.

³⁹ Что до непосредственного влияния «Пира» на мировоззрение Плиния, то невозможно ни опереться исключительно на текстуальные совпадения, ни исключить его влияние целиком, поскольку «ἔρως τῆς ἀθανασίας» Платона (Pl. Smp. 207a) почти буквально повторяется в «*amor immortalitatis*» Плиния (Plin. Ep. 3.7.15) — возможно, под влиянием «*immortalitatis amor*» Цицерона (Cic. Marcell. 27), который, вполне вероятно, и был связующим звеном между ним и Платоном (о Платоне и Цицероне см.: Schofield 2022).

⁴⁰ Plin. Ep. 3.18.9, 7.20.2.

⁴¹ Plin. Ep. 9.14.

⁴² Plin. Ep. 9.3.1–2.

⁴³ Plin. Ep. 5.5.4.

смерть нашла как можно меньше того, что сможет уничтожить»⁴⁴. В другом письме: «Если не дано делами, то уж точно учёными занятиями отодвинем ненадёжность и бренность времени; и раз уж нам отказано жить долго, то оставим нечто, что удостоверит, что мы жили»⁴⁵. Бессмертие приписывается не только плодам учёной жизни, но и самой этой жизни, однако Плиний не рассматривает словесность как способ обессмертить своё имя, бессмертна лишь та наша часть, которую мы посвятили занятиям (как в «*Exegi monumentum*» Горація⁴⁶).

В сравнении с предшественниками Плиний как-то иначе упоминает «бренность», беспощадный ход времени. В контексте литературного бессмертия поэзия о разрушительной силе времени практически не говорит⁴⁷; история хотя и упоминает, но всегда противопоставляет ей труд по спасению от забвения, которым занят историограф⁴⁸. Плиний же не просто видит её,

⁴⁴ Plin. Ep. 5.5.8.

⁴⁵ Plin. Ep. 3.7.14.

⁴⁶ Hor. Carm. 3.30.6.

⁴⁷ Плиний дважды соотносит бессмертие с поэзией. Октавию по поводу его стихов он пишет: «Держи перед глазами бренность, от которой ты мог бы себя оградить только этим памятником; ведь всё остальное — хрупкое и тленное — угасает и исчезает не меньше самих людей» (Plin. Ep. 2.10.4). А узнав о смерти Марциала, он вспоминает стих поэта, посвящённый ему, Плинию, прибавляя, что Марциал тем самым наградил его славой, похвалой и вечностью (*gloria, laus, aeternitas*); на возможное возражение, что стихи его вечными не будут, Плиний отвечает: «Может, и не будут, но он рассчитывал, что будут» (Plin. Ep. 3.21.6).

⁴⁸ Плиний несколько раз упоминает о бессмертии в связи с историографией. Во-первых, он рассказывает, что его дядя, Плиний Старший, начал писать «Германские войны» после сновидения, в котором Друз Нерон поручил ему «беречь его память и спасти от несправедливого забвения» (Plin. Ep. 3.5.4). Во-вторых, он предвещает Тациту, что его «Истории» будут бессмертными (Plin. Ep. 7.33.1). В-третьих, в знаменитом письме Тациту о гибели дяди при извержении Везувия Плиний говорит, что его собеседник мог бы доподлинно сообщить о ней потомкам: «Его смерть, если будет прославлена тобой, обеспечит ему бессмертную славу, твои труды придадут его присутствию вечность» (к сожалению, как раз эти книги Тацита до нас не дошли, но «обессмертил» своего дядю сам Плиний — и именно этим письмом). Вводная часть письма заканчивается словами: «Конечно, я считаю счастливыми тех, кому милость богов позволила или сделать то, что должно быть записано, или написать то, что должно быть прочитано; самыми же счастливыми тех, кому и то и другое» (Plin. Ep. 4.16.1–3). В-четвёртых, Плиний говорит, что цель истории — не допустить, чтобы исчезли люди, которым полагается *aeternitas* (Plin. Ep. 5.8.1–2), причём Плиний делает

она его по-настоящему страшит. Тот пафос, с каким римский писатель говорит о литературном бессмертии, напоминает скорее стоиков и перипатетиков с той лишь разницей, что они противопоставляли смерти добродетель или созерцание, ибо те не могут быть отняты смертью, а у Плиния эту роль играет словесность.

За несколько столетий идея литературного бессмертия существенно изменилась. Это бессмертие может полагаться, во-первых, герою поэтического произведения либо исторического повествования, во-вторых, самому произведению, в-третьих, его автору. В классическую эпоху подразумевалось чаще первое или второе: поэт славит героев, оратор призывает подражать павшим воинам, историк спасает от забвения деяния предков — но бессмертными могут быть и сами творения, будь то гомеровские поэмы или созданный на века труд историка⁴⁹. Постепенно вырисовывается, а затем и начинает преобладать третье — претендовать на бессмертие может сам автор. Эта мысль встречалась и в классическую эпоху, но не так отчётливо, как в эллинистической и римской литературе.

Мы уже говорили, что изменение роли писателя привело к возможности его героизировать, так что литературная слава могла сравниться со славой политической, но она теряла при этом свои характерные черты, становясь «бессмертием в славе, которая дойдёт до потомков».

Интересно, что помимо «славы» у литературного бессмертия появляется ещё и религиозная трактовка, которую в достаточной мере исследовал Франц Кюмон. Музы способны наделить бессмертием того, кто посвятил жизнь поэзии и музыке, науке и философии⁵⁰. Мы слышим отголоски подобной религиозности и у Плиния, который словно принёс обет посвятить свою жизнь литературным занятиям ради бессмертия. Многочисленные свидетельства о «литературном бессмертии» в связи с культом муз Кюмон рассматривает на фоне пифагорейского и платонического контекстов⁵¹, хотя порой и возникает впечатление, что он несколько преувеличивает их влияние на писателей того времени. Но немаловажно, что этот исследователь работал и с литературным, и с археологическим материалом: обнаружение мотива «литературного бессмертия» на надгробиях в некоторой степени расширяет картину — мы знаем, что это не только литературное упражнение наподобие того, когда

оговорку: вместе с их славой можно распространить и свою. Не составляет труда заметить, что Плиний целиком следует сложившейся у историков топике: «вырвать у забвения», «спасти от безвестности».

⁴⁹ Th. 1.22.4.

⁵⁰ Cumont 1966, 256; 267.

⁵¹ Cumont 1966, 257–268.

разные авторы состязались в написании эпитафии Гомеру или Софоклу, прославляя их бессмертие.

Таким образом, перед нами ещё один смешанный тип литературного бессмертия, а именно развитие идеи бессмертия души, которого может удостоиться не только добродетельный муж, но также поэт и учёный, если в достаточной мере служил музам⁵². Становится понятнее, почему Птолемей Филопатор воздвиг Гомеру храм⁵³, а Силий Италик с благоговением празднует день рождения Вергилия и посещает его могилу, словно святилище⁵⁴. Последнее засвидетельствовано Плинием Младшим, сам же он не связывает муз с упованиями на собственное бессмертие⁵⁵. Размышления Плиния пронизаны скорее этическим, чем религиозным пафосом: достоин бессмертия тот, кто содействовал бессмертию других. Нечто похожее мы встречаем в эпитафии по грамматiku (дословный перевод): «Памятник подлинный твой, Феодор, не на могиле, но в тысячах книжных страниц, которыми ты воскресил умерших, вырвав из забвения труд мудрых песнопевцев»⁵⁶. Грамматик посвятил всю свою жизнь наследию древних поэтов, он вызвал их к жизни из забвения, а потому и сам достоин памяти — но он почтен не просто памятником: все будут его помнить благодаря тысячам написанных им страниц (я сохраняю, и потому достоин того, чтобы сохранили и меня как соучастника вечности и бессмертия других).

У Плиния есть нечто от религиозного служения музам, есть и стремление к славе литератора, однако ни тем, ни другим он не ограничивается. В тип «исторического» бессмертия его позиция не укладывается по той причине, что одной только записи о своих деяниях и литературных трудах ему недостаточно, хотя подчас и создаётся впечатление, будто он удовлетворён неким смещением литературного бессмертия с филологией. К типу «поэтического» понимания бессмертия его также не отнести, поскольку этическое воздействие на потомков им практически не предполагается⁵⁷.

⁵² Virg. Aen. 6.660–664. Вергилий перечисляет людей в такой последовательности: воины, жрецы, поэты (vates), люди искусства и те, кто делами оставил по себе память.

⁵³ Ael. VH. 13.22. См. подробнее: Dué, Lupack, Lamberton 2020.

⁵⁴ Plin. Ep. 3.7.8.

⁵⁵ Plin. Ep. 1.9.6.

⁵⁶ Anth. Pal. 7.594.

⁵⁷ Формула «словом и делом» служит скорее отсылкой к Цицерону, чем указывает на два самостоятельных ориентира. Плиний доверяется более своему слову, чем описанию Тацитом его политической карьеры.

Что именно, в таком случае, пытался обессмертить Плиний? Во-первых, свою жизнь — жизнь не приближенного к императору чиновника, а человека, посвятившего всего себя литературным занятиям. На тот момент образ сочинителя был уже в достаточной для этого степени «героизирован», в нём было нечто от подвига или служения. «Это исследовать, это изучать, этому предаваться — разве не [значит] превзойти свою смертность?» — так Сенека говорит о занятиях физикой⁵⁸, а Плиний вполне мог бы отнести эти слова к занятиям словесностью.

Во-вторых, своё литературное наследие. Он желает стать образцом для подражания, каковым выступает для него Цицерон. Плиний состязается с ним в надежде и самому достичь такого совершенства, которое претендовало бы на образцовость, он желает войти в литературный канон, но не для того, чтобы служить юношам этическим примером (как герои энкомиев у Платона), а чтобы с ним состязались в слове. Войти в канон значит стать вызовом и образцом. Стать бессмертным автором означает преобразить жанр либо добиться в нём некоего совершенства, чтобы с ним приходилось считаться и состязаться. И в этом отношении мотив литературного бессмертия у Плиния обретает новое звучание: быть бессмертным в своих стилистически образцовых творениях.

Заключение

Таким образом, в самых общих чертах мы наметили историю идеи литературного бессмертия. В эпоху устной традиции поэзия делала умерших, наряду с богами и героями, «ритуально присутствующими», песнь оживляла их. К опыту такого присутствия восходят истоки как историографии (Клио наделяет славой), так и поэтической традиции. В классическую эпоху идея литературного бессмертия ещё сохраняет в себе ряд древних черт: например, подлинная память об умершем предполагает подражание ему, перенятие его черт, в каком-то смысле «становление им». Так и у Платона литературное бессмертие значит следование образцам, но Платон уже осознаёт опасность, исходящую в этой связи от письменной культуры («будут черпать извне, а не изнутри самих себя»), и мыслит бессмертие в поэтических творениях по аналогии с бессмертием законодателя в законах: эти «письмена» должны быть нанесены на души потомков. Дело не в том, чтобы о поэте или законодателе знали, а в том, чтобы едва ли не инстинктивно ему следовали, то есть, перенимали черты справедливого мужа, становились им.

⁵⁸ Sen. QNat. 1.pr.17.

Конечно, во всём этом есть ряд «архаических» черт. Надгробие предка, например, обязывало к определённым образам действий, содержало безмолвный императив, а не просто осведомляло о том, что здесь покоится такой-то; поэтому общее место эпитафий «ты не под этим камнем, а в нашей памяти» следовало бы понимать чуть более буквально, чем мы склонны это делать. Да и сама память в эпоху устной традиции, если судить по гомеровскому эпосу, делала то, о чём вспоминают, непосредственно присутствующим: вспомнить о силе значит сделаться сильным, вспомнить об Аполлоне значит увидеть его присутствие.

Мы назвали такой тип литературного бессмертия в памяти «поэтическим», и к нему же тяготел Платон — в противовес иному, всё расширяющемуся пониманию литературного бессмертия — бессмертия в письменности, «историческому бессмертию». Этот тип отстоит уже дальше от архаики, он уже «не верит» тому, что записанное живёт и действует, оно только может быть приведено к жизни и действию, хотя от него этого и не ожидают; главное, чтобы прошлое было «вырвано у забвения». Но такому забвению противостоит не непосредственное присутствие в настоящем, как в «эпической памяти», а уведомление потомков, что имело место также и то-то, что жил также и такой-то.

Можно сказать, что агональное честолюбие воодушевляло по той причине, что если ты одержишь победу и прославишься, то с тобой будут считаться, вступать в состязание — это будет действенная память. Честолюбие вне этого состязательного характера сулило память любой ценой, главное, чтобы не забыли, и память о человеке перестаёт потомков к чему-то обязывать. Если сначала «достопамятное» относилось к чему-то, достойному памяти, подражания и состязания⁵⁹, то впоследствии остаётся только первое, и достопамятное, *memorabilia*, относится ко всякого рода любопытным курьёзам.

В эпоху эллинизма литературная деятельность, во-первых, предоставила авторам (а не только героям) путь к бессмертию в славе, которое раньше принадлежало политической деятельности. Во-вторых, идея бессмертия души

⁵⁹ Слово *ἀείμηστος*, во-первых, часто использовалось применительно к *κλέος* и *δόξα* — это слава, которая сохранится на века (Th. 2.64, 6; X. Суп. 1.6; E. IA 1531; Isoc. 10.17, 14.53; Aeschin. 3.180; Lycurg. 110); а в более узком смысле памятник или трофей, который сохранится на века (S. Aj. 1166; Lys. 2.20). Во-вторых, оно применялось к добродетели, подвигам и другим делам, память о которых не изгладится (A. Pers. 760; Th. 1.33.1, 2.43.2; Lys. 26.4; Isoc. 9.4, 9.67; Lycurg. 7). В-третьих, оно употреблялось в косвенном значении, когда автор указывал, что нечто не обязательно хорошее надолго останется (в памяти людей или вообще в мире: Isoc. 4.157, 8.96; Aeschin. 3.148).

была переосмыслена в свете культа муз, так что человек, посвятивший свою жизнь музам, мог надеяться на посмертное существование. Оба этих типа мы назвали «смешанными», поскольку они развивают не собственно литературный мотив, а соединяют литературу с уже сложившимися представлениями о бессмертии (бессмертие в славе среди потомков и бессмертие души). На наш взгляд, у Плиния проявляется новая позиция, согласно которой литературное бессмертие означает, прежде всего, бессмертие в качестве непревзойдённого автора, вошедшего в перечень избранных образцов жанра, ставшего «классиком».

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аверинцев, С.С. (1973) *Плутарх и античная биография*. Москва.
- Курциус, Э.Р. (2020) *Европейская литература и латинское Средневековье, в двух томах*. Москва.
- Межеричкая, С.И. (2017) “О жанре надгробной речи в античности,” *Элий Аристид. Надгробные речи. Монодии*. Москва, 165–196.
- Фрейденберг, О.М. (2008) *Миф и литература древности*. Екатеринбург.
- Bakker, E.G. (2008) “Epic Remembering,” E.A. Mackay, ed. *Orality, Literacy, Memory in the Ancient Greek and Roman World*. Leiden, Boston, 65–77.
- Cumont, Fr. (1966) *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*. Paris.
- Currie, B. (2010) *Pindar and the Cult of Heroes*. Oxford.
- Duè C, Lupack S, Lamberton R. (2020) “Homer: Image and Cult,” In: C.O. Pache, ed. *The Cambridge Guide to Homer*, 547–562. Cambridge.
- Finkelberg, M. (2020) *Homer and Early Greek Epic. Collected Essays*. Berlin, Boston.
- Fostler, J.L., ed. (2001) *Ancient Egyptian Literature. An Anthology*. Austin.
- Lefèvre, E. (2009) *Vom Römertum zum Ästhetizismus. Studien zu den Briefen des jüngeren Plinius*. Berlin, New York.
- Lelièvre, F.J. (1952a) “Aim and Motive in Roman Writers: Part I,” *Greece & Rome* 21 (61), 10–22.
- Lelièvre, F.J. (1952b) “Aim and Motive in Roman Writers: Part II,” *Greece & Rome* 21 (62), 64–71.
- Norden, E. (1995) *Die antike Kunstprosa. Vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. Band I. Zehnte Auflage*. Stuttgart, Leipzig.
- Schofield, M. (2022) “Cicero and Plato,” J.D. Atkins, T. Bénatouil, eds. *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*. 88–102. Cambridge.
- Scott, G.A., Welton, W.A. (2008) *Erotic Wisdom. Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*. New York.
- Segal, Ch. (1989) “Poetic Immortality and the Fear of Death: The Second Proem of the *De Rerum Natura*,” *Harvard Studies in Classical Philology* 92, 193–212.
- Sherwin-White, A.N. (1966) *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*. Oxford.

Sier, K. (1997) *Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposion*. Stuttgart, Leipzig.

In Russian:

Averincev, S.S. (1973) *Plutarkh i antichnaya biografiya*. Moscow.

Curtius, E.R. (2020) *Evropeyskaya literatura i latinskoye Srednevekov'ye* [Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter], in 2 vols. Moscow.

Mezheritskaya, S.I. (2017) "O zhanre nadgrobnoy rechi v antichnosti," *Eliy Aristid. Nadgrobnyye rechi. Monodii*. Moscow, 165–196.

Freidenberg, O.M. (2008) *Mif i literatura drevnosti*. Yekaterinburg.

**БОГИ КАК ЧАСТИ ДУШИ:
ЦИТАТА ИЗ «ГЕРМЕТИЧЕСКОГО КОРПУСА»
В ТРАКТАТЕ ИОАННА ИТАЛА «О ТРОЙСТВЕННОМ
СУЩЕСТВОВАНИИ» (QU. 68)**

Т. А. ЩУКИН

Социологический институт РАН — филиал ФНИСЦ РАН (Санкт-Петербург)
tim_ibif@mail.ru

TIMIUR 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)

GODS AS PARTS OF THE SOUL: A QUOTE FROM THE CORPUS HERMETICUM IN JOHN ITALOS'
TREATISE 'ON THREEFOLD EXISTENCE' (QU. 68)

ABSTRACT. The deals with a quote from the Corpus Hermeticum (Hermet. XXIX) in one of the treatises (Qu. 68) by the Byzantine philosopher of the 11th century John Italos. On the one hand, this quotation is a scholia to the treatise — its author could be either John Italos himself, or his disciple or follower already in the 12th century — in the manuscript tradition “fused” with the main text. On the other hand, this scholia plays an important role, illustrating and developing the main idea of the treatise — at each level of being, the cause of this category of being is reproduced in a variety of what it is the cause of. Qu. 68 carries out this idea in relation to all levels of being, with the exception of the individual psychological level: it is this lacuna that is filled by a quote from the Corpus Hermeticum, where pagan gods act as metaphorical images for parts of a single human soul. A probable source of such teaching for John Italos and, possibly, for a later tradition is Michael Psellus, who in the treatise *De omnifaria doctrina* (O.D. 39-40), based on the commentary of pseudo-Simplicius “On the Soul” by Aristotle, speaks about the fundamental unity of all parts and properties of the soul.

KEYWORDS: John Italos, Corpus Hermeticum, Neoplatonism, Michael Psellus, pseudo-Simplicius.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00251. The study was funded by the grant of the Russian Science Foundation, project No. 23-18-00251.

Эта статья посвящена свидетельству о бытовании текстов «Герметического корпуса» в поздней Византии — свидетельству, сохранившемуся в рукописи одного из малых сочинений Иоанна Итала, богослова, «ипата философов», осужденного на Константинопольском соборе 1082 г. в самом начале царствования Алексия I Комнина по обвинению в ряде ересей¹. В концовке Qu. 68, который издатель П. Иоанну назвал «О тройственном существовании» (Περὶ τῆς τριττῆς ὑποστάσεως; в рукописи название отсутствует)² приводится следующий текст, содержащий в несколько искаженном виде известный фрагмент «Герметического корпуса». Прочитав текст, а затем поговорим о его контексте:

Ἔστι δ' ἐν ἡμῖν Μῆνη, Ζεὺς, Ἄρης, Παφίη, Κρόνος, Ἥλιος, Ἑρμῆς καὶ Ζεὺς «ἀρχιγένεθλος, ἀφ' οὗ φύσις ἐβλάστησεν»· «οὐνεκα ἀπ' αἰθερίου μεμερίσμεθα πνεύματος ἔλκειν δάκρυ, γέλωτα, χολήν, γένεσιν, λόγον, ὕπνον, ὄρεξιν»· δάκρυ μὲν ἐστὶ Κρόνος, Ζεὺς δὲ γένεσις, λόγος Ἑρμῆς, θυμὸς Ἄρης, Μῆνη δ' ἄρ' ὕπνος, Κυθέρεια δ' ὄρεξις, Ἥλιος δὲ γέλως· τούτῳ γὰρ ἅπαντα δικαίως καὶ θνητῇ διάνοια γελᾷ καὶ κόσμος ἀπείρων. Καὶ ταῦτα μὲν λογικῶς εἴρηται ἢ μᾶλλον εἰπεῖν διαλεκτικῶς, ἀποδεικτικῶς δὲ μετὰ ταῦτα, ὅποτε δι' ἑμαυτοῦ καὶ τῆς ζώσης φωνῆς σοὶ περὶ τούτων διαλέξομαι.

В нас же пребывают Мене [=Селена], Зевс, Арес, Пафия [=Афродита], Кронос, Гелиос, Гермес и Зевс «прародитель, от которого природа произросла». «По этой причине нам предназначено извлекать из эфириного духа [или: воздуха] слезы, смех, гнев, порождение, разум, сон, желание». Слезы — это Кронос, порождение Зевс, разум Гермес, Арес ярость, Мене, стало быть, сон, Киприда желание, а Гелиос смех. Ибо благодаря ему весь смертный разум и бесконечный космос и правда смеется. Это сказано логически, или лучше сказать диалектически, а аподиктически будет сказано после, когда я буду рассуждать об этих вещах от самого себя и при личной встрече (Qu. 68, 175-182; Joannou 1956a, 114).

¹ В целом см. о нем: Успенский 1897; Joannou 1956b; Stéphanou 1949; Gouillard 1967, 56-61; Niarchos 1978; Gouillard 1985; Clucas 1981; Schukin 2008; Campo Echevarría 2012, 253-307; Щукин, Щербаков 2023. Недавно увидела свет блестящая библиография по Иоанну Италу (Kraft 2023), в которой отражены даже те публикации, которые не посвящены специально этому философу, но более или менее подробно о нем говорят.

² Издание: Joannou 1956a, 109-114 (издание [Кечакмадзе 1966, 180-185], по крайней мере, применительно к данному тексту ценно только наличием некоторых конъюнктур, которые никак не влияют на понимание текста; мы будем цитировать по изданию Иоанну; рус. пер.: Иоанн Итал 2013, 239-248 [выпущено несколько абзацев в середине текста]; поверхностное резюме: Joannou 1956b, 50; любопытные замечания о стратегии Иоанна Итала относительно ссылок на языческих философов: Siniosoglou 2011, 82; Trizio 2014, 184-185, 189).

Сочинение «О тройственном существовании» посвящено описанию неоплатонической иерархии, изложению рамочной концепции о субординированной триаде «Бытия — Ума — Души», которой предшествует Единое и Благо — Иоанн Итал уделяет некоторое внимание доказательству того, что именно последнее является тем единственным, чему причастует всякое сущее (Qu. 68, 1-21; Joannou 1956a, 109-110). Все элементы триады являются в некотором смысле началами, но не в собственном смысле, в том, в каком начале является Единое и Благо (Qu. 68, 22-44; Joannou 1956a, 110). И Ум, и Бытие и Единое являются в некотором смысле демиургами (Qu. 68, 45-77; Joannou 1956a, 110-111): Ум как строитель, как как непосредственный исполнитель творческого акта, Бытие как архитектор, как составитель творческого плана, а Единое «сверхсущностно, непознаваемо и уже как бы царствуя над всем» (ὑπερουσίως τε καὶ ἀνενοήτως καὶ ὡς ἡδὴ βασιλεύον ἀπάντων; Qu. 68, 59-60; Joannou 1956a, 111). Далее Иоанн Итал рассуждает о том, в каком смысле, с точки зрения Платона, космос является совершенным и целым: «Следовательно, мир является целым, поскольку мы говорим, что другого нет, и всем, поскольку состоит из всей материи, и совершенным, обладая формой. Ведь то, что целое, то и все — доказательство принадлежит частным вещам, а они цель существования материи. А что все совершенно говорится согласно форме» (“Ὅλος ἄρα ὁ κόσμος, ἐπεὶ μηδὲ ἕτερον εἶναι λέγομεν· καὶ πᾶν, ἐπειδὴ ἐκ πάσης ὕλης συνέστηκε· καὶ τέλειον τοῦτο δὴ τὸ τοῦ εἶδους· τὸ γὰρ ὅλον καὶ πᾶν, τῶν μερικῶν ἐστὶ τεκμήριον, ταῦτα δὲ ὕλης ἀποτελέσματα· τέλειον δὲ ἅπαν εἶναι κατὰ τὸ εἶδος λέγεται; Qu. 68, 92-95; Joannou 1956a, 112). Большой пассаж посвящен доказательству того, что наиболее достойной совершенного космоса формой является сферическая, ведь за пределами небесной сферы нет ничего — ни тела, ни бестелесного, ни пространства, ни времени, ни пустоты, ни полноты (Qu. 68, 109-111; Joannou 1956a, 112). Завершается трактат рассуждением о том, как соотносятся частные души и мировая Душа. С точки зрения Иоанна Итала, или с точки зрения языческих авторов, которых он пересказывает, частные души, с одной стороны, подражают общей Душе и отображают ее свойства, а с другой, соединяясь с телами, в определенном смысле «атомизируются», воспринимая черты, свойственные материальному существу (Qu. 68, 151-173; Joannou 1956a, 113-114). Иоанн Итал резюмирует: «Поэтому и единая душа стала быть во всем и многим, как они говорят, обладая смыслом монады и начала по отношению к прочим. И единое тело стало многим, восприняв тот же смысл. И единая сфера стала многим. И единая природа стала множеством природ, и иное подобное во всем так же» (Διὰ δὴ ταῦτα καὶ μία ψυχὴ ὑφέστηκεν ἐν τῷ παντί καὶ πολλαί, ὡς ἐκεῖνοί φασι, μονάδος λόγον ἐπέχουσα καὶ ἀρχῆς πρὸς τὰς ἄλλας· καὶ ἐν σώμα καὶ πολλὰ τοῦτον ἐπέχον τὸν λόγον· καὶ σφαῖρα μία καὶ πολλαί· καὶ φύσις μία καὶ

πλήθος φύσεων, καὶ τᾶλλα ὅσα ἐν τῷ παντὶ ὡσαύτως; Qu. 68, 170-173; Joannou 1956a, 114).

Именно вслед за этим, хотя не очень оригинальным — перед нами усвоенная на школьном уровне неоплатоническая концепция (само)воспроизводства бестелесной причины в процессе эманации, в рафинированном виде сформулированная Проклом (Inst. Theol. 21 и далее) — но внятным рассуждением следует реплика, посвященная отождествлению греческих богов и богинь с частями психофизиологического состава человека. На наш взгляд, очевидно, что финальная реплика Иоанна Итала «это сказано логически, или лучше сказать диалектически, а аподиктически будет сказано после, когда я буду рассуждать об этих вещах от самого себя и при личной встрече»³ относится не к цитате из «Герметического корпуса», а как раз к рассуждению о едином и многом, которую мы привели выше. Поскольку нам неизвестны рукописи Quaestiones quodlibetales старше XIII в. (Кечакмадзе 1966, III-XIV), и в этих рукописях схолия уже никак не отделена от остального текста, ее можно датировать, по крайней мере, XII в.

На то, что перед нами вставка — возможно, речь о пометке самого Иоанна Итала на полях собственной лекции, возможно, о комментарии ученика или более позднего читателя — говорит и ошибка переписчика, явно вкравшаяся уже в изначальный текст предполагаемой схолии. Цитируемый византийским автором отрывок почти наверняка был известен ему в том виде, в каком его цитирует Иоанн Стобей (Hermet. XXIX; Festugière, Nock 1954, 98-100; Stob. I, 5, 14; Hense, Wachsmuth 1884, 77-78), а затем византийская Anthologia Palatina (Ep. 147; Cougny 1890, 315)⁴, которая дает вторую строку в несколько отличном виде. Сравним тексты:

³ О различии диалектического и аподиктического изложения материала: «Отличается же доказывающая посылка от диалектической (ἡ ἀποδεικτικὴ πρότασις τῆς διαλεκτικῆς) тем, что доказывающая есть принятие одного из членов противоречия (ибо тот, кто доказывает, не спрашивает [о нем], а принимает [его]), диалектическая же есть вопрос относительно [того или другого члена] противоречия» (Arist. An. pr. I, 1 24a22-25; Аристотель 1978, 119). Соответственно Qu. 68 есть введение, развернутая формулировка вопроса, включающая формулировку вытекающих из этого вопроса противоречий, а ответ, который дал сам Иоанн Итал, вынесен за скобки и нам в точности неизвестен (возможно, однако, таким ответом является, например, Qu. 69).

⁴ Поэма также имела хождение в астрономических рукописях XV в. В некоторых манускриптах она не имеет автора, в некоторых приписывается Эмпедоклу (Heitsch 1954, 43-44; Maass 1898, 170-171). «Хотя поэма в некоторой степени переключается с герметическими учениями, — пишет новейший исследователь и переводчик герме-

Иоанн Итал

1
2
3
4
5
6 <...> Ἔστι δ' ἐν ἡμῖν
7 Μῆνη, Ζεὺς, Ἄρης, Παφίη, Κρόνος, Ἥλιος,
Ἑρμῆς
[6 καὶ Ζεὺς ἀρχιγένεθλος, ἀφ' οὗ φύσις
ἐβλάστησεν.]
8 οὐνεκα ἀπ' αἰθερίου μεμερίσμεθα
πνεύματος ἔλκειν
9 δάκρυ, γέλωτα, χολήν, γένεσιν, λόγον,
ὑπνον, ὄρεξις.
10 Δάκρυ μὲν ἔστι Κρόνος, Ζεὺς δὲ γένεσις,
λόγος Ἑρμῆς,
11 θυμὸς Ἄρης, Μῆνη δ' ἄρ' ὑπνος, Κυθήρεια δ'
ὄρεξις,
12 Ἥελιος δὲ γέλωσ. τούτῳ γὰρ ἅπαντα
δικαίως
13 καὶ θνητὴ διάνοια γελᾷ καὶ κόσμος
ἀπείρων.

Иоанн Стобеѳ (=Anthologia Palatina)

Ἐπτά πολυπλανέες κατ' Ὀλύμπιον ἀστέρες
οὐδὸν
εἰλεῦνται, μετὰ τοῖσι δ' αἰεὶ περινίσσεται αἰών
[καὶ τοῖσιν αἰεὶ κανονίζεται αἰών — в
Anthologia Palatina].
νυκτιφανῆς Μῆνη, στυγνὸς Κρόνος, Ἥλιος
ἠδύς,
παστοφόρος Παφίη, θρασὺς Ἄρης, εὐπτερος
Ἑρμῆς,
καὶ Ζεὺς ἀρχιγένεθλος, ἀφ' οὗ φύσις
ἐβλάστησεν.
Οἱ δ' αὐτοὶ μερόπων ἔλαχον γένος, ἔστι δ' ἐν
ἡμῖν
Μῆνη, Ζεὺς, Ἄρης, Παφίη, Κρόνος, Ἥλιος,
Ἑρμῆς.
τοῦνεκ' ἀπ' αἰθερίου μεμερίσμεθα πνεύματος
ἔλκειν
δάκρυ, γέλωτα, χόλον, γένεσιν, λόγον, ὑπνον,
ὄρεξις.
Δάκρυ μὲν ἔστι Κρόνος, Ζεὺς <δ'> ἠ γένεσις,
λόγος Ἑρμῆς,
θυμὸς Ἄρης, Μῆνη δ' ἄρ' ὑπνος, Κυθήρεια δ'
ὄρεξις,
Ἥελίος τε γέλωσ. τούτῳ γὰρ ἅπαντα δικαίως
καὶ θνητὴ διάνοια γελᾷ καὶ κόσμος ἀπείρων.

Легко увидеть, что автор схолии цитирует фрагмент из «Герметического корпуса» с 6-й строки, но после 7-й строки перескакивает на 5-ю, поскольку 4-я и 7-я строки заканчиваются одинаково словом «Ἑρμῆς». Автор копирует 5-ю строку, а затем, увидев свою ошибку, возвращается к 8-й строке и далее цитирует текст корпуса уже не сбиваясь. Расхождения с Иоанном Стобеем (=Па-

тических фрагментов, – в ней, по-видимому, нет ничего явно герметического. Естественно, Гермес упоминается в роли планеты Меркурий, но отнесение поэмы к Гермесу [Трисмегисту] кажется случайным» (Litwa 2018, 158). Рассмотрение фрагмента в контексте релевантных герметических фрагментов (дающее результат, надо сказать, свидетельствующий о том, что учение данной поэмы не является аутентично герметическим): Kaniamos 2023, 95-98, 11, 115.

латинской антологией) далее совершенно незначительные. Тем самым, перед нами даже не парафраз, а буквальная цитата, призванная проиллюстрировать какую-то мысль Иоанна Италя. Какую именно?

Сам отрывок из «Герметического корпуса» — в полном виде, как он представлен у Иоанна Стобея — призван описать параллелизм между устройством небесной сферы и устройством человеческой души: «Семь многоблуждающих звезд у Олимпийского порога // теснятся. И вместе с ними вечно вращается век [и им вечно век устанавливает правила]. // Сияющая в ночи Мена, угрюмый Кронос, нежный Гелиос, // несущая брачное ложе Пафия, неистовый Арес, крылатый Гермес, // Зевс прародитель, от которого природа произросла. // Эти же получили человеческий род, поэтому в нас пребывают... и т.д.» (1-7) Таким образом, те же самые конкретные планеты (тождественные божествам), которые в эфирной и тонкой форме пребывают в составе небесного круга, в форме психоматериальных качеств присутствуют в человеческой душе, в человеке. Можно предположить, что в таком виде цитата для автора схолии была неприемлема в силу своего прямо языческого содержания, в то время как именование душевно-телесных качеств именами языческих богов не должно было быть столь порицаемым. Именно поэтому цитация начинается с 6-й строки. И развернутая характеристика Гелиоса, «благодаря которому весь смертный разум и бесконечный космос и правда смеется», легко может быть истолкована как метафора.

Но схолиаст, очевидно, дает цитату в усеченном виде не только потому, что не хочет вводить в текст учение о божественных звездах, но и потому, что учение о звездах неуместно в контексте мысли Иоанна Италя. Действительно, последний, как мы видели выше, рассуждает о том, как, с точки зрения неоплатонической логики, единая причина в каждом бытийном разряде соответствует множество единичностей данного разряда: единой душе — множество душ, единому телу — множество тел, единой космической сфере — множество сфер (множество миров), единой природе — множество частных природ. В этом ряду, очевидно, не хватает индивидуальной души, которая сама выступает в качестве монады для душевных качеств, каждое из которых гипостазируется в образе античного бога. Собрание богов, обозначающих душевные качества, наилучшим образом описывает множество единичных душевных качеств, которые обнаруживают свое единство в конкретной человеческой душе.

Подобное или близкое к этому учение — о единстве и многообразии души — среди сочинений Иоанна Италя в развернутом виде отсутствует.

Зато его можно найти в текстах его учителя Михаила Пселла, который в трактате «О всеобщем учении», с опорой на Псевдо-Симпликия⁵, предлагает следующее видение данной проблемы:

Ἰστέον ὅτι ὁμοειδεῖς ἡ φυτικὴ ψυχὴ καὶ ἡ αἰσθητικὴ καὶ ἡ λογικὴ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ οὖσαι, καὶ ἀδιάφοροι κατ' εἶδος πρὸς ἀλλήλας αὐταί· ἀνομοειδεῖς δὲ αἱ τῶν διαφόρων ζώων δυνάμεις πρὸς τὰς τοῦ ἀνθρώπου, οἷον ἡ τοῦ ἵππου αἰσθητικὴ πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου αἰσθητικὴν. πᾶσαι γὰρ αἱ ἀνθρώπειαι καθ' ἐν εἰδικώτατον ὃν τὸ ἀνθρώπειον χαρακτηρίζονται εἶδος· λόγοις δὲ διαφόροις ποικίλλονται, πολλοὶ γὰρ οἱ καθ' ἕκαστον εἶδος λόγοι. κἂν πᾶσαι δὲ ψυχαὶ καὶ ζωαὶ τινες, ἀλλὰ κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἀλλήλων διαφέρουσαι οὐδ' ἂν ὑφ' ἐν τελοῖεν γένος· τοιαῦτα γὰρ τὰ ὁμοταγή, τὰ δὲ ὕστερα τοῖς πρώτοις ὡς τὰ ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἐν κοινωνεῖ. εἰ μὲν γὰρ ὁμοειδεῖς πᾶσαι, εἷς ἔσται πασῶν λόγος· εἰ δὲ ἀνομοειδεῖς, καθ' ἕκαστον εἶδος ἕτερος. καὶ τὸ μὲν εἰδικώτατον εἶδος αὐτοτελὴ δηλοῖ ὑπαρξίν· τὸ δὲ γένος ἄνευ τῶν εἰδῶν οὐχ' ὑφέστηκεν, ὡς δὲ μερικὸς λόγος ἐν τῷ εἶδει περιεχόμενος ὕστερον τοῦ εἶδους.

Следует знать, что растительная душа, и чувствительная, и разумная, будучи одного вида в человеке, по виду друг от друга не отличаются. А силы различных живых существ вместе с силами человека не имеют общего вида, как например, чувствительная сила лошади и чувствительная сила человека. Ведь все человеческие силы, существуя согласно одному низшему виду, определяются человеческим видом, хотя они и варьируются различными определениями, ибо определения в пределах каждого вида многочисленны. Ибо даже если бы все души были какими-то живыми существами, однако, отличаясь друг от друга как предшествующее от последующего, они не принадлежали бы к одному роду. Ибо такие вещи принадлежат к одному порядку, и последующие связаны с предшествующими, как те, что происходят от одного и к одному относятся. Ведь если у всех будет один вид, будет у всего одно определение. Если же виды разные, то у каждого иной вид. Ведь низший вид указывает самостоятельное существование. А род без видов не существует, как частное определение, содержащееся в виде, будучи производным (Psell. O.d. 39; Westerink 1948, 33).

Повторимся, что в данном отрывке, так же, как и в некоторых других, Михаил Пселл опирается на текст псевдо-Симпликия, иногда цитируя его буквально, иногда пересказывая. Однако поскольку в данном случае мыслитель на свой источник не ссылается, очевидно, мы должны принимать эти слова как точку зрения самого Михаила Пселла. В чем она заключается? В том, что единство

⁵ Издание: Hayduck 1882. Параллельные места указаны в аппарате: Westerink 1948, 33-34. Как предполагает Карлос Стил, Михаил Пселл является автором интересных сохий к комментарию на «О душе» и именно он впервые приписал авторство анонимного сочинения Симпликия (Steel 2019). По поводу авторства данного комментария ведется дискуссия (Bossier, Steel 1972; Hadot 2002; Steel 1997; Steel 2013), однако невозможно отрицать близости взглядов автора комментария и Симпликия (Варламова 2018, 128 и далее).

души индивидуума конкретного вида и единство соответствующих (тех же самых) качеств индивидуумов различных видов едины в различном смысле. Душа одного индивидуума едина именно как единичность одного вида — так думал предполагаемый автор комментария, в отличие от другого комментатора трактата Аристотеля «О душе» Иоанна Филопона — последний считал, что разумная, животная и растительная души называются так омонимично и не составляют единичность одного и того же вида⁶. С другой стороны, по мнению Михаила Пселла, одни и те же, казалось бы, силы, но являющиеся «частями» индивидуальностей различных видов, принадлежат к этим самым видам, а не к одному виду. Как бы разнообразны ни были части одной и той же души, как бы они ни отличались между собой, в конечном счете они обнаруживают свое единство в виде. Как бы ни походили друг на друга части разных индивидуумов разных видов, их единство будет единством частного определения. Далее Михаил Пселл (вслед за псевдо-Симпликием) прибегает к следующему аргументу: допустим, каждая из «душ» (частей индивидуальной души) является самостоятельным живым существом, однако в таком случае — то есть будучи индивидуумами разных видов — они не могли бы принадлежать к одному роду, поскольку единственным источником единства для них была бы принадлежность к одному ряду — от предшествующего к последующему. Действительно, поскольку вид является частным случаем рода, не из чего не следует, что души, не принадлежащие к одному виду, принадлежат к какому-то общему роду, ведь род, как объясняет Михаил Пселл (=псевдо-Симпликий) является частным определением, содержащимся в виде. А мы знаем, что части души имеют как раз разные частные определения.

Для нас в данном тезисе Михаила Пселла важно то, что он указывает на некоторое принципиальное единство некоего частного вида души, обеспечивающее единство частей, которые могут сколь угодно отличаться частными определениями. В следующем параграфе Михаил Пселл конкретизирует свою позицию применительно уже к свойствам души:

Τὰς πολλὰς ἐν ἐκάστῳ ζῶντι ζώας, εἴτε μόρια εἶεν εἴτε δυνάμεις, ὁμοειδεῖς μὲν, κατὰ λόγους δὲ διαφερούσας ῥητέον, τὰς δὲ ἐν τοῖς ἀνομοειδέσι ζώοις καὶ κατ' εἶδος ἐξηλλαγμένας θετέον, ἵνα καὶ προηγουμένως τὸ κατ' εἶδος αὐτῶν διάφορον ἐκ τῶν ψυχῶν ἐφίκη. καὶ τὸ μὲν φυσικὸν μόριον ἕτερον τοῦ ὀρεκτικῆς, τὸ δὲ θρεπτικὸν καὶ αὐξητικὸν καὶ γεννητικὸν οὐ πλείω, ἀλλ' ἐν πάντα. χαλεπὴ δὲ καὶ δυσδιάκριτος ἐπὶ τῶν μέσων ἢ τῶν ἀντικειμένων θέα διὰ τὴν πρὸς τὰ ἄκρα τῶν μεταξὺ κοινωνίαν. ἐπιστημονικὸν δὲ ἐκ τοῦ τί ἐστὶ, τουτέστιν ἐκ τοῦ τὸ εἶναι ἐμφαίνοντος ὀρισμοῦ, τὰ καθ' αὐτὰ συμβεβηκότα θεωρεῖν ταῖς οὐσίαις, διότι ἐξ αἰτίου ἢ

⁶ Резюме т.з. Иоанна Филопона: Варламова 2020, 159-160; введение в проблематику: Варламова 2012; об омонимии души у Аристотеля: Knebel 1989, 157–168.

θεωρία. ὅταν δὲ τὸ ἐν οὐκ ἔστιν ἐξ ἑαυτοῦ γινώριμον, ἐκ τῶν καθ' αὐτὰ συμβεβηκότων αὐτῶ γινώσκειται.

Многие живые существа в каждом живом существе, будь то части или силы, следует называть единовидными, но различающимися по определению, а те, которые в живых существах разного вида, следует считать различающимися по виду, чтобы в принципе различие их по виду происходило от душ. И природная часть по отношению к желающей, и питательная и отвечающая за рост и рождающая не в большей степени, являются иными, но все суть одно. Нелегко и трудноразрешимо созерцание противоположащего в промежуточных случаях из-за связи средних частей с крайними элементами. Научное познание исходит из того, что существует, то есть из определения, являющего бытие, и есть созерцание субстанциальных характеристик сущности, поскольку это созерцание из причины. Когда единое познается не из самого себя, оно познается из субстанциальных характеристик сущности (Psell. O.d. 40; Westerink 1948, 33-34).

Михаил Пселл продолжает цитировать псевдо-Симпликия и в данном случае воспроизводит (и очевидно, принимает) следующую мысль: источником единства для тех или иных частей души (частей в собственном смысле или сил) является сама душа как индивидуум некоего вида (в данном случае человеческого), а источником разделения является определение частной части или силы души. Из текста Михаила Пселла это не так ясно, а из текста псевдо-Симпликия следует, что под логосом автор имеет в виду степень проявленности конкретной силы в том или ином живом существе. Псевдо-Симпликий, например, говорит о легкости и способности огня светить (Hayduck 1882, 13.28-29). Именно наличие этого определения объединяет вещи, принадлежащие к различным видам. Ясно, что различие между этими вещами также заключается, с одной стороны, в определении, насколько он явлен в том или ином индивидууме, а с другой, в том, какому виду, то есть какой душе этого вида эта вещь принадлежит. Оставшуюся часть главы решительно невозможно понять без обращения к псевдо-Симпликию: у последнего идет речь о том, что изучение души затруднено тем, что душа одновременно и едина и многообразна, и применительно к отдельным ее частям речь идет о каком-то промежуточном, среднем объекте, который одновременно составляет единство с другими элементами, но и отличен от них⁷. Вторая мысль псевдо-Симпликия, которая здесь предлагается: научное изучение души, как и всякой

⁷ «Аристотель предлагает исследовать, следует ли в случае душ, состоящих из множества частей, сначала изучать целое или отдельные части, и какие из них действительно отличаются друг от друга, а какие нет. Например, растительная часть по отношению к желающей, и питательная и отвечающая за рост и рождающая не в

иной сущности, должно происходить из атрибутов, которые ей сопутствуют (или наоборот вытекают из нее) (Hayduck 1882, 14.15 – 15.7). Тем самым — тут мы уже пытаемся додумать за Михаилом Пселлом — единство и многообразие души, хотя и затрудняет ее познание, в конечном счете должно быть исходным пунктом для этого познания, поскольку только от этого множества мы можем прийти к душевному единству.

Иоанн Итал, повторимся, нигде развернуто эту мысль не проводит, хотя в Qu. 50, как кажется, присоединяется к той интерпретации Аристотеля, которая предполагает, что наряду с душой, существующей вместе с телом, человеческий индивидуум обладает отделимой субстанцией — умом, бессмертной разумной частью души⁸. Из этого вполне можно сделать вывод о том, что Иоанн Итал принимал учение о двух душах — смертной и бессмертной, но можно и в том смысле, что единая душа освобождается (временно или навсегда) от своих смертных частей. В любом случае это никак не помогает нам в интерпретации схолии, о которой идет речь. На наш взгляд, однако, если она принадлежит самому Иоанну Италу, его ученику или заинтересованному читателю, а стало быть, в любом случае продолжателю традиции Михаила Пселла, ее, эту схолию, нужно интерпретировать в контексте учения Иоанна Итала о бестелесных причинах разрядов сущего и учения Михаила Пселла (хотя бы и заимствованного у псевдо-Симпликия) об индивидуальной душе — монаде частей и способностей индивидуальной души как частном проявлении указанного учения о воспроизводстве бестелесной причины.

Подведем итог. Иоанн Итал или его последователь, цитирует «Герметический корпус», приводит фрагмент из него, для того, чтобы дополнить трактат или проиллюстрировать какую-то его мысль. С нашей точки зрения, речь

большей степени, являются иными, но все суть одно. Провести различие в этих вопросах трудно, поскольку на самом деле душа едина и многообразна, как в целом, так и применительно к каждому живому существу. Ибо каждый из них един и многообразен, одновременно обладая и не обладая частями благодаря своему промежуточному положению, и не обладая ни [в полной мере] самобытностью, ни [совершенно] расплывленным разнообразием, ни полным разделением. По этим причинам нелегко и трудноразрешимо созерцание противоположащего в промежуточных случаях из-за связи средних частей с крайними элементами» (Hayduck 1882, 14.3-13).

⁸ Подробный анализ Qu. 50: Krausmüller 2015. Дирк Краусмюллер полагает, что Иоанн Итал опирался на «платоническое понимание души как состоящей из частей, совершенно отличных друг от друга. Иоанн Итал утверждал, что после смерти активным остается только разум, тогда как и рациональная, и иррациональная части души перестают функционировать и поэтому могут считаться мертвыми» (Krausmüller 2015, 15).

идет о главной мысли Qu. 68: на каждом онтологическом уровне воспроизводится модель соотношения запредельного множеству единства для множества единичностей и относительного единства этих единичностей между собой. Эта логика работает на «вершине» сущего, где Единое Благо осуществляет единство Бытия, Ума и Души. Эта логика «работает» на уровне мировой Души, космоса, небесной сферы, природы, но она же воспроизводится и на уровне индивидуальной души. Вероятно, схолиаст (возможно, сам Иоанн Итал), увидев, что этот элемент в трактате отсутствует, дополнил сочинение фрагментом из «Герметического корпуса». Для этого он изъяснил при цитировании строки, которые описывают явно чуждое Иоанну Италу языческое астрономическое учение, и привел только те строки, которые касаются учения о душе. В таком виде цитата, содержащая описание души как совокупности свойств-индивидуальностей, происходящих от одного эфирного духа, подходила для презентации учения о воспроизводящейся причине применительно к психологии. Что такое учение было свойственно традиции Михаила Пселла, следует из соответствующих глав трактата «О всеобщем учении», где византийский энциклопедист, обильно цитируя псевдо-Симпликия, предлагает концепцию единой души, чей вид выступает как источник единства для всех ее многообразных частей и сил, различающихся определениями-логосами. И это учение о душе-единице, единящей множество ее частей и сил, является частным случаем учения Иоанна Итала о воспроизводящейся причине.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аристотель (1978) *Сочинения в четырех томах*. Том 2. М.: Мысль.
- Варламова, М. Н. (2012) «О проблеме единства и множества в аристотелевском учении о душе», *EINAI: Проблемы философии и теологии* 2.2, 342–361.
- Варламова, М. Н. (2020) «Одушевление эмбриона в комментарии Иоанна Филопона на «О душе» Аристотеля», *Платоновские исследования* 13.2, 157–173.
- Варламова, М.Н. (2018) «О различии души и природы живого тела у Симпликия», *Платоновские исследования* 9.2, 121–136.
- Иоанн Итал (2013) *Апории*. Пер. А. Е. Карначёв. Санкт-Петербург: Свое издательство.
- Кечакмадзе, Н. Н., изд. (1966) *Иоанн Итал. Сочинения. Греческий текст с вариантами и примечаниями по материалам Г. Ф. Церетели*. Тбилиси: Мецниереба.
- Успенский, Ф. И. (1897) «Делопроизводство по обвинению Иоанна Итала в ереси», *Известия русского археологического общества в Константинополе* 2, 1-66.

- Щукин, Т.А., Щербаков, М.И. (2023) “Неподвижное Единое и самодвижная Троица: триадология Михаила Пселла, Иоанна Итала, Николая Мефонского”, в *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Сборник статей*, под ред. О.Н. Ноговицина. Санкт-Петербург, РХГА, 392-405.
- Bossier, F., Steel, C. (1972) “Priscianus Lydus en de In de anima van Pseudo(?) -Simplicius”, *Tijdschrift voor Filosofie* 34,4, 761–822.
- Campo Echevarría, A. del. (2012) *La teoría platónica de las ideas en Bizancio (siglos IX–XI)* (Nueva Roma 36). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Clucas, L. (1981), *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*. Munich: Institut für Byzantinistik, Neugriechische Philologie und Byzantinische Kunstgeschichte der Universität München.
- Cougny, E., ed. (1890) *Epigrammatum anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova*, vol. 3. Paris: Didot.
- Festugière, A.-J., Nock, A.D., eds. (1954) *Corpus Hermeticum*, vol. 4: *Fragments extraits de Stobée, XXIII-XXIX. Fragments divers*. Paris: Les Belles Lettres.
- Gouillard, J. (1967), “Le Synodicon de l'Orthodoxie”, *Travaux et mémoires* 2: 1–316.
- Gouillard, J. (1985), “Le procès officiel de Jean l'Italien: Les actes et leurs sous-entendus”, *Travaux et mémoires* 9: 133-174.
- Hadot, I. (2002) “Simplicius or Priscianus? On the author of the commentary on Aristotle's De Anima (CAG XI): A methodological study”, *Mnemosyne* 55.2, 159–199.
- Hayduck, M., hsg. (1882) *Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca 11). Berlin: Reimer.
- Heitsch, E., hsg. (1964) *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*, vol. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hense, O., Wachsmuth, C., hsg. (1884) *Ioannis Stobaei anthologium*, vol. 1. Berlin: Weidmann.
- Joannou, P.-P. (1956b) *Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Johannes Italos*. Ettal: Buch-Kunstverlag.
- Joannou, P.-P., hsg. (1956a), Joannes Italos. *Quaestiones quodlibetales (Ἀπορίαι καὶ λύσεις)* (Studia patristica et Byzantina 4). Ettal: Buch-Kunstverlag.
- Kaniamos, A. (2023) “Hermetic Rebirth through the Heavenly Spheres in CH XIII”, *Platonism and its Heritage, Selected Papers from the 19th Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*, ed. by J.F. Finamore, I. Patsioti, G. Sattamatellos. Chesham, UK: The Prometheus Trust, 91-129.
- Knebel, S. K. (1989) *In genere latent aequivocaciones: Zur Tradition der Universalienkritik aus dem Geist der Dihärese*. Hildesheim: Georg Olms.
- Kraft, A. (2023) “An annotated bibliography of John Italos (fl. 1070s)”, *The Byzantine Review* 5.2, 8-74.
- Krausmüller, D. (2015) “What is Mortal in the Soul?”, *Mukaddime* 6(1), 1-14.
- Litwa, M. D., ed. (2018) *HERMETICA II. The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introductions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maass, E., hsg. (1898) *Commentariorum in Aratum reliquiae*. Berlin: Weidmann.

- Niarchos, C. G. (1978) *God, the world and man in the philosophy of John Italos*, PhD diss. University of Oxford.
- Schukin, T. (2008), "Iconoclastic Fragment of the Apologetic Note by John Italos", *Scrinium* 4: 249-259.
- Siniooglou, N. (2011) *Radical Platonism in Byzantium: illumination and utopia in Gemistos Plethon* (Cambridge classical studies). Cambridge: Cambridge University Press.
- Steel, C. G. (1997) "Introduction: The author of the Commentary On the Soul", in *Priscian: On Theophrastus on Sense-Perception*, trans. by P. Huby. London: Duckworth, 105–140.
- Steel, C. G. (2013) "Introduction. The Commentary On the Soul Attributed to Simplicius", in *'Simplicius': On Aristotle On the Soul 3.6-13*, tr. by C. Steel, A. Ritups. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury, 1-39.
- Steel, C. G. (2019) "Scholia on Pseudo-Simplicius' Commentary on Aristotle's DE ANIMA originating from Michael Psellus", in *Tempus quaerendi. Nouvelles expériences philologiques dans le domaine de la pensée de l'Antiquité tardive*, ed. by L. Ferroni. Paris: Les Belles Lettres, 411-441.
- Stéphanou, P. E. (1949) *Jean Italos: philosophe et humaniste* (Orientalia Christiana Analecta 134). Rome: Pont. Institutum Orientalium Studiorum.
- Trizio, M. (2014), "Interpreting Proclus in 11th–12th C. Byzantium: John Italos, Eustratios of Nicaea, Nicholas of Methone", in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, 182–215. Cambridge: Cambridge University Press.
- Westerink, L.G., ed. (1948) Michael Psellus, *De omnifaria doctrina*. Nijmegen: Centrale Drukkerij N.V.

References in Russian:

- Aristotel (1978) *Sochineniya v chetyrekh tomah* [Works, 4 vols.]. Tom 2. Moscow: Mysl.
- Varlamova, M. N. (2012) "O probleme edinstva i mnozhestva v aristotelevskom uchenii o dushe" [On the Problem of the Unity and Plurality in the Aristotle's Doctrine of the Soul], *EINAI: Problemy filosofii i teologii* 2.2, 342–361.
- Varlamova, M. N. (2020) "Odushevenie embriona v kommentarii Ioanna Filopona na 'O dushe' Aristotelya" [John Philoponus' Arguments on the Animation of the Embryo in His Commentary on Aristotle's On the Soul], *Platonovskie issledovaniya* 13.2, 157–173.
- Varlamova, M.N. (2018) "O razlichii dushi i prirody zhivogo tela u Simplikiya" [On the Distinction of Soul and Nature of the Living Body in Simplicius], *Platonovskie issledovaniya* 9.2, 121–136.
- Ioann Ital (2013) *Aporii* [Aporia]. Tr. by A. E. Karnachyov. Sankt-Peterburg: Svoe izdatel'stvo.
- Kechakmadze, N. N., ed. (1966) *Ioann Ital. Sochineniya. Grecheskij tekst s variantami i primechaniyami po materialam G. F. Cereteli* [John Italos. Works. Greek text with variants and notes based on the materials of G. F. Tsereteli]. Tbilisi: Mecniereba.

- Uspenskij, F. I. (1897), "Deloproizvodstvo po obvineniyu Ioanna Itala v erezii" [Proceedings of the heresy charges against John Italos], *Izvestiya russkogo arheologicheskogo obshchestva v Konstantinopole* 2, 1-66.
- Shchukin, T.A., Shcherbakov, M.I. (2023) "Nepodvizhnoe Edinoe i samodvizhnaya Troica: triadologiya Mihaila Psella, Ioanna Itala, Nikolaya Mefonskogo" [The Immobile One and the self-moving Trinity: the Triadology of Michael Psellus, John Italos, Nicholas of Methone], in *Vizantiya, Evropa, Rossiya: social'nye praktiki i vzaimosvyaz' duhovnykh traditsij. Sbornik statej*, ed. by O.N. Nogovitsyn. Sankt-Peterburg, RCHA, 2023, 392-405.

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

Р. Б. ГАЛАНИН

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

RUSTAM GALANIN

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

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

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

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

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

Репрезентация иудейской идентичности в текстах греческих интеллектуалов может быть выражена русской пословицей: «Начать за здравие, а кончить за упокой». В самом деле, если первые сообщения греков об иудеях проникнуты неподдельным ученым интересом и исполнены философским восхищением¹, то в дальнейшем доброжелательное отношение к евреям и их религии во многих (не во всех, разумеется) случаях переходит в «нормальный», зачастую довольно бытовой, антисемитизм², истоки которого восходят, вероятно, к трудам грекоязычного египетского жреца Манефона³ и географа Мнасея Пат(а)рского⁴, ученика Страбона. Именно поэтому го-

¹ Cf. Hengel 1974, 255.

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

³ J. Ap. I, 228-252 (= Fr. 21 Stern).

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

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

Как отмечал почти что сто лет назад Вернер Йегер, всякий, кто хочет более менее адекватно понять первые греческие сообщения о евреях, вынужден начинать с Аристотеля и его школы⁵. И несмотря на то, что сам Аристотель нигде в своих трудах не упоминает евреев⁶, равно как не делает этого – в отличие, кстати, от Теофраста, которого мы обходим пока что стороной, – и его ученик Евдем Родосский, писавший в своей *Истории теологии*⁷, помимо прочего, о семитских религиях Междуречья и Финикии, тем не менее всего лишь одно поколения спустя Клеарх из Сол⁸ выводит своего учителя Аристотеля персонажем частично утраченного ныне диалога *О сне*⁹, в котором мэтр из Стагир повествует о встрече с неким мудрым евреем, «бывшим

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

⁵ Jaeger 1938, 128.

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

⁷ Fr. 150 Wehrli. См. также: Betegh 2002.

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

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

эллином не только по языку, но и душой (Ἑλληνικὸς ἦν οὐ τῆ διαλέκτῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆ ψυχῇ)¹⁰. Этот рассказ уникален не только тем, что сообщает нам о первой¹¹, пусть, возможно, и выдуманной, встрече грека и еврея, но также и потому, что дает весьма яркую картину личностной репрезентации представителей обоих народов¹². Итак, послушаем, что говорит Иосиф Флавий, сохранивший для нас один из фрагментов сочинения Клеарха:

(176) Так, Клеарх, который был учеником Аристотеля и не имел себе равных среди философов перипатетической школы, в первой книге *О сне* говорит, что его учитель Аристотель рассказывал о некоем иудейском муже, причем передает подлинные слова Аристотеля. (177) Вот что им написано: «Подробный рассказ занял бы много времени, но недурно было бы обсудить некое его чудодейство и одновременно философию. Будь уверен, Гиперхорид, – сказал он, – чудеса, о которых я расскажу, покажутся тебе возможными только во сне». Гиперхорид с почтением ответил: «Потому-то всем и не терпится это услышать». (178) «Тогда, – сказал Аристотель, – согласно правилам риторики, начнем с его происхождения, чтобы следовать наставляющим нас, как строить повествование». «Говори, – сказал Гиперхорид, – как считаешь нужным». (179) «Тот человек был родом иудей из Келесирии. Жители тех мест ведут свой род от индских философов¹³, между тем,

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

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

¹¹ Feldman 1993, 5.

¹² Cf. Lewy 1938, 205.

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

говорят, у индос философов называют “каланами”, а у сирийцев – “иудеями”, а имя свое они получили по месту, ведь место, где они живут, называется Иудея. Название их города весьма мудреное¹⁴: они называют его Гиерусалема. (180) Этот человек у многих пользовался гостеприимством и, часто приходя из краев, удаленных от моря, посетить прибрежные <города>, был эллином не только по языку, но и по духу. (181) Я был тогда в Азии, и он, путешествуя в тех же местах, встретился со мною и с еще несколькими учеными мужами (σχολαστικῶν)¹⁵, испытывая их мудрость. А поскольку он был дружен со многими из людей образованных, то сообщал нам не только свои собственные суждения». (182) Так говорит у Клеарха Аристотель, и кроме того он с восхищением описывает строго воздержанный и благоразумный образ жизни иудейского мужа. Желающие могут узнать больше из самой книги, я же стараюсь не прибавлять лишнего. (183) А Клеарх упомянул о нас таким образом в отступлении, ибо сочинение его о другом¹⁶.

Начать следует с того, что в беседе с мудрым иудеем принимает участие не абы кто, но величайший из живших на тот момент умов – Аристотель. Даже если бы это была обычная беседа, после которой собеседники разошлись бы в разные стороны, позабыв друг о друге, то и тогда этого было бы достаточно, чтобы утверждать, что ранняя эллинистическая литература была совершенно чужда каким бы то ни было проявлениям антисемитизма¹⁷. Здесь же мы видим несомненное восхищение в адрес мудрого иудея.

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

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

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

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

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

Выведа в качестве собеседников знаменитого грека и мудреца «такого типа, который, как ожидалось, должен был произвести Восток»¹⁸, Клеарх следует довольно устойчивой традиции, ставшей со временем риторическим топосом¹⁹, новшество же Клеарха заключается в том, что восточный мудрец – иудей. Клеарх был знаком со взглядами своего старшего современника Теофраста (*О благочестии*), который рассматривал иудеев как философскую секту²⁰, поэтому совершенно логично было представить Аристотеля²¹, беседующим с образованным и удивительным представителем малознакомого еще на тот момент иудейского этноса.

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

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

¹⁸ Momigliano 1975, 86.

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

²⁰ Porph. *Abst.* II, 26 = fr. 5 Stern.

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

история-де всецело выдумана Клеархом²². Тем не менее такой авторитет, как Вернер Йегер, допускал, что сама возможность подобной ситуации в Малой Азии не представляет собой что-то невероятное и что состояться такая беседа могла в городе Ассос, где Аристотель осел, когда покинул Академию сразу после либо незадолго до смерти Платона, и где он преподавал в узком кругу учеников в течение 3 лет:

Была ли эта история собственным изобретением Клеарха, – отмечает Йегер, – или же частью действительной традиции, которую он использовал для своих целей, в любом случае он должен был быть убежден в том, что было время, когда Аристотель вместе с другими платониками преподавал в Малой Азии, и что таким временем могло быть только то время, когда он преподавал в Ассосе²³.

Как бы там ни было, если даже эта история – совершенная фикция, Клеарх, во-первых, должен был встречать евреев и беседовать с ними в своем родном городе Сола на Кипре, где было много резидентов-евреев, а во-вторых, эта фикция должна была символизировать сходство философии Аристотеля и еврейской религии, которая в это время стала объектом научного интереса Клеарха²⁴. Но мы все же верим, что ничего невозможного в подобной встрече не было, ибо хотя в то время в Малой Азии еще не было еврейских поселений²⁵, однако очевидно, что индивидуальные контакты евреев Палестины с малоазийскими греками вполне могли происходить²⁶.

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

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

²⁴ Jaeger 1938, 131.

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

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

Клеарх в указанном фрагменте говорит, что философы у сирийцев зовутся иудеями, а у индусов – каланами, при этом он добавляет: ὡς φασι, т.е. «как говорят». Но кто это говорит, что каланы – индусские философы²⁷, ведь из сочинения Мегасфена *Индика* известно, что индийские философы зовутся брахманы и сарманы²⁸, тогда как Калан – это имя одного индийского мудреца из свиты Александра Македонского, закончившего жизнь саможжением²⁹? Ученые полагают³⁰, что этот кто-то – церемониймейстер (ἐσαγγελεύς)³¹ Александра, историк Харес Мителенский³², к которому восходит также сообщение о Калане в лексиконе Суды, где, в свою очередь, сказано, что каланами индусы называют всякого мудреца, и где, как и во фрагменте Хареса, говорится, что на могиле Калана были устроены не только погребальные игры, но и ритуальная попойка – соревнование в распитии неразбавленного вина (ἀκρατοποσία ἀγών). В другом сочинении, *О воспитании* (Περὶ παιδείας), Клеарх говорит³³, что индийские философы, гимнософисты, – это потомки персидских магов³⁴, стало быть, раз евреи – потомки гимнософистов, то, следовательно, они тоже являются потомками персидских магов³⁵. «Таким

²⁷ Cf. Suda s.v. Κάλανος

²⁸ Clem. Alex. *Strom.* I, 71, 5.

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

³⁰ Gutschmid 1893, 583; Lewy 1938, 219; Tsitsiridis 2013, 59.

³¹ Plu. *Alex.* 46 = *FGrHist* 125 F 12.

³² *FGrHist* 125 F 19.

³³ D.L. I, 9 = fr. 13 Wehrli

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

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

образом, – как пишет Момильяно, – восточная мудрость была объединена в генеалогическое древо, в котором евреи оказались потомками персидских мудрецов»³⁶. Или, если привести другую корреляцию перепатетиков, евреи относились к сирийцам так же, как брахманы относились индусам, а маги – к персам, но если маги и брахманы представляли собой классы внутри этносов, то иудеи сами по себе образовывали этнос³⁷. Это, кстати, наряду с названием Гиерусалема³⁸, о котором сказано, что оно *πάῦ σκολιόν*, т.е. «весьма копявое», является весомым аргументом в пользу того, что сам процитированный фрагмент из сочинения Клеарха *О сне* не является еврейской подделкой, как считали в 18 и отчасти в 19 вв.³⁹

Представление о том, что иудеи образуют особую касту философов⁴⁰, Клеарх мог позаимствовать из сочинения Теофраста *О благочестии*⁴¹, где сказано, что евреи по ночам приносят жертвы всеожжения, а затем, созерцая звезды, возносят Богу молитвы. Как бы там ни было, не исключено, что

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

³⁶ Momigliano 1975, 85. Ср. Lewy 1938, 211.

³⁷ Satlow 2008, 12.

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

³⁹ Bar-Kochva 2010, 47.

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

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

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

Заслуживает также внимания предложение, которым Аристотель завершает рассказ у Клеарха и которое не дает покоя исследователям, вызывая порою довольно ожесточенные споры. Вот оно: ὡς δὲ πολλοῖς τῶν ἐν παιδείᾳ συνῳχεῖωτο, παρεδίδου τι μᾶλλον ὧν εἶχεν⁴³.

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

Эта фраза выглядит странной. Как можно отдать *больше*, нежели *имеешь*? Можно, конечно, предложить эмендацию εἶχεν (он имел) на εἶχομεν (мы имели)⁴⁴, и тогда, как кажется, аподосис должен выглядеть более логично: «...то делился несколько большим, нежели те знания, которые были у нас», однако, во-первых, такое исправление отсутствует во всех имеющихся манускриптах, во-вторых, едва ли Клеарх посчитал бы возможным написать, что мудрость еврея превышает мудрость самого Аристотеля, а в третьих, если бы такое исправление и было, то Евсевий и Климент, пользуясь сочинением Иосифа, не преминули бы воспользоваться этим для того, чтобышний раз указать на превосходство еврейской мудрости над греческой⁴⁵. Также следует вспомнить, что еврей назван эллином не только по языку, но и душою. Что это значит? Это значит то, что образованные люди, с которыми, как сказано в нашем предложении, жил еврей, - это ученые греки. Но опять-таки в таком случае мудрость еврея не может превышать мудрость Аристотеля, потому что последний обладал всей полнотой имеющегося на тот момент греческого знания.

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

⁴² Var-Kochva 2010, 35.

⁴³ Другие, схожие, переводы этого предложения, принадлежащие разным ученым, см. в: Var-Kochva 2010, 50, п. 34.

⁴⁴ т.е. либо Аристотель, либо Аристотель вместе со своими схоластами.

⁴⁵ Подробнее см. Var-Kochva 2010, 50-53.

Учитывая эти сложности, израильский ученый Бецалель Бар-Кохба считает, что правильнее переводить наречие *μᾶλλον* не как *больше*, но как *скорее*⁴⁶, и тогда конструкция придаточного предложения будет представлять собой риторическую фигуру гипербатон – т.е. перестановку слов с целью эмфазы, а перевод всей фразы будет примерно такой: *А так как он жила со многими из образованных, то скорее это он делился чем-то из тех знаний, которые имел*⁴⁷. Такое понимание можно соотнести с указанием в предыдущем предложении на то, что мудрый еврей испытывал (*πειρώμενος*) мудрость ученых, бывших с Аристотелем. Делая это, еврей скорее делился своим собственным знанием с ними, нежели научался от них чему-то⁴⁸. Важно также подчеркнуть, что Аристотель говорит о том, что еврей испытывал именно *их* (*αὐτῶν*), т.е. спутников Аристотеля⁴⁹, мудрость, а не мудрость самого Аристотеля⁵⁰. Таким образом, фигура Аристотеля у Клеарха остается неприкосновенной.

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

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

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

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

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

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

шет: «Так говорит у Клеарха Аристотель, и кроме того, он с восхищением описывает строго воздержанный и благоразумный образ жизни, я же стараюсь не прибавлять лишнего»⁵¹. Но почему лишнего?⁵² Почему бы в апологетическом сочинении не поведать о тех добродетелях воздержанности, которые удивили самого Аристотеля? На это давались разные ответы. Так, Менахем Штерн⁵³ и Ганс Леви⁵⁴ полагали, что у Иосифа Флавия на самом деле не было в распоряжении всего списка сочинения Клеарха *О сне*, но что он пользовался компиляцией (*florilegium*), составленной кем-то из языческих авторов, который вполне мог опустить подробности об указанном еврее. Бар-Кохба⁵⁵ и Цитиридис⁵⁶ справедливо возражают им, указывая на то, что контекст цитаты показывает, что Иосиф должен был обладать полным сочинением Клеарха, поскольку он сам говорит, что «желающие могут узнать больше из самой книги» и что «Клеарх упомянул о нас ...в отступлении, ибо сочинение его о другом»⁵⁷. А дело тут, как кажется, вот в чем. Еще в 19 в. Якоб Бернайс⁵⁸, Эрнест Гавэ⁵⁹ и Гудшмит⁶⁰, а в 20 в. тот же Ганс Леви⁶¹ предположили, что еврей в этом фрагменте тождествен чудотворцу из фр. 7 Wehrli этого же сочинения⁶², который при помощи посоха извлекает душу из тела спящего юноши и, стало быть, доказывает основной тезис всего сочинения, а именно бессмертие души и возможность ее отдельного существования от тела. Нужно, правда, оговориться, что Прокл, откуда взят этот фрагмент про мага, нигде не говорит, что этот маг – еврей, на что и обращает внимание Штерн⁶³ и чего не учитывает, например, Цитиридис в недавнем немецком издании Клеарха.

⁵¹ J. Ap. I, 182. Пер. Н. Брагинской.

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

⁵³ Штерн 1997: 52.

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

⁵⁵ Bar-Kochva 2010, 54, 88 ff.

⁵⁶ Tsitsiridis 2013, 61.

⁵⁷ J. Ap. I, 183.

⁵⁸ Bernays 1866, 187.

⁵⁹ Havet 1873, 67

⁶⁰ Gutschmid 1893, 587-588.

⁶¹ Lewy 1938, 209-210.

⁶² Proclus, *In Platonis Rem publicam* = fr. 7 Wehrli.

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

Цитиридис собирает аргументы в пользу того, что маг из фр.7 у Прокла и еврей во фр. 6 из Клеарха, пересказав которого, резко оборвал Иосиф Флавий, – возможно, одно и то же лицо. Приведем этот фрагмент из комментария Прокла к платоновскому *Государству* б14 b-c⁶⁴ в нашем переводе целиком для удобства понимания изложения:

А то, что, с другой стороны, для души возможно как входить в тело, так и выходить из него, доказывает один человек у Клеарха, который, воздействуя при помощи притягивающей душу волшебной палочки (τῆ ψυχουλήῳ ῥάβδῳ) на спящего юношу, убедил божественного Аристотеля, как и сообщает Клеарх в сочинениях *О сне*⁶⁵, по поводу души, а именно, что она отделяется (χωρίζεται) от тела, входит в него и использует его в качестве убежища. Ибо, тронув палочкой мальчика, он извлек [его] душу и, как бы отведя ее при помощи палочки на приличное расстояние от тела, доказал, что тело, оставаясь неподвижным и невредимым, не чувствительно к [...] ⁶⁶, подобно неодушевленному [объекту]. Душа же, тем временем, отделенная далече от тела, была снова подведена при помощи палочки близко [к телу] и, после вхождения [в него], все сообщила⁶⁷. Итак, после этого как все остальные, кто наблюдал эту процедуру, так и [сам] Аристотель уверовали в то, что душа делима (χωριστήν) от тела.

Цитиридис⁶⁸, вероятно, вслед за вышеупомянутыми учеными 19 века, аргументирует дальнейшее умолчание Иосифа тем, что, согласно еврейскому Закону, занятия магией и колдовством строго запрещены⁶⁹, а извлечение души из спящего человека, кажется, есть не что иное, как колдовство, и именно поэтому-де Иосиф обрывает свое сообщение на самом интересном месте, т.е. чтобы не вызвать неприязни у своей целевой аудитории – верующих евреев и просвещенных греков⁷⁰. В самом деле, в пользу такой версии, как кажется,

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

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

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

⁶⁷ Т.е. сообщила обо всем, что пережила, пока была вне тела.

⁶⁸ Tsitsiridis 2013, 62.

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

⁷⁰ Bar-Kochva 2010, 55. См. также: Lewy 1938.

говорит сам текст фр. 6, где протагонист, т.е. Аристотель, говорит одному из участников диалога, Гиперохиду, что то, что делал еврей, – это чудодейство (θαυμασιότης) и в то же время философия, и что сейчас он расскажет о его чудесах, которые эквивалентны сновидениям (ὄνειροις ἴσα)⁷¹. Однако затем Цитиридидис внезапно оставляет идею о еврейской магии и говорит, что эти чудесные вещи заключаются не в том, что маг из фр. 7 извлекает душу из тела спящего юноши, но в добродетелях еврея – его стойкости (χαρτερία) и благоразумии (σωφροσύνη), ибо именно такого рода достоинства, или философию, и можно было ожидать от восточного мудреца, потомка гимнософистов, и именно об этих вещах-де беседовал с евреем герой-Аристотель⁷². Безусловно, когда Иосиф Флавий, после завершения цитаты, прибавляет, что Аристотель «с восхищением описывает строго воздержанный и благоразумный образ жизни иудейского мужа» (182), то это нужно соотносить с указанием на то, что, помимо некоего чудодейства, иудей обладает еще и философией (178)⁷³. Воздержанность/благоразумие и стойкость⁷⁴, которая есть аспект мужества, суть фундаментальные добродетели эллинистической философии, выдвинувшей на передний план именно этику, и поскольку Клеарх причисляет иудеев к народу философов (179), то реализация приписанной нашему иудею философии происходит как раз через навыки вышеуказанных двух добродетелей⁷⁵. Принимая во внимание, что греки не абы кому присваивали столь чтимый эпитет, как философы, а также то, что «греки приписывали "философию" лишь небольшой части народов, с которыми они сталкивались на Востоке»⁷⁶, можно сделать вывод, что в понятии «быть эллином не только по языку, но и душою» последние слова как раз и означают быть философом, ибо вершины своей эллинский дух достиг как раз в философии, что сами

⁷¹ J. Ap. I, 177.

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

⁷³ θαυμασιότητά τινα καὶ φιλοσοφίαν

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

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

⁷⁶ Satlow 2008, 6.

греки прекрасно понимали. Но если все это так, если иудей – подлинный эллин и изображен как эллин, то что тогда остается от того, что можно было бы назвать еврейской идентичностью? Ведь такое понятие, как идентичность, всегда вписано в контекст отношения к другим идентичностям, и содержание свое данное понятие приобретает через выделение дифференциальных признаков, свойственных данной идентичности – в нашем случае еврейской⁷⁷. В глазах Клеарха еврей приобретает свою мудрость и уникальную идентичность не через погружение в священные библейские тексты и не через религиозные практики иудаизма, но через тот факт, что он долгое время провел вместе с людьми, обладающими греческой пайдейей⁷⁸, усвоив ценности последней. Это, в свою очередь, свидетельствует о том, что хоть греки и начинают после походов Александра знакомиться с другими народами, статус культуры и культурности априори приписывается все тем же грекам и тем, кто идет по их, греков, стопам, что, в свою очередь, девальвирует уникальность иных культур, из которых заимствуются исключительно диковины (θαυμάσια) – ради того, чтобы выстроить популярный и успешный риторический нарратив или, выражаясь современным языком, произвести медийный «хайп».

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

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

⁷⁸ J. Ap. I, 187. Cf. Gruen 2016: 138.

⁷⁹ Hengel 1974: 59, 258.

В пользу того, что в обоих фрагментах этого сочинение фигурирует один и тот же еврейский маг, как кажется, говорят еще два фрагмента из сочинения *О сне*, которые находим у Дамаския⁸⁰ в его комментарии на платоновский *Федон*. Там сообщается, что Аристотель якобы встречал человека, который вообще не спал и питался одним солнцеподобным воздухом (ἄνθρωπον ἄυπνον καὶ μόνῳ τῷ ἡλιοειδεῖ τρεφόμενον ἀέρι).⁸¹ В другом фрагменте Дамаский, пересказывая Клеарха, говорит, что существует целый род таких людей (ὅλον γένος ἀνθρώπων)⁸². Думаю, мы не очень ошибемся, если приравняем этот род к иудейскому этносу, как его понимал Клеарх – т.е. как потомков брахманов/каланов и как философскую касту сирйцев, что в свою очередь соответствует общему представлению греков о том, что восточные народы верят в бессмертные души. Так, немного позже Клеарха, в 3 в. до н.э. Гермипп из Смирны прямо возводит мудрость Пифагора – а именно Пифагор, как считается, был первым из греков⁸³, кто уверовал в трансмиграцию души, – к учениям иудеев и фракийцев⁸⁴.

Все вышесказанное не только соответствует главной теме диалога – сну и душе, равно как и созданному чудесному образу еврея из процитированных выше фр. 6 и 7., но также указанному «происхождению» иудеев от индийских мудрецов-«каланов», потому что именно последним приписывались всякие необычные, почти что сверхъестественные особенности. Так, Страбон, описывая на рубеже старой и новой эры чудесные психо-физические способности брахманов и опираясь в этом на сочинения как раз современников Клеарха – Аристокбула, Онесикрита, Мегасфена и Неарха, выделяет следующие из них⁸⁵: питание листьями и древесными плодами, одежда из древесного лыка, детородное колдовство, упражнение в перенесении страданий для культивирования выносливости (καρτερίαν), прорицания и заклинания, относящиеся к культу мертвых, длительное нахождение под дождем и солнцем, длительное стояние на одной ноге, пребывание в течение множества дней без сна и проч.⁸⁶ Слухи об этих способностях, и особенно об упражнении в

⁸⁰ Раньше этот текст ошибочно приписывался Олимпиодору.

⁸¹ Damasc. *In Phaed.* 2, 138 = fr. S 1b Tsitsiridis.

⁸² Damasc. *In Phaed.* 1, 530 = fr. S 1a Tsitsiridis.

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

⁸⁴ J. *Ap.* I, 165 = fr. 25 Stern.

⁸⁵ Strabo, XV, 1, 60-61.

⁸⁶ Детальное перечисление см. также в: Bar-Kohba 2010, 77-78.

выносливости, дошли даже до Александра, который и послал к ним Онесикрита для беседы с мудрецом Каланом⁸⁷. Клеарх же, возведя родословную иудеев к индийским мудрецам, перенес на первых также и все добродетели и способности последних. Информацию об аскетических подвигах индусов он мог получить, как уже говорилось, из сочинений греческих современников, но также он мог узнать что-то новое и сам – у непосредственных носителей индийской культуры, когда жил в Бактрии, чему теперь у нас есть бесспорные подтверждения⁸⁸.

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

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

⁸⁸ См. прим.13 и 123.

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

Dorandi)⁹⁰. Что мы можем сказать о таких еврейских магах и были ли какие-то исторические свидетельства, подтверждающие существование оных? Кое-что о таких чудотворцах передает сам Иосиф Флавий. Так, в *Иудейских древностях*⁹² – и на это обратил внимание еще Гудшмит⁹³ – есть рассказ о том, как царь Соломон передал еврейскому народу магическое искусство по заклятию демонов, и некий еврей Елеазар при помощи этого искусства уже в эпоху Веспасиана избавил сыновей последнего, а равно прочих одержимых людей из войска, от демонов:

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

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

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

⁹² J. *Ant.* VIII, 2, 5.

⁹³ Gutschmid 1893, 588.

спасиана, сыновей последнего, тысяцких и массы войска избавил всех, одержимых злыми духами, от последних. При этом он поступил следующим образом: он подносил к носу одержимого демоном палец, на котором находился перстень с включенным в нем корнем указанного Соломоном растения, и тем извлекал у бесноватых демона из ноздрей. Больной, конечно, тотчас падал замертво на землю, и всякий, присутствовавший при этом, готов был бы поклясться, что он уже больше не придет в себя, если бы не было Соломона и составленных им формул заклинаний. Желая, однако, вполне убедить присутствующих в том, что он действительно обладает указанной силою, Елеазар велел ставить вблизи бесноватого наполненный водою кубок и сосуд для омовения ног и приказывал демону при выходе из тела больного опрокидывать сосуд, чтобы все зрители на деле могли убедиться, что злой дух действительно покинул одержимого⁹⁴.

Извлечь вселившегося демона из носа при помощи кольца и извлечь душу при помощи посоха изо рта спящего человека, как это описано в 7 фр. у Прокла, – это, как кажется, типологически весьма схожие процедуры, и, как указывает Иосиф, подобное искусство, или служение, до сих пор у евреев очень сильно развито⁹⁵. Иосиф не говорит точно, где подобный обряд имел место и насколько аутентично само сообщение⁹⁶, однако, если учесть, что там

⁹⁴ Пер. Г. Генкеля.

⁹⁵ αὐτὴ μέχρι νῦν παρ' ἡμῖν ἡ θεραπεία πλεῖστον ἰσχύει.

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

был Веспасиан с сыновьями, т.е. с Титом и Домицианом, как и он, будущими императорами, равно как и римские командиры со множеством солдат, то можно предположить, что это случилось в 67 г. н.э. – в начале кампании Веспасиана по подавлению Иудейского восстания⁹⁷.

В другом месте *Иудейских древностей*⁹⁸ Иосиф рассказывает о некоем еврейском маге Симоне с о. Кипр (откуда родом и Клеарх), которого наместник Иудеи Феликс подослал к своей возлюбленной Друзилле, чтобы тот ее приворожил. Затея вполне удалась, и Друзилла в итоге вышла замуж за Феликса, а само упоминание этой истории является значимым свидетельством в пользу того, что по крайней мере на рубеже веков еврейские маги высоко ценились как среди язычников, так и среди самих евреев⁹⁹.

Другой источник, Плиний Старший, разбирая, где и когда зародилось магическое искусство и кто стоял у его истоков, сообщает об адептах одной магической традиции, которая восходит к Моисею, Яннию¹⁰⁰, Яхве¹⁰¹ и евреям¹⁰². Страбон¹⁰³, со ссылкой на Посидония, сообщает, что люди, живущие вокруг Мертвого моря, предположительно, иудеи, при помощи магии добывают асфальт, и вот как это выглядит:

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

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

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

⁹⁷ Bohak 2008, 101.

⁹⁸ J. Ant. XX, 7, 2.

⁹⁹ Bohak 2008, 80.

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

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

¹⁰² Pl. N.H. XXX, 2, 11.

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

тело?» – то сам больной молчит, а демон – по-гречески, или по-варварски, смотря по тому, откуда он происходит, – отвечает, как и когда вселился он в человека. [Сириец] заставляет демона дать клятвы, а если тот не повинуется, то угрозами его изгоняет¹⁰⁴.

Помимо того, что описанная процедура – это взгляд языческого «аутсайдера», подобные описания, как отмечает исследователь античной еврейской магии Гидеон Бохак, «напоминают нам о враждебности и откровенных насмешках, которых еврейские экзорцисты – и особенно те, кто полагался на свои собственные врожденные способности – могли ожидать от некоторых из своих современных наблюдателей»¹⁰⁵. Эти свидетельства, конечно, не имеют непосредственного отношения к еврею-чародею из нашего диалога и приведены были только для того, чтобы показать, что существовала устойчивая традиция, по крайней мере, в римскую эпоху, возводить некоторые магические практики, такие, например, как экзорцизм, к иудейскому этносу¹⁰⁶, что также нашло свое отражение, помимо вышеуказанных литературных источников, в *Греческих магических папирусах*¹⁰⁷. Так, достоин внимания текст, столь любимый эзотериками¹⁰⁸, представлявший собой экзорцистский обряд, где совершающий его уподобляется Моисею и где упоминаются «мистерии Израиля»¹⁰⁹.

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

¹⁰⁴ Lucian, *Philops.* 16 = fr. 372 Stern. Пер. Н. Брагинской.

¹⁰⁵ Bohak 2008, 97.

¹⁰⁶ Cf. Bohak 2008, 97.

¹⁰⁷ См. Betz 1992.

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

¹⁰⁹ PGM V. 108-110.

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

душе¹¹¹, Аристотель также высказывает доводы в пользу бессмертия и бестелесного существования души и способности последней в пограничных, т.е. на грани жизни и смерти, ситуациях предвидеть будущее¹¹², равно как и то, что не родиться для смертного, судя по всему, гораздо лучше, чем родиться¹¹³, и поскольку во времена Клеарха эти «экзотерические» тексты Стагирита еще не были утрачены¹¹⁴, он, разумеется, прекрасно их знал.

Такая концепция совершенно соответствует тону и теме сочинения Клеарха, и не только потому, что последний, «оставаясь верным своему платонизму»¹¹⁵, был знаком с вышеуказанными ранними аристотелевскими диалогами¹¹⁶ и рассказом об Эре, сыне Армения, в платоновском *Государстве*¹¹⁷, но также и потому, что в основе повествования Клеарха, опять-таки, могли лежать действительные события, как-то связанные с экспериментированием, например, в области гипноза. И хотя по поводу загипнотизированного субъекта в нашем фрагменте Доддс писал, что едва ли «мальчик был в каком-то

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

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

¹¹² Chroust 1966a, 20

¹¹³ *Plu. Mor.* 115 b-e (= fr. 6 Ross).

¹¹⁴ См. Chroust 1963.

¹¹⁵ Wehrli 1969, 47.

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

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

ином состоянии, нежели естественный сон»¹¹⁸, были и другие оценки этой паранормальной ситуации, так что у нас нет веских причин полагать, «почему Аристотель не мог быть свидетелем подобного события, а Клеарх не мог его записать»¹¹⁹. Также тематически этот текст Клеарха пересекается с другими сочинениями, циркулировавшими в тогдашней интеллектуальной среде, например с сочинением Гераклида Понтийского *О болезнях, или бездыханная*¹²⁰, где были собраны свидетельства в пользу существования души вне тела и, в частности, о женщине, не дышавшей семь дней и потом возвращенной к жизни Эмпедоклом. Не чужд и хорошо знаком был Клеарх с чудесными историями об Аристее из Проконнеса, Гермотиме из Клазомен, Эпимениде Критском¹²¹ и Абарисе, которые были способны отделять свои души от тел, левитировать, оставаться бездыханными, жить без пищи и проч.¹²², и именно в такой научно-популярный литературный жанр о диковинах вписывается сочинение Клеарха. Таким образом, повторимся, представляется целесообразным, по крайней мере, для более целостного восприятия сочинения *О сне* и анализа репрезентации еврейской идентичности, утверждать, что во фрагментах сочинения Клеарха *О сне*, которые находим у Иосифа Флавия (fr. 6 Werhli), Прокла (fr. 7 Werhli) и Дамаския¹²³ фигурирует один и тот же человек – еврейский маг, вызвавший восхищение Аристотеля не только своей безупречной нравственностью, но и чудесами.

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

¹¹⁸ Dodds 1973, 200 n. 2.

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

¹²⁰ См. Афонасин 2020, 71-78.

¹²¹ Ср. Proclus, *In Platonis Rem publicam* 16 = fr. 8 Werhli.

¹²² Dorandi 2006, 37.

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

вышеуказанный литературный жанр так называемых диковин, пик популярности которого как раз падает на 3 в. до н.э.¹²⁴. В довершение всего, помимо прочего, в этой исторической путанице, которую представляет собой *interpretatio Graeca*, не последнюю роль могло сыграть и лингвистическое созвучие: так, имя Авраама звучит почти что так же, как и имя Брахмы, а этноним Ἰουδαῖος – как Ἰνδός¹²⁵. Если прибавить к этому теории тогдашних этнографов, например того же Мегасфена, который считал, что доктрины досократиков были давным давно известны не только индусам, но и евреям¹²⁶, то можно предположить, что Клеарх превратил аналогию, т.е. одновременное обладание схожим знанием евреями и индусами, в причинно-следственную связь, сделав евреев потомками индийских браминов/ «каланов»¹²⁷. Такое искажение еврейской идентичности, по мнению Бар-Кохбы, является причиной того, почему Иосиф Флавий не стал вдаваться в подробности и оборвал рассказ: «он, должно быть, почувствовал, что эти примеры взяты из другой культуры и что образцом для подражания был не еврей, а один из индийских каланов»¹²⁸. Иосиф понял это, потому что был начитан в этнографической литературе, в частности, ему были известны обычаи индийцев, и, увидев, что евреям приписываются пусть, возможно, в чем-то и привлекательные, но, в общем, довольно экзотические практики, он решил не цитировать, дабы не усиливать и так систематически приписываемую евреям «необычность» со стороны языческих авторов, которые, в свою очередь, зачастую были настроены крайне враждебно и использовали эту необычность для уничтожения еврейского народа и его религии. Но главной, на наш взгляд, причиной было то, что описанный Иосифом еврей является в то же самое время и магом, и именно поэтому он атетировал дальнейшее повествование Клеарха – Иосиф не хотел, во-первых, чтобы через его сочинение в сознание античных интеллектуалов, к которым он обращался, лишний раз проникала ассоциация евреев с магией и колдовством и, стало быть, с

¹²⁴ Bar-Kochva 2010, 54.

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

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

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

¹²⁸ Bar-Kochva 2010, 79.

суевериями толпы¹²⁹, а во-вторых, чтобы читающие его правоверные евреи не впали лишний раз в искушение, осудив своего собрата за все то же колдовство¹³⁰.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

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

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

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

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

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

**ФОРМИРОВАНИЕ ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ:
К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ
СОСТАВЛЯЮЩЕЙ БИБЛЕЙСКИХ ОБОЗНАЧЕНИЙ
«ПРОТОИЗРАИЛЬТЯН» И ИЗРАИЛЬТЯН**

И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ
Санкт-Петербургский государственный университет
i.tantlevsky@spbu.ru

IGOR TANTLEVSKIJ

Saint Petersburg State University

FORMATION OF THE HEBREWS' IDENTITY: TOWARDS A RELIGIOUS AND POLITICAL COMPONENT OF SOME BIBLICAL DESIGNATIONS OF THE "PROTO-ISRAELITES" AND ISRAELITES

ABSTRACT. The article deals with the evolution and semantic field of the term *hā-'ibrî*, first used in the Bible in *Gen. 14:13* in relation to Abram (Abraham; 'abrām/'abrāhām), in the context of the *Sutî'û* hypothesis of the origin of the Israelite' ancestors. The term *sutî'û* is probably a rendering of the Amorean *šətî'u*, i.e., "descendants of Shutu (resp. Sutu)," to whom the biblical Sheth (LXX: Σηθ; third son of Adam and Eve) is identical. The "Y" source attests to the tradition that the Name of God YHWH was revealed as early as the time of Sheth and his son Enosh (*Gen. 4:26*). According to the genealogies of the Book of Genesis, it is to Sheth and his son Enosh (lit. "Man") — a "new" Adam (*hā-'ādām*; actually "Man") — that all mankind is traced back, for Cain's offspring perished in the Flood, which only Sheth's descendant Noah and his family survived.

The term *'ibrî* testifies to the Mesopotamian past of the Hebrews. Thus, Abraham's ancestor in the direct line is called *'Ēber* (from the verb *'ābar*, "to cross (often, over a river)"), i.e., "Crossing", or perhaps "Beyond the River." Hence the adjective *'ibrî* "(a man) from *'Ēber* / resp. Beyond the River" (one who came from across the Euphrates; cf. e.g., *Josh. 24:2–3*). Thus, *hā-'ibrî* in *Gen. 14:13* is not an ethnonym but rather an indication of origin: 'abrām *hā-'ibrî*, Abram *From-Beyond-the-River*. (And this is how he might have been labelled in this context by a foreigner in a non-Israelite source, rather than by an Israelite or Judahite writing for his tribesmen.) Note in this connection that the "P" source correlates the name 'abrāhām with the notion of "father of many nations (*gōyim*)" (*Gen. 17:5*); that not only the Hebrews, the nation of Israel, are descended from Abraham is evidenced by the "Abrahamic" genealogies as well. Similarly, the term 'ārammî in *Deut. 26:5* should be understood not in the sense that Jacob was ethnically Aramean, but in such a way that the patriarchs' homeland was Mesopotamia: the family of Abraham came directly to Canaan from Aram-Naharaim, i.e., "Aram of Mesopotamia" (cf. e.g., *Gen. 24:3–4* and 10 [source "Y"] = Paddan-Aram, i.e., "the Plain of Aram" (cf., e.g., *Gen. 25:20, 28:5* [source "P"]), located in northwestern Mesopotamia, originally an area within the great bend of the Euphrates, extending to the river Habur, which flows into it. That is, 'ārammî here is not an ethnonym for "Aramean" but a term indicating place of origin — "from Aram" (as probably also in *Gen. 25:20, 28:5, 31:20, 24* 'ārammî indicates a place of residence).

In *Deut.* 32:15, 33:5, 26, and *Is.* 44:2, the designation *yəšūrûn* is used as a synonym for the name-ethnonym *ya‘ăqōb* (identified in biblical tradition with the eponym *yisrā’el*, Israel), literally meaning "straightened", hence "straight," "righteous," etc. (cf.: *yāšār* in *Josh.* 10:13; 2 *Sam.* 1:18; cf. also: 3 *King.* 8:53a [LXX]). One could say that *yəšūrûn* is *yisrā’el* *ideally*, i.e., Israel, who adequately kept the Law of the Lord. This name may have arisen among the Israelites as a kind of reaction to the interpretation by some of their neighbours (Edomites?) of the ethnonym *ya‘ăqōb* as "deceitful" (cf., e.g., *Gen.* 27:36).

Variants of the etymology of the term *yisrā’el* itself are also considered. In particular, the author concludes that the "struggle" of Jacob-Israel "with gods and men (*‘ēlohîm wa-’ānāšîm*)" stated in *Gen.* 32:29 may be interpreted in terms of his struggle with foreign cults, primarily the cult of deified ancestral spirits, as well as with the military and political enemies of the Israelites. It is also possible that the story has been interpreted as an allegory of the conquest of nations, whose lands are "patronized" by their "gods."

KEYWORDS: "Proto-Israelites" and Ancient Israelites identity, the designations *hā-‘ibrî*, *’ārammî*, *’abrām/’abrāhām*, *ya‘ăqōb*, *yəšūrûn*, *yisrā’el*.

* 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 источнике Пятикнижия, обозначаемом как «Y»¹, Господь возвещает патриарху Авраму/Аврааму (*’abrām/’abrāhām*), что сделает его «великой нацией (*gôu*)»² и что им «благословятся» «все сообщества/нации этой земли/страны (*mišrəḥōt/gôuê hā-’ādāmāh/hā-’āreṣ*)»³. Понятие *gôu*, «нация», — в отличие от термина *‘ām*, «народ», — является по преимуществу политическим и предполагает государственно-территориальное образование, этническое родство кланов, языковую общность⁴. Поскольку первоначальными значениями тер-

¹ По начальной букве Тетраграмматона YHWH, Имени Бога, засвидетельствованном в данном библейском документе с самого начала его повествования. Некоторые исследователи выделяют в источнике «Y» две параллельные традиции: «Y» I («Первоначальный источник») и «Y» II — собственно источник «Y». Согласно подсчетам К. Левина (*Levin* 1993; *Idem* 2007, 209–230), около 82% текста источника «Y» приходится на Книгу Бытия. Отдельные исследователи ограничивают присутствие данного источника в Пятикнижии текстом Бытия или даже только *Быт.*, гл. 1–36 (*Kratz* 2000, 249–330). С другой стороны, по мнению Р. Е. Фридмана (*Friedman* 1999), текст источника «Y», наоборот, выходит за пределы Пятикнижия, и его части можно обнаружить в Книгах Иисуса Навина, Судей, 1–2 Самуила и 1 Царей.

² См., например: *Быт.* 12:1–2, 18:18; ср. также, например: *Быт.* 15:1.

³ *Быт.* 22:18; 26:4; 28:14.

⁴ *Spreiser* 1960, 157–163; см. далее, например: *Frevel* 2001, 843–846. Ср., однако: *Ijezie* 2007, 133–138.

мина *mišrāḥāh* были «общность», «класс», «подразделение», можно допустить, что в данных пассажах предполагаются политические сообщества⁵. Таким образом, согласно обетованиям, засвидетельствованным в *Быт.* 12:1–3, 18:18, 22:17–18, 26:4 и 28:14, Израиль видится автору источника «У» титульной нацией большого государственного образования, простирающегося, согласно *Быт.* 15:18–21, «от Египетской реки до... реки Евфрат»^{6,7}. И генеалогия потомков Авраама, главная линия которой идет через Исаака к Якову-Израилю, легитимизирует эту доктрину. Показательно также, что Священнический источник Пятикнижия «Р»⁸, развивая эту идею, соотносит форму имени *'abrāhām* (Авраам) с понятием «отец многих наций (*gōyim*)» (*Быт.* 17:5). О том, что от Авраама происходят не только израильтяне, свидетельствуют библейские «авраамические» генеалогии.

Именно по отношению к Авраму в Библии в *Быт.* 14:13 впервые употребляется термин *hā-'ibrī*⁹. Данный термин свидетельствует о месопотамском прошлом древних израильтян: предок Аврама по прямой линии именуется 'Эвер ('ēber; от глагола *'ābar*, «переходить (часто: через реку)») — то есть «Переход» или, может быть, точнее, «Заречье»; отсюда прилагательное *'ibrī* — подразумевающее «(человека) из 'Эвера», то есть «Заречья», — иными словами, того, кто пришел из-за Евфрата. Показателен в этой связи текст *И. Нав.* 24:2–3:

И сказал Иисус (Навин. — *И. Т.*) всему народу: «Так сказал ГОСПОДЬ, Бог Израиля: “За Рекою (т. е. за Евфратом. — *И. Т.*) (*bə-'ēber ha-nāhār*) жили отцы ваши издревле — (в том числе) Терах, отец Авраама и отец Нахора, — и служили иным богам. И взял Я отца вашего, Авраама, из-за Реки (*mē-'ēber ha-*

⁵ Spreiser 1963, 86.

⁶ Не исключена возможность, что здесь подразумевается формирующееся царство Давида.

⁷ А Деветерономист (источник «D»), ссылаясь на обетования Господа патриархам Аврааму, Исааку и Якову, подтверждает контроль Израиля (в период единого царства при Давиде и Соломоне) над территориями от пустынь Синая на юге до Ливана на севере и от Евфрата на востоке до Средиземного моря на западе (*Втор.* 1:7–8, 11:24). См. также: *И. Нав.* 1:4; ср.: *1 Цар.* 5:1[4:21]; 5:4 [4:21]; ср.: *1 Хр.* 13:5, *2 Хр.* 8:3–4, 9:26.

⁸ Сокр. от *Priesterkodex*.

⁹ Именно к этому термину восходит русский экзоэтноним «еврей» (через греч. *Ἑβραῖος/Ἑβραῖος*).

pnāhār), и водил его по всей Стране Ханаана, и умножил потомство его, и дал ему Исаака»¹⁰.

Знаменательно, что старший сын Ноя Шем (šēm; досл.: «имя»)¹¹ охарактеризован в *Быт.* 10:21 [«Y»] как «отец всех сынов 'Эвера». А в *Быт.* 9:26–27 [«Y»] имя Шем, по сути, используется в качестве обозначения израильтян:

«Благословен ГОСПОДЬ,
Бог Шема!
А Ханаан пусть будет рабом ему.
Да даст Бог пространство Йефету¹²,
и будет он обитать в шатрах Шема.
А Ханаан пусть будет ему рабом».

Согласно библейским данным, во времена Давида ханаанеи были полностью покорены израильтянами («Шем»); иевусейский Иерусалим стал на рубеже II и I тысячелетий столицей Израиля. Филистия сокращается до средиземноморской полосы и, вероятно, оказывается в подконтрольном Израилю положении, а многие филистимляне и другие представители «народов моря» («Йефет») служат Давиду¹³, т. е. в прямом смысле «обитают в шатрах Шема».

¹⁰ Переселение Авраама (или его исторического прототипа) с семьей из Ура могло произойти до 1739 г. до н. э. Известно, что в 1742/1741 г. до н. э. против вавилонского царя Самсуилуны (около 1749–1712 гг. до н. э. по «средней хронологии»), сына Хаммурапи (около 1792–1750 по «средней хронологии»), вспыхивает восстание в пределах бывших царств Ларсы и Иссина под руководством Рим-Сина II. Ур присоединился к восстанию. В 1739 г. до н. э. Самсуилуна учинил в городе страшный погром: значительная часть населения была вырезана, а дома разрушены. Город надолго обезлюдел. Исходя из этого, можно предположить, что семья Авраама покинула Ур именно в период подавления упомянутого восстания. Авраам остановился в древнем хурритском центре Харран, в верхнем течении Евфрата. Возможно, семья будущего патриарха избрала именно Харран как город, где рассчитывала найти место для нового поселения, потому что он, как и Ур, являлся крупнейшим в Месопотамии культовым центром бога Луны Сина, и бывших жителей Ура здесь принимали особенно радушно. Поселиться же в Уре аморейские предки Авраама могли вскоре после падения III династии Ура (около 2004/2003 г. до н. э. по «средней хронологии») под натиском аморейских кочевников и воинств эламитов. Именно в Харране будущему патриарху впервые явился YHWH-ГОСПОДЬ и призвал его переселиться от своих сородичей (*Быт.* 12:1–3 [«Y»]) в Ханаан.

¹¹ LXX: Σημ. От данной передачи этого имени происходит термин «семиты».

¹² В тексте присутствует игра слов по созвучию: yaft («пространство») – Yefet.

¹³ Например, «керети и пелети», филистимские воины из Гата.

Таким образом, можно заключить, что *hā-‘ibrî* в *Быт.* 14:13 — это не этноним, а, скорее, указание на происхождение: *‘abrām hā-‘ibrî* — Аврам Заречный (Зареченский). Причем так он мог бы в данном контексте обозначаться чужеземцем в неизраильском источнике, а не израильтянином или иудеем, писавшим для соплеменников¹⁴. Дело в том, что термин *‘ibrîm* (мн. ч.) в Еврейской Библии применяется к израильтянам, включая представителей колена Йехуды, в особых контекстах, а именно, когда речь вложена в уста чужестранца, который предполагается не разбирающимся в племенном делении, существующем в стране, или в уста израильтянина, разговаривающего с таким чужестранцем, в том числе, при его самоидентификации перед чужеземцами¹⁵. Кроме того, термин *‘ibrî* применяется к соотечественнику, утерявшему родоплеменную связь с общинами Израиля, а также — к попавшему в долговое рабство, или — к находящемуся на чужбине, либо под вражеским контролем (хотя бы временно)¹⁶.

Аналогично термин *‘āgamî* во *Втор.* 26:5 следует понимать не в том смысле, что Йаков был этническим арамеем, а так, что родиной патриархов была Месопотамия: в Ханаан семейство Авраама прибыло, согласно источнику «У», непосредственно из Арам-Нахараима, т. е. «Арама Двуречья»¹⁷ (источник «Р» обозначает эту местность как Паддан-Арам, т. е. «Равнина Арама»¹⁸), расположенного на северо-западе Месопотамии¹⁹. То есть *‘āgamî* во *Втор.* 26:5 — это не этноним «арамей», а термин, указывающий на место происхождения, — «арамский», т. е. «(из) Арама» (как, вероятно, и в *Быт.* 25:20, 28:5, 31:20, 24 обозначение *‘āgamî* указывает на место проживания)²⁰.

¹⁴ Ср.: Speiser 1963, 99–109.

¹⁵ Ср.: *Быт.* 40:15; *Ион.* 1:9.

¹⁶ См., например: Zeitlin 1953, 365–379; LaSor et al. 1975, 207; Дьяконов 1988, 273 и сл.; ср. далее, например: Pressler 2004, 152; Carvalho 2010, 68; также: Harvey 2001.

¹⁷ Ср., например: *Быт.* 24:3–4 и 10.

¹⁸ Ср., например: *Быт.* 25:20, 28:5.

¹⁹ Первоначально — область внутри большой излучины Евфрата, простирающаяся до впадающей в него реки Хабур.

²⁰ Источники «У» (*Быт.* 11:28) и «Р» (*Быт.* 11:31) сообщают, что в Харран, расположенный в «Арам-Нахараиме» = «Паддан-Араме», семейство Авраама прибыло из Ура Халдейского, расположенного в Южной Месопотамии. Топоним A-ra-me^{K1} присутствует в надписи XXIII в. до н. э. царя Нарам-Сина и обозначает область на Среднем Евфрате. Возможно, к этому топониму и восходит этноним «арамей». Топоним *māt a-ri-mi*, т. е. «страна арамеев», обозначающий территорию между Евфратом и Хабуром, засвидетельствован в ассирийских хрониках с XI в. до н. э. Наименование

Судя по *Быт.* 31:47 (источник «Y»), тесть Йакова Лаван из «Арама Двуречья» говорит не только по-древнееврейски, но и по-арамейски — на этом языке, вероятно, и говорили в данном регионе в период творчества автора источника «Y»^{21,22}.

II

Итак, в библейских текстах, начиная с Книги Бытия 11:28 [«Y»] и 31 [«P»], засвидетельствована древняя традиция, согласно которой родиной патриархов была Месопотамия, откуда Авраам с семьей переселяется в Ханаан (*Быт.* 12:1–4а [«Y»] и 12:4б–5 [«P»]). Сообщение об этом переселении может быть соотнесено с процессом интенсивной иммиграции в Ханаан групп западных семитов, называвшихся амореями²³, а также сутиями (это наименование засвидетельствовано в том числе и как самоназвание)²⁴, в первые столетия II тысячелетия до н. э.²⁵ Термин *sutīū*, вероятно, является передачей аморейского *šētīu*, т. е. «потомки Шуту (Суту)», которому тождественен библейский

«Арам» (*'rm*) встречается в арамейской эпиграфике IX в. до н. э. (КАИ 201:3). С середины XI и до приблизительно последней трети X в. до н. э. западносемитские племена арамеев непрерывно вторгались на территории Ассирии и Вавилонии и образовывали в завоеванных областях свои государственные образования. Арамейское же племя халдеев основывает свои княжества в Южной Вавилонии на территориях вплоть до Персидского залива, включая Ур.

²¹ В элефантинских арамейских папирусах V в. до н. э. один и тот же человек обозначается как *uḥūdī*, т. е. «иудей», и *'arammī*, т. е. человек, говорящий по-арамейски (ср.: Лёзов 2009, 417).

²² Проживая в Ханаане, патриархи не теряют связь с Месопотамией. Эта связь предков библейских кочевых племен с Верхней Месопотамией нашла отражение и в именах последующих родоначальников в данной генеалогии; эти имена — Серуг, Нахор и Терах, соответственно прадед, дед (дублетный Нахор — брат) и отец патриарха Авраама — являются названиями городов и местностей, расположенных в районе Харрана.

²³ «Амореи» — термин условный; аккадское слово *amurum* («западный») в качестве этнонима засвидетельствовано в староаккадских источниках со второй половины III тыс. до н. э. Его шумерский эквивалент — *martu* или *ardu* («запад»). См. далее подробно, например: Caleb Howard 2023, 19–67; Wasserman, Bloch 2023.

²⁴ См., например: Albright 1957, 236 f.; LaSor et al., 88–107; Дьяконов 1988, 269 и сл.; Idem 1992, 51 и сл. (ср., однако, возражения, например, в: Liverani 1973, 100–133; Anbar 1985; Kyle McCarter, Jr. 1988, 6–13; Millard 2004, 148–160). См. далее, например: Mendenhall 2004, 63–71; Burke 2022, 523–536; также работы, упомянутые в предыдущем примечании.

²⁵ Ср.: Kyle McCarter 1988, 10; Noll 2013, 94–107.

Шет²⁶ (LXX: Σηθ, синод. Сиф; третий сын Адама и Евы). В источнике «У» засвидетельствована традиция, согласно которой Имя Бога YHWH было открыто еще во времена Шета и его сына Эноша (*Быт.* 4:26):

У Шета также родился сын, и он нарек ему имя: Энош; тогда начали призывать Имя YHWH (ГОСПОДА. — *И. Т.*)

(*Быт.* 4:26 [«У» II²⁷]; ср., однако: *Быт.* 4:1 [«У» I]).

Согласно генеалогиям Книги Бытия, все человечество восходит именно к Шету и его сыну Эношу (досл. «Человек») — «новому» Адаму (*hā-'ādām*; собственно «Человек»), ибо потомство Каина погубило во время Всемирного потопа, который пережили только потомок Шета Ной и его семейство²⁸.

Показательно, что в гл. 14 Книги Бытия, содержащей, по всей вероятности, и неизраильские по своему происхождению материалы²⁹, сообщается, что дубрава Мамре в Хевроне — основное место проживания патриарха Аврама (Авраама) в Ханаане — принадлежала аморею (евр. 'ēpōî)³⁰, причем сам этот аморей Мамре и его «братья» (родичи) Эшкол и 'Анер «находились в союзе»/«конфедерации» (*ba'âlê bəîî*³¹) с Аврамом (*Быт.* 14:13) и даже присоединились к нему в военном походе (*Быт.* 14:24). Если протоизраильтяне представляли собой одну из групп амореев-сутиев, то представляется наиболее естественным предположить, что Аврам (имя типично аморейское), прибыв

²⁶ См.: Дьяконов 1992, 51–56.

²⁷ См.: примеч. 1.

²⁸ В Оракуле Бил'ама, сына Бе'ора, относящемуся к израильскому царю (по всей вероятности, к Давиду), «сыны Шета» уже предстают как враги Йакова-Израиля (*Числ.* 24:17).

²⁹ См., например: Speiser 1963, 99–109.

³⁰ Источник «У» рассматривает амореев как один из народов, населяющих Ханаан, а для обозначения совокупного изначального населения этого региона периодически использует термин «ханаанеи». Наименование «амореи» в источнике «Е» (сокр. от Elohîst) употреблялось в качестве общего обозначения обитателей Ханаана, так же могли обозначаться и жители Заиорданья (*Числ.* 21:21–35; *И. Нав.* 2:10). Оно использовалось и для наименования населения всего нагорного Ханаана (ср.: *И. Нав.* 5:1), или же только обитателей Иудейского нагорья (ср.: *И. Нав.* 10:5). В *Иез.* 16:3, 45 «аморей» назван «отцом» дочери Иерусалима, из чего можно заключить, что часть жителей доизраильского Иерусалима составляли амореи («мать» же ее — «хеттеянка»). Ввиду большой близости аморейских и древнеханаанейских диалектов слияние их было незатруднительно.

³¹ Термин *bəîî* предполагает торжественную клятву соблюдения договора (Speiser 1963, 103).

в Ханаан из Харрана, получает удобное место для того, чтобы разбить шатры своего большого патриархального семейства, у соплеменника-аморея. Сам Аврам в источнике, нашедшем отражение в *Быт.*, гл. 14, изображен как «шейх»³² и воин, что резко отличает это повествование от других источников, рассказывающих о данном патриархе, — т. е. так, как он мог бы в данных обстоятельствах описываться чужеземцем в неизраильском источнике (а не израильянином или иудеем, воспроизводящим для соплеменников традиции предков). Свидетельство об Авраме со стороны *ex hypothesi* внешнего по отношению к израильянам источника (который, возможно, содержал материалы, восходящие к современнику Авраама³³) в определенной мере может рассматриваться как подтверждение историчности его фигуры.

III

Во *Втор.* 32:15, 33:5, 26 и *Ис.* 44:2 в качестве синонима имени-этнонима *ya'āqōb* (Йаков; отождествляется в библейской традиции с эпонимом *yisrā'ēl*, Израиль) употребляется обозначение *uəṣūgūn*, буквально означающее «выпрямленный» (отсюда: «прямой», «праведный»³⁴). Можно сказать, что *uəṣūgūn* — это *yisrā'ēl* в идеале, т. е. Израиль, адекватно соблюдающий Закон Господа. Возможно, данное наименование возникло в среде израильян как своего рода реакция на интерпретацию некоторыми их соседями (эдомитянами?) этнонима *ya'āqōb* как «лукавствующий» (ср., например: *Быт.* 27:36).

Источник «Y»³⁵ содержит подробный рассказ об обретении Йаковом имени Израиль (*Быт.* 32:24–32[25–33]), предлагая читателю также этимологию этого имени, ставшего впоследствии обозначением народа и государства³⁶. Данный источник связывает это с событиями у переправы через реку Йаббок в Заиорданье³⁷, где патриарх Йаков ночью вступил в борьбу с некоей сущностью, обозначаемой как *'ēlōhīm* (формально: мн. ч.). Следует отметить, что смена имени знаменовала важнейшую перемену в жизни его носителя, так что этот рассказ, засвидетельствованный в источнике «Y» и воспроизводящий древнюю традицию, мог подразумевать наступление для Израиля новой эры в его борьбе за доминирование в Восточном Средиземноморье:

³² Согласно *Быт.* 14:14, у него было «триста восемнадцать подготовленных слуг, родившихся в его доме».

³³ Ср.: Speiser. Genesis. P. 109.

³⁴ Ср.: *yāšār* в *И. Нав.* 10:13; 2 *Сам.* 1:18; ср. также: 3 *Цар.* 8:53а [LXX].

³⁵ Или: «Y» I (первоначальный источник).

³⁶ Источник «P» (*Быт.* 35:9–13, 15) лишь констатирует наречение Богом Йакова именем Израиль во время явления ему в Бет-Эле; см.: *Быт.* 35:10.

³⁷ Совр. р. Нахр аз-Зарка, впадающая в Иордан.

«Не Йаков должно быть впредь имя твое, а Израиль (*yisra'el*), ибо ты боролся (*sārītā*) с *'ēlohîm* и людьми (*wa-'ānāšîm*), и превозмог» (*Быт.* 32:29[28]).

В повествовании «У» об обретении Йаковом имени Израиль сила этого патриарха оказывается не просто соизмеримой с силой противника, но ему даже дается «превозмочь» его. Поэтому в первоначальном замысле под *'ēlohîm/’ēl* в этом нарративе, вероятно, подразумевался потусторонний покровитель данной местности — хтоническое божество или, например, деифицированный дух предка локального властителя. С другой стороны, в контексте стиха *Быт.* 32:29[28] термин *'ēlohîm* можно интерпретировать во мн. ч. как «боги» или «деифицированные духи предков». Например, фраза *'ēlohîm wa-'ānāšîm* встречается дважды в *Суд.* 9:9 и 13; в свете же *Суд.* 9:27–28 (где *bêt 'ēlohêhem*, досл. «дом их *'ēlohîm*», — это, вероятно, родовая гробница Хамора, отца Шехема) термин *'ēlohîm* здесь может быть истолкован как «(деифицированные) предки».

Сама же констатируемая в *Быт.* 32:29[28] «борьба» патриарха «с богами и людьми» может интерпретироваться в ракурсе его борьбы с чужими культурами, прежде всего с культом деифицированных духов предков³⁸, а также — с военно-политическими врагами израильтян. Возможно также, что этот рассказ интерпретироваться как аллегория покорения народов, земли каждого из которых «патронируют» их «боги». В эпоху строительства государства это могло истолковываться и как залог будущей победы народа Израиля над его противниками и, следовательно, «богами»-«хранителями» их стран. Заметим в данной связи, что верование о том, что у каждого народа есть свой потусторонний покровитель засвидетельствовано в различных текстах Библии³⁹.

³⁸ В Библии встречаются категорические запреты на общение с духами перешедших в мир иной предков (*Лев.* 19:31, 20:6, 27, *Втор.* 18:11, 1 *Сам.* 28:3, 9–12, 2 *Цар.* 23:24; ср. *Втор.* 19:31; *Иез.* 13:17–23; ср. также, например: 11QT^a 60:17–20), подразумевающие то, что эта практика была широко распространена в Древнем Ханаане. В свете этого имя Израиль могло впоследствии истолковываться в том смысле, что этот патриарх боролся с культом духов предков (ср.: *Быт.* 31:32; 35:2–5) за чистоту монотеизма. Таким образом, Йаков-Израиль оказывается в рассказе Книги Бытия 35:1–15 первым из праотцов еврейского народа, кто открыто борется с культом чужих богов и верований.

³⁹ Например, в Песни Моисея в версии, засвидетельствованной в кумранской рукописи 4QDeut¹, кол. 12, строка 14 (Ulrich et al. (eds.) 1995, 90), читаем:

«Когда Всевышний наделял наследием народы,
когда Он разделял сынов человеческих,

Традиция, согласно которой Сам Господь нарек Йакову имя Израиль, засвидетельствованная в 1 Цар. 18:31 и 2 Цар. 17:34, по всей вероятности, является более поздней. В свете данной традиции и реинтерпретации рассказа автора источника «У» о борьбе Йакова с 'ēlōhîm возникло широко распространенное истолкование имени «Израиль» как «Боровшийся с Богом», «Богоборец»^{40, 41}.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Дьяконов, И.М. (1988) Переселение «заречных племен» ('ибрим), *История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации*, ч. 2. М.: Наука, 269–294.
- Дьяконов, И.М. (1992) «Праотец Адам», *Восток-Oriens* 1, 51–56.
- Коган, Л.А. (1998) «К этимологии этнонима «Израиль» (южносемитские элементы в аморейской ономастике)», *Библия. Литературные и лингвистические исследования*, вып. 1. М.: РГГУ, 179–186.

Он поставил пределы народов
по числу сынов Божиих (bənê 'ēlōhîm).

А доля ГОСПОДА — народ Его,
Йаков — удел Его владения!» (*Быт.* 32:8–9)

Чтение «сыны Бога» засвидетельствовано и в Септуагинте; впрочем, в большинстве ее рукописей здесь написано: «ангелы Бога». (Ср. далее: *Быт.* 32:43 в версии кумранской рукописи 4Q Deut¹ (кол. 2, строка 7; Urlich et al. (eds.) 1995, 141) и Септуагинты; *Пс.* 29[28]:1; 82[81]:1, 6; 89[88]:7; 97:[96]:7; *Иов* 1:6; 21; 38:7.) В Масоретском тексте в данном стихе: «сыны Израиля» (ср.: *Быт.* 32:19).

Небесные покровители народов патронируют «наследственные наделы», т. е. территориальные «пределы», своих народов, что соотносится с языческими, в том числе ханаанейскими, представлениями о том, что боги — это по преимуществу боги места, местности. «Доля» же, «удел владения» Господа — «народ» Израиля, ибо Он — Верховный Владыка всей земли (в свете нашего анализа особо интересно сравнить в данной связи *Быт.* 14:19 и 22), а не только Страны Израиля.

Ср. далее, например: *Суд.* 11:24; 1 *Сам.* 26:19 (ср. рассуждение Спинозы в контексте данного пассажа [Spinoza 1925/1972, Bd. 3, 39.29-32, 39.10-29]); также: 2 *Цар.* 17:25–28; *Дан.* гл. 10; 12:1.

⁴⁰ У израильского же пророка Осии (середина VIII в. до н. э.) в стихах 12:4–5a-b[3–4a-b] засвидетельствовано толкование, согласно которому Йаков «боролся с ангелом (mal'āk) и превозмог».

⁴¹ Допускают также такие интерпретации имени «Израиль»: «Бог сражается»; «Да сразит Бог» (врагов носителя имени) (Шифман 1993, 287); «Бог излечил» (Коган 1998, 179–186); «Бог справедлив/праведен/прям» (Rabinowitz 2006, 98). Ср. далее также, например: Lee 1982, 907; Lemche 1997.

- Лёзов, С.В. (2009) «Арамейские языки», *Языки мира; Семитские языки: аккадский язык; северозападносемитские языки*, под ред. Беловой А.Г., Когана Л.А., Лёзова С.В., Романовой О.И., М.: Academia, 414–496.
- Шифман, И.Ш. (1993) *Учение. Пятикнижие Моисеево*, М.: Республика.
- Albright, W. (1957) *From the Stone Age to Christianity*, 3rd. ed., Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Anbar, M. (1985) *The Amorite Tribes in Mari and the Settlement of the Israelites in Canaan*, Tel Aviv: Chaim Rosenberg School of Jewish Studies of Tel Aviv University (in Hebrew).
- Burke, A.A. (2022) “Amorites and Canaanites: Memory, Tradition, and Legacy in Ancient Israel and Judah”, *The Ancient Israelite World*. Routledge, 523–536.
- Caleb Howard, J. (2023) “Amorite Names Through Time and Space”, *Journal of Semitic Studies* LXVIII/1, 19–67.
- Carvalho, C.L. (2010) *Encountering Ancient Voices: A Guide to Reading the Old Testament*, 2nd ed. Winona, MN.
- Diakonoff, I.M. (1992) “Forefather Adam”, *Vostok-Oriens* 1, 51–56.
- Diakonoff, I.M. (1988) Resettlement of the “From-Beyond-the-River tribes” (‘Ibrim), *History of the Ancient East. The Origin of the Most Ancient Class Societies and the First Centres of Slave-Holding Civilization*, part 2. М.: Nauka, 269–294.
- Frevel, C. (2001) Volk Gottes, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 10, 843–846.
- Friedman, R.E. (1999) *The Hidden Book in the Bible*, San Francisco, CA: Harper Collins.
- Harvey, G. (2001) *The True Israel: Use of the Names Jew, Hebrew, and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature*, Leiden: Brill
- Ijezie, L.E. (2007) *The Interpretation of the Hebrew Word אֱמֹנִים (People) in Samuel–Kings*, Bern: Thesis, 133–138.
- Kogan, L.A. (1998) “Towards the Etymology of the Ethnonym “Israel” (South Semitic Elements in Amorean Onomastics)”, *The Bible. Literary and Linguistic Studies*, Issue 1. М.: RGGU, 179–186.
- Kratz, R.G. (2000) *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments: Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kyle McCarter, P., Jr. (1988) “The Patriarchal Age. Abraham, Isaac and Jacob”, *Ancient Israel*, ed. by H. Shanks, Washington, D.C. 1988, 1–29.
- LaSor, W. S., Hubbard, D.A., Bush, F.W. (1985) *Old Testament Survey*, Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing.
- Lee, G.A. (1982) Israel, *The International Standard Bible Encyclopedia*, Vol. 2, Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing, 97–99.
- Lemche, N.M. (1997) Israel, *The Anchor Bible Dictionary on CD-ROM*, ed. by D.N. Freedman. New York, N.Y.
- Levin, C. (1993) *Der Jahwist*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Levin, C. (2007) “The Yahwist: The Earliest Editor of the Pentateuch”, *Journal of Biblical Literature* 126, 209–230.

- Liverani, M. (1973) "The Amorites", *Peoples of the Old Testament Times*, ed. by D.J. Wiseman. Oxford: Clarendon, 100–133.
- Ljezov, S.V. (2009) "Aramaic languages", *Languages of the World; Semitic languages: Akkadian language; North-West Semitic languages*, ed. by A.G. Belova, L.A. Kogan, S.V. Ljezov, O.I. Romanova, M.: Academia, 414–496.
- Mendenhall, G.E. (2004) The Amorite Heritage in the West, *Inspired Speech: Prophecy in the Ancient Near East*, ed. by J. Kaltner and L. Stulman. London: T&T Clark, 63–71.
- Millard, A.R. (2004) "Amorites and Israelites: Invisible Invaders — Modern Expectation and Ancient Reality," *The Future of Biblical Archaeology: Reassessing Methodologies and Assumptions*, ed. by J.K. Hoffmeier and A. Millard. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing, 148–160.
- Noll, K.L. (2013) *Canaan and Israel in Antiquity. A Textbook on History and Religion*, 2nd ed., New York, NY: Bloomsbury.
- Pressler, C. (2004) "Wives and Daughters, Bond and Free: Views of Women in the Slave Laws of Exodus 21.2–11", *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, ed. by B.M. Levinson, V.H. Matthews, New York, NY: Tikva Frymer-Kensky, 147–172.
- Shifman, I.Sh. (1993) *The Teaching. The Pentateuch of Moses*, M.: Respublika.
- Rabinowitz, L.I. (2006) Israel, *Encyclopedia Judaica*, 2nd ed, Jerusalem: Thompson Gale; Keter Publishing House, vol. 10, 98–99.
- Speiser, E.A. (1960) " 'People' and 'Nation' in Israel", *Journal of Biblical Literature* 79, 157–163.
- Speiser, E.A. (1963) *Genesis. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, NY: Doubleday.
- Spinoza, B. (1925/1972) *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, Bd. 3, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Ulrich et al. (eds.) (1995) *Discoveries in the Judaean Desert XIV. Qumran Cave 4. IX. Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings*, Oxford; New York, NY: Clarendon Press.
- Wasserman, N., Bloch, Y. (2023) *The Amorites: A Political History of Mesopotamia in the Early Second Millennium BCE*, Leiden: Brill.
- Zeitlin, S. (1953) "The Names Hebrew, Jew and Israel: A Historical Study", *The Jewish Quarterly Review* 43.4, 365–379.

ИУДЕО-ХРИСТИАНСКАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ И ПОЗДНЕАНТИЧНАЯ МИСТЕРИАЛЬНАЯ ПРАКТИКА

Е. В. АФОНАСИН

Балтийский федеральный университет им. И. Канта
Санкт-Петербургский государственный университет
afonasin@gmail.com

EUGENE AFONASIN

Immanuel Kant Baltic Federal University; St. Petersburg State University

JUDEO-CHRISTIAN ESCHATOLOGY AND LATE ANTIQUE MYSTERY PRAXIS

ABSTRACT. Eschatological ideas began to play a significant role in the ancient religious tradition relatively late. This can be shown by the example of the mystery cults of Isis, Mithras and Cybele, as well as their adaptation and evaluation in early Christian authors, Neoplatonism and Gnosticism. This analysis brings us closer to clarifying the relationship of Judeo-Christian mysticism to pagan mystery practices. We can see how each cult easily finds ideas suitable for it in the rich Greco-Roman religious culture and adapts them to its own needs, often changing them beyond recognition. Operating in a similar cultural and historical context, the creators of the cults of Isis, the Great Mother, Mithras, Yahweh or Christ competed with each other, but at the same time borrowed from each other's basic ideas, the most important of which at the beginning of the era was the idea of personal salvation. If, on the contrary, one assumes that a certain 'basic' cult was the donor, forgetting that there was no dominant cult in the Greco-Roman world before the 3rd century AD, neither politically nor demographically, then the researcher, by initially taking an asymmetrical position and thereby assuming the role of apologist, runs the risk of missing in the course of the polemic all the advantages that a comparative-historical approach can offer. We may never get answers to some questions as a result, but an unbiased perspective, untainted by imperial ideology, will make it possible to look at the problem in a more comprehensive and multifaceted way, which, by the way, is facilitated by the excellent and constantly updated collections of inscriptions, archaeological evidence and narrative sources on Greco-Roman cults, such as (in the case of Isis) the RICIS collection.

KEYWORDS: mystery vocabulary, Judaism, Christianity, mysteries of Isis, Mithras, Cybele, Gnosticism.

* 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.

Ко времени, когда имп. Феодосий I закрыл святилище в Элевсине (392 г.) мистериальная терминология прочно вошла в обиход позднеантичных философов и теологов, будь то приверженцы уже значительно окрепшей иудео-христианской традиции или же представители процветающих в это время школ неоплатонизма. Современник этого события Амвросий в сочинении «О мистериях» (*De mysteriis* 1.2) пишет, что сообщать смысл христианских таинств «непосвященным», то есть не прошедшим крещение, означает искажение «мистерий». «Мы не обсуждаем мистерии перед непосвященными», – говорит Афанасий Александрийский (*Апология против ариан* 1.11). Использование платоновского *φρίκη* (*Федр* 251a) в совершенно аналогичном контексте как греческими писателями (Плутарх, фр. 178, Прокл, *Платоновская теология* 3.18), так и христианскими (Кирилл Иерусалимский, *Мистагогические огласительные слова* (*Katecheses mystagogikai*) 5.4.9; Иоанн Златоуст, *Гомилия 23 к Посланию к Эфессянам*, PG 57.331), также весьма примечательно. Только греческие писатели имеют в виду священный трепет, который охватывает участников мистерий перед их кульминацией, а христианские описывают евхаристию. Термин «высшее созерцание» (*ἐποπτεία*), очевидно, под влиянием неоплатонизма, употребляет Псевдо-Дионисий Ареопагит (*О церковной иерархии* 3A). Разумеется, примеры можно умножить (подробнее см. Bremmer 2014, 13, 163; Riedweg 1987, 64–67, Кожевников 2025).

Однако так было не всегда. Иудейские и раннехристианские авторы эллинистического и римского периодов, для которых мистерии еще не были пустым звуком, хотя и не обязательно живой традицией, относились к ним крайне враждебно, небезосновательно усматривая в них серьезного конкурента. Одним из основных претензий к мистериям был их закрытый характер, тогда как христианская проповедь касалась всех без исключения. Ситуация к пятому веку, как известно, изменилась, христианство институализировалось и утратило былой публичный характер, так что это отличие заметно сгладилось. На это, собственно, и указывают вышеприведенные примеры: как некогда в Элевсине новообращенные христиане теперь также не допускаются до самой мистерии (то есть евхаристии), а дьякон в церкви восклицает: «Двери! Двери!» (*Апостольские постановления* 8.11.1), тем самым призывая, подобно античному иерофанту, закрыть двери перед непосвященными.

Юстин Философ (*Апология* 1.66.4) и Тертуллиан (*О крещении* 5.1), соответственно, сравнивают евхаристию и крещение с ритуальной практикой мистерий Митры. Действительно, на некоторых митраистских рельефах изображены хлеб и виноградные грозди, а перед началом мистерий их участники

обычно проходят процедуру омовения (Bremmer 2014, 158). Примечательно, что также считал, по-видимому, и философ Кельс, против которого выступил Ориген. Именно, согласно апологету христианства, в своем «Истинном слове» Кельс сопоставлял христианские и «персидские» (то есть митраистские) таинства (τελετήν), усматривая между ними как сходства, так и различия (Ориген, *Против Кельса* 6.24, 3.59).

Климент Александрийский грозит раскрыть тайны мистерий, замечая, что ему не зазорно рассказать о том, чему язычникам не стыдятся поклоняться (*Протретики* 2.14.1). В то же время почти в самом начале своих *Стромат* (1.13.1–2) он указывает на то, что «божественные мистерии» и «мистерии святого света» открыты для каждого, способного их понять и «запечатлеть их смысл в своем сердце». Мы знаем, что яркий свет знаменовал собой кульминацию элевсинских мистерий. Примечательно, что далее, рассуждая о «мистериальном гносисе», он упоминает и о тирсе, важнейшем атрибуте дионисийских мистерий. Несколько далее в той же книге мысль развивается в ходе толкования места из Платона:

«Поэтому-то мы не всякую философию без разбора признаем истинной, но только ту, о которой и Сократ передает у Платона следующее: “Как говорят посвященные в мистерии, тироносцев много, но вакхантами становятся лишь некоторые” (*Федон* 69c). Сопоставим с этими словами изречение Спасителя: “Много званных, а мало избранных” (Мф. 20.16). Потому-то Сократ и поясняет далее: “Вакханты, по моему мнению, не кто иные, как философы, сумевшие найти истинный путь. Чтобы оказаться в их числе, я делал все, что мог, ничем в жизни не пренебрегая. Но должным ли образом мы старались и чего достигли – это откроется, божьей волей, несколько позже” (*Федон* 69d). Не кажется ли вам, что Сократ здесь, убежденный словами еврейского писания, выражает надежду, которой вера наполняет праведника и которая должна исполниться по смерти?» (*Строматы* 1.92.3–93.1)

Оставим в стороне вопрос о «заимствовании» Сократом иудейской мудрости.¹ Однако эсхатологический смысл мистерий Климент, вслед за Платоном,

¹ На современном уровне знаний об греко-римской религиозности вопрос о связи иудео-христианского мистицизма с языческими мистериальными практиками решается легко. Объединяющие их сходные черты можно, по словам Клаусса (Clauss 2000, 169) назвать «общей разменной монетой», чье происхождение можно возвести к эллинистической цивилизации, испытавшей влияние разнообразных «восточных» культур. Сходство такого рода никогда не указывают на взаимовлияние. Альвар (Alvar 2008, 420) предлагает описывать ситуацию термином «симбиоз» («commensality»), отмечая, что каждый культ легко находит подходящие для него

уловил верно. Более того, высшее откровенное знание сравнивается Климентом с «высшим созерцанием» элевсинских мистерий, разумеется, также под влиянием Платона: «В этом состоит величайшее созерцание, мистериальная практика (ἐποπτική) и подлинная наука, уже неопровержимая доводами разума. В этом состоит гносис, единственное знание мудрости, неотделимое от праведного действия» (*Строматы* 2.47.4). Дальше в этой же книге, кстати, встречается курьезное свидетельство Климента об Эсхиле, который, якобы в порыве поэтического энтузиазма, произнес со сцены то, что открывается лишь посвященным в мистерии и был оправдан Ареопагом лишь потому, что сам не был посвященным (*Строматы* 2.60.2–3). В другом месте Климент вновь сравнивает гносис с эпоптейей, изучение природы называя «малыми мистериями» (*Строматы* 4.3.1, ср. также 5.70.7–71.1),² отмечая, что мистерии

идеи в богатой греко-римской религиозной культуре и адаптирует их для своих нужд, нередко изменяя до неузнаваемости. Действуя в схожем культурно-историческом контексте, создатели культов Изиды, Великой Матери, Митры, Яхве или Христа конкурировали между собой, но в то же время и заимствовали друг у друга основные идеи, наиболее важной из которых в начале эры стала идея личного спасения. Отправившись и опасное морское путешествие из коринфского порта в Азию (*Деяния апостолов* 18.18), Павел обрил себе голову не потому, что так делали сторонники культа покровительницы мореходов Изиды, храм которой, согласно Апулею (*Метаморфозы* 10.35) и современным археологическим данным, стоял в Кенхреях. Или же, все же, он поступил так потому, что «дал обет» богине и последовал принятому в то время обычаю? Правильного ответа на это вопрос нет потому, что он поставлен неверно. Если считать, что «основной» культ был донором, а зависимый от него – лишь пассивно принимающей стороной, то эта схема работает, но проблема в том, что до III в. н. э. в греко-римском мире не было «основного» культа, ни с политической, ни с демографической точек зрения. Изначально занимая ассиметричную позицию, тем самым принимая на себя роль апологета, исследователь рискует в ходе полемики упустить все преимущества, которые может предоставить сравнительно-исторический подход. В результате мы, возможно, никогда не получим ответа на вопросы, вроде того, зачем апостол брил голову, однако непредвзятый взгляд на вещи, незамутненный имперской идеологией, позволит рассмотреть проблему более комплексно и с учетом многих факторов, чему способствуют, к слову сказать, такие великолепные постоянно дополняемые собрания надписей, археологических свидетельств и нарративных источников о греко-римских культах, как (если речь зашла об Изиде) собрание *RICIS*, подготовленное Л. Брико.

² Этапы философского совершенствования сравниваются, как уже отмечалось, со степенями посвящения в платонической литературе, например, в «Учебнике платоновской философии» Алкиноя (*Дидакалик* 182). Идея восходит к Платону (*Горгий*

совершаются ночью для достижения большей сосредоточенности благодаря отрешенности души от тела (4.140.2). Ну и самое главное – Христос сравнивается им с иерофантом, «собственноручно посвятившим нас в мистерии» (4.162.3). С иерофантом еще более эксплицитно Спаситель отождествляется также в *Протретики* (12.120.1–2), а в пятой книге *Стромат* (5.57.2), цитируя псевдэпиграфическое пифагорейское письмо Лисия Гиппарху, в котором обсуждается вопрос о недопустимости открывать тайное знание профанам, оригинальные «мистерии Элевсина» Климент заменяет на «мистерии Логоса».³

В целом, мистериальная терминология используется раннехристианскими авторами в контексте формирующейся в то время «негативной» теологии (см. *Строматы* 5.87.1–2). Если «позитивная» теология описывает божество в превосходных выражениях, то «негативная» стремится от именованного перейти к чистому созерцанию. Действительно, если божество превосходит все в этом мире и за его пределами, то любое словесное описание его не ухватывают смысл подлинной реальности, а значит, парадоксальным образом, любые низменные названия и чувственные эпитеты ничем не лучше возвышенных имен. Бессмысленны и те, и другие, а значит должны быть оставлены. По этой причине христианский гносис Климента и Оригена как знание Бога (не просто знание *о Боге*) не может опираться на образы реальности. Подобно испорченным фруктам на дне ручья, пишет Климент, такие знания кажутся подлинными только до тех пор, пока они не извлечены наружу и не освещены светом истины. Только тогда становится ясно, что это всего лишь безжизненные подобию. Но как человеку вырваться из власти этих обманчивых образов? Климент говорит, что эта техника была уже давно разработана «основателями мистерий и древними философами». Таинственный ритуал, тусклое освещение, скрадывающее четкие очертания, и символический язык, характерные для мистерий, производили определенный психологический эффект на их участников и способствовали тому, что они «отвлекались» от реальности. Таинства мистерий развивали воображение участников, помогали увидеть вещи в «необычном свете», отличном от привычного и повседневного. Мистериальная лексика подобного рода наиболее хорошо известна благодаря трактатам Дионисийского корпуса,

497с) и используется Филоном Александрийским. См. Lilla 1971, 148–149, 190; Marsh 1936; Graf 1974, 76 п. 61.

³ Письмо известно также из Ямвлиха (*О пифагорейском образе жизни* 75). Полный текст: Thesleff 1965, 11–14; подробное исследование: Burkert 1961, 17–28; специально в связи с Климентом: Tardieu 1974.

еще в античности снабженных пространными комментариями. Их неизвестных автор говорит, например, что *неподобные* слепки или подобиа (ἀνομοίων ἀναπλάσεων, ἀνόμοιος ὁμοιότης, *О небесной иерархии* 141а, 144а, ср. 136с, 137d, 140с–d; *О божественных именах* 644b, 732b–d; *Письма VII* 1077с, и др.) даже более подходят для теологии, поскольку они показывают то, чем Бог *не является* (*О небесной иерархии* 140d). Положительные характеристики притягивают душу к материальному и скорее фиксируют на нем, нежели освобождают от него, поэтому лучше обратиться к непонятному, пугающему или даже уродливому для того, чтобы избежать этой пагубной фиксации. Неподобные подобиа по этой причине являются *анагогическими*, поскольку они *возводят* от безобразного к прекрасному (*О небесной иерархии* 137а, 145b).

Но кроме подлинного христианского гносиса перед глазами христианских писателей был и гносис, в их глазах, «неподлинный», представители которого не просто явно увлекались мистериальной терминологией, но и что-то о ней знали. Не случайно ведь пересказанное Ипполитом учение «наассенов» оказалось для нас одним из важнейших источников по истории элевсинского культа.

2

С учетом новых археологических находок подобным сообщениям в настоящее время принято доверять, что, разумеется, не исключает возможных искажений, так что, в целом, гностики перестали выглядеть уникальным явлением на фоне многочисленных сравнительно короткоживущих мистериальных культов, возникших в позднеантичный период. К примеру, имеются эпиграфические данные о неких мистериях в Сардах (Herrmann 1996), а в эолийских Кимах была обнаружена надпись, датируемая I–II вв. н. э., в которой определялся порядок постройки здания, предназначенного для проведения мистерий в честь иначе неизвестного божества по имени Мандрос, причем, участникам мистерий было обещано процветание, их личное и их потомков, а противников ожидало «все этому противоположное» (Engelmann 1976, 86 no. 37). В Кремне в Писидии обнаружена надпись, прославляющая некоего, возможно, наследственного жреца Артемиды Эфесской, предок которого учредил в городе мистерии в честь Артемиды (Horsley 1992). Лукиан посвящает специальный рассказ похождениям лжепророка Александра из Абонотиха, а Климент Александрийский рассказывает о некоем Епифане, сыне Карпократа, которого в Самах в Кефалее почитали как бога, соорудив для него жертвенник, священную рощу и мусей. Культ носил явно мистериальный характер, так как жители Кефалеи собирались здесь в

новолуние с ритуальными целями (*Строматы* 3.5.1–3). Можно предположить, что Климент сохранил свидетельства о местном развитии культа Гарпократа (чьим прообразом был Гор). Этому эллинистическому божеству действительно поклонялись в Кефалее, так что идея о «Елифане» – «воплотившемся божестве» – вполне могла прийти в голову сторонникам секты карпократиан.

Или, возьмем, например, такое примечательное сообщение неоплатоника Дамаския (*Философская история*, фр. 142В Athanassiadi):

«Асклепий из Берита, по его словам, является богом не греческим и не египетским, но местным, финикийским. У Садика были сыновья, которых идентифицируют с диоскурами и кабирами. А восьмым сыном был Эшмун, которого отождествляют с Асклепием. Будучи очень красивым юношей, прекрасным на вид, он приглянулся, как рассказывается в истории, финикийской богине Астроное, матери богов. Охотясь, как обычно, в этих лесистых ущельях, он увидел богиню, которая охотилась за ним самим. Преследование продолжалось и когда богиня уже почти схватила его, он, сделавшись совершенно безумным, самостоятельно отрубил себе топором детородный орган. Вне себя от горя, богиня призвала Пеана⁴ и, возродив юношу своим теплым животворящим дыханием, превратила в божество, финикийцами называемое Эшмун, то есть “тепло жизни”. Правда, другие истолковывает имя Эшмун как число восемь, так как он был восьмым сыном Садика».⁵

Аналогичное сообщение сохранил Филон Библский (*Финикийская история* 38). По сообщению историка сыновьями Садика были Эшмун и кабирь, культ которых процветал на островах Самофракия и Лемнос. Причем известно, что эти морские божества нередко отождествлялись с Диоскурами. Источники Филона и Дамаския нам не известны. Не исключено, что последний зависит от Филона, но мог также и ориентироваться на местную устную традицию, ведь, в конечном итоге, Дамаский пишет путевые записки, рассказывая о своем путешествии с Исидором из Александрии в Афины. В любом случае данные выглядят достоверными, так как археологические и эпиграфические

⁴ С древнейших времен Пеан был божеством, ответственным за исцеления (см. Гомер, *Илиада* 5.899, *Одиссея* 4.219 и др.). В классический период это в основном эпитет Аполлона или Асклепия. Подробнее см. Афонасин, Афонасина 2017, 137–138, 152–153 и предисловие.

⁵ Очевидно, указание на астрономический символизм «восьмой» сферы, расположенной выше «седьмой» планетарной сферы, достаточно популярный в поздней античности. Ср., например, герметический трактат «Беседа о восьмом и девятом» (NHC [=Наг Хаммади кодекс] VI 6).

находки свидетельствуют о том, что этот древний финикийский культ действительно был адаптирован греками и римлянами. В Сидоне сохранились руины святилища Эшмуна, которое было возведено еще в VI в. до н. э. и использовалось вплоть до римского периода подобно Асклепионам, как это показывают раскопки 1963–1978 гг., в ходе которых в храме и его окрестностях были обнаружены различные votivные предметы. Более того, в одной надписи II в. до н. э. из Сардинии Эшмун в самом деле отождествляется с Асклепием (KAI 66), на римской монете III в. н. э. он изображен между двумя змеями, а на римской пластинке из Сидона – в компании Гигеи (Athanassiadi 1999, 315 n. 376).

Характерным для философа образом народная история истолковывается Дамаскием в платоническом ключе, так что финикийское божество Эшмун не только идентифицируется с беритским Асклепием (что уже могло быть сделано участниками культа), но и помещается, на основе неясных этимологических и генеалогических аналогий, на Восьмую сферу, то есть над Седьмой сферой, где обитают планетарные боги (см. примечание к цитате).

Миф о Кибеле и Аттисе в позднеантичной литературе прочно вошел в круг историй об умирающем и воскресающем божестве, символизирующем природные циклы. Так, в *Сатурналиях* (1.21) Макробий сначала в качестве солярного божества выводит Геракла, затем пишет об Адонисе, который то возвращается к радующейся богине Венере (в верхнюю полусферу Земли), то спускается к скорбящей богине Прозерпине (в нижнюю полусферу), а затем (7–10) переходит к Кибеле и Аттису, символизирующих, соответственно, Землю и Солнце. Когда Солнце-Аттис спускается в преисподнюю, наступает всеобщая скорбь, когда же он возвращается «в восьмой день до апрельских календ», вся природа славит его воскресение.

Миф о Великой Матери, согласно Марину (*Жизнь Прокла* 32–33), Прокл комментировал философским образом и написал об этом специальную книгу, к сожалению, до нас не дошедшую. Упоминаемый незадолго до этого Марином лидийский бог из Адротты, также идентифицировался не только с Махаоном и Подалирием, но и с Диоскурами. Ясно, что перед нами еще один пример интерпретации Асклепия как изначально природной «умирающей и воскресающей» силы, вознесенной затем на высший, должно быть, солярный, уровень, что, кстати говоря, находит соответствие в гимне Прокла Гелиосу (15–27), где солярное божество сначала объявляется высшим звеном в цепи, являющей Феба (Аполлона), в чьем блеске рождается Пеан, наполняющий здоровьем весь мир, а затем отождествляется с «отцом Диониса» (то есть Зевсом), Аттисом и Адонисом.

Павсаний (*Описание Эллады* 7.23.7–8) приводит мнение одного финикийца, который полагал, что Асклепий – это сын Аполлона и у него не было смертной матери: «Асклепий – это воздух, поэтому он столь необходим для поддержания здоровья как в людях, так и во всех животных, тогда как Аполлон – это Солнце, и его вполне основательно можно считать отцом Асклепия, так как именно оно своим согласованным движением обеспечивает смену времен года и придает здоровье воздуху». Примечательно, что совершенно аналогичную роль Макробий отводит Аттису: «Мать богов [Кибела]... едет на львах, животных, мощных своим напором и пылом, каковая природа свойственна небу, чьим охватом удерживается воздух, который несет землю. Солнце же в облике Аттиса украшает свирель и посох. Свирель показывает упорядочивание переменчивого дуновения, потому что ветры, в которых нет никакого постоянства, берут надлежащую природу от Солнца, а посох подтверждает власть Солнца, которое всем управляет...» (*Сатурналии* 1.21.8–9, пер. В. Звиревича). Ср. далее (22.4), где со ссылкой на это место Макробий аналогично интерпретирует свирель и посох Пана – бога, фигурирующего, как мы помним, вместе с Матерью богов у Марина.

Как показывают многочисленные источники, образ Великой Матери, известный еще из *Гомеровского гимна*⁶ и как в Афинах, так и в Риме принятый на государственном уровне,⁷ в то же самое время претерпел существенную трансформацию и лег в основу того, что авторы, как древние, так и современные, считают формой мистериального культа.⁸ Как в Афинах, так и в Риме оргии в честь восточной богини, в которые приезжие жрецы (галлы) пытались вовлечь женщин, были враждебно восприняты мужчинами.⁹ Представ-

⁶ Мать всех бессмертных богов и смертных людей восславь мне,

Дочь великого Зевса, о звонкоголосая Муза!

Любы ей звуки трещоток и бубнов и флейт переливы,

Огненнооких рыканье львов, завывания волчьи,

Звонкие горы и лесом заросшие логи глухие (пер. В. В. Вересаева).

⁷ В последнем случае даже ставший частью имперской идеологии. Подробнее см. Vermaseren 1977, 32–36 (Греция), 38–70 (Италия), Roller 1999, 143 sq.

⁸ См, например, соответствующий раздел в собрании Scarpi 2002.

⁹ Согласно Суде (s.v. *μητραγούρτης*), который, вероятно, основывается на имп. Юлиане (*Речи* 5, 159a), убийство жреца Кибелы в Афинах привело к эпидемии, которую удалось укротить лишь построив Булетерий на Агоре, поместив в нем захоронение жреца и статую богини. Это здание затем стало называться Метроон и служило в качестве городского архива. Именно в нем, как известно, жил в своем пифосе киник Диоген. В Риме, по сообщению Тита Ливия (*История* 25.1.6 сл.), этот восточный

ляется, что даже в своей «фригийской» версии культ Горной Матери и Аттиса¹⁰ изначально не включал в себя тех эсхатологических и сотериологических элементов, которые были характерны для элевсинского культа: происхождение Аттиса из плода миндального (или гранатового) дерева, которое выросло из отсеченного детородного члена гермафродита Агдистис, и его смерть под сосной, также в результате оскопления (равно как и последующая смерть его невесты – вновь в результате членовредительства), может истолковываться как символическое указание на то, что всякая растительная жизнь поддерживается за счет смерти божества (эту идею мы встречаем и в митраизме). Однако характерно, что Аттис не воскресает, как Дионис, и не возвращается из преисподней с приходом весны, как Персефона, хотя и не умирает совсем, продолжая вести существование подобно вечнозеленому дереву (Sfameni Gasparro 1997, 124–125; Alvar et al. 2019).

В поисках сотериологической составляющей мистерий в честь Великой Матери исследователи обращаются к довольно варварской процедуре тавроболия, однако, во-первых, этот тип жертвоприношения засвидетельствован в других культах и, в целом, лишь в римский период, и, во-вторых, ритуал

культ, в котором также в основном участвовали женщины, сначала был официально запрещен сенатом, но в скором времени официально перенесен из главного центра поклонения Кибеле в Пессинунте. Можно вспомнить также и скифского царя Анахарсиса, который на родине был убит за попытку учредить культ Великой богини, с которым он познакомился в Кизике (Геродот, *История* 4.76–78). Все эти истории довольно поздние и подозрительно напоминают о смерти и последующем обожествлении Аттиса. Подробнее см. Lancellotti 2002, 67–73, 75–78, особ. 71.

¹⁰ Овидий, *Fasti* 4.223–224, Павсаний, 7.17.10–12, Арнобий, 5.5–7. Так называемая «лидийская версия» имеет существенные отличия от «фригийской». Ее представляют Павсаний (там же), но также Диоскорид (*Палатинская антология* 220), Катулл (песнь 63), Лукиан (*О сирийской богине* 15), Сервий (Комментарий к *Энеиде* Вергилия, 9.115), Фирмик Матерн (*Матесис*, 3.1), см. также Геродот (*История*, 1.6–13, 34, о лидийском царском имени Атис). Кроме того, есть еще так называемая «евгемерическая» версия, излагаемая Диодором Сицилийским (3.58–59). Великую Мать все народы почитали с глубокой древности, и кастрированные жрецы были еще в Шумере и служили, разумеется, Великой богине, однако культ Аттиса в греко-римском мире засвидетельствован не ранее IV в. до н. э., что порождает две основных гипотезы о его происхождении. Либо Аттис изначально был фригийским божеством, либо так называли лидийских царей, или жрецов Великой богини в одной из ее многочисленных ипостасей (прежде всего, в фригийском Пессинунте), лишь в эллинистический период обожествленных. Подробнее см. соответствующий раздел Scarpi 2002, а также аналитическое изложение мифов Lancellotti 2002, 1–9.

«действителен» лишь в течение двадцати лет и нуждается в последующем повторении, связывается с личным здоровьем (*pro salute*) и здоровьем императора, и лишь в одной надписи *tauroboliatus* заявляет, что он *in aeternum renatus*, но в этом случае исследователи не склонны связывать это вечное перерождение с какой-либо теологической доктриной (Sfameni Gasparro 1997, 11–113; Alvar 2008, 275). Можно, однако, предположить, что тавроболий, который включал в себя и кастрацию приносимого в жертву быка, воспринимался участниками ритуала как заместительная жертва, выражающая для посвящающегося в «мистерии Аттиса» мистическую связь с Великой богиней (Lancellotti 2002, 15).

В результате, единственным эксплицитным свидетельством о сотериологической природе культа Кибелы остается сообщение неоплатоника Дамаския, который в своей «Философской истории» в дополнение к вышеприведенному месту пишет также, что ему как-то приснился сон в котором он «будучи в Иераполе... будто бы стал Аттисом и по велению Матери богов отмечал праздник, называемый Гиларии, знаменующие наше избавление от смерти» (фр. 87А Athanassiadi). Праздник *Hilaria* в ходе мартовского чествования Аттиса и Великой богини отмечался в Риме сразу после *Dies Sanguinis*, дня смерти Аттиса, когда галлы в состоянии священного безумия кастрировали себя, и символизировал их переход из этого мира в иной, вместе с Аттисом, который лишь там сподобился любви Кибелы. Пещера с ядовитыми газами (*barathron*) в фригийском Иераполе была хорошо известна в античности и называлась *Plutonium* (Страбон, *География* 13.4.14, Плиний, *Естественная история* 2.208, Дион Кассий 58.27.3 и др.). В нее могли, говорит Дамаский, спускаться «лишь посвященные», то есть, собственно, галлы, тем самым подтверждая свою роль в качестве посредников между этим миром и тем. Примечательно, что делали они это «в состоянии исступления», правда, *pace* Lancellotti (2002, 158), сам Дамаский в пещеру не спускался, упоминая лишь о некоем иначе неизвестном философе Доросе, которому якобы это удалось. Кроме того, о пещере ему рассказал Асклепидот, у которого они с Исидором гостили в Афродисии. Именно он поведал им, что в молодости благодаря своим естественнонаучным познаниям, сумел изготовить что-то вроде противогаса и, совершив спуск в пещеру, вернуться из нее живым. Однако и Асклепидот отмечал, что дошел лишь до сужения в расщелину и дальше, в отличие от пребывающих в исступлении катабатом, продвинуться не решился. Метафорически, это сообщение Дамаския, возможно, все же относилось к его учителю Исидору, которого он считал человеком, достигшим почти недоступного для людей совершенства (так называемого «иератического» или «теургического» уровня), что в некотором роде также делает его

посредником между богами и людьми. Именно в этом видят смысл Гиларий Салюстий (*О богах и мире* 4) и имп. Юлиан (Речь V): по их представлению они символизируют восхождение чистой души в «занебесную» область.

Оргии в честь Матери богов, учрежденные, по слову Павсания (7.17.9), самим Аттисом, даже если для участия в них не требовалось столько формальностей, как, например, в случае с элевсинскими мистериями, позволяли их участницам испытать сильные чувства и ощутить определенную близость к божеству, что, конечно же, может быть квалифицировано как мистерия. Примерно то же можно утверждать еще об одном позднем мистериальном культе, связанным с древним иранским божеством Митрой,¹¹ образ которого в Риме был полностью переосмыслен. Как и муже-женский Агдистис чудесным образом рожденные из скалы (Юстин, *Диалог с Трифоном* 70.1, Иоанн Лид, *О месяцах* 3.26 и др.), Митра (Mithra, Μίθρας или Μίθρης) появился на свет в высокой фригийской шапочке, с факелом в одной руке, и мечом в другом. Камень символизирует космос, а весь сюжет интерпретируется как указание на солярную природу Митры – словно солнце он восходит каждое утро над горами (Clauss 2000, 65–66). Предполагается также, что изображения Сатурна (Кроноса) на некоторых митраистских рельефах означают уход старого века и возникновение нового мирового порядка, установленного Митрой, когда «вечное время» сменяется также вечной, но периодической сменой дня и

¹¹ Впервые, вместе с Варуной, Митра упоминается в клинописной табличке, содержащей договор между царем хеттов Суппилуиума (ок. 1380–1350 гг. до н.э.) и правителем Митанни (no. 16 V[ermaseren], Thieme 1960, Gonda 1972). Это иранское божество (Mithra в текстах Авесты) отвечало за порядок, как сакральный, так и мирской. В его ведении были жертвоприношения, договоры, как публичные, так и частные, но в то же время оно предвещало восход солнечного божества, символизируя свет и огонь, предшествующий рассвету, а также дождь, который, как следствие, был причиной произрастания плодов. После падения Персидской державы культ сохранился в эллинистических государствах на территории современной Турции и Армении. Имеются данные, в том числе и греческие (Страбон, 15.3.13), что к I в. до н. э. в Парфии и Бактрии Митра был идентифицирован с солярным божеством. Подробнее: Clauss 2000, 5–6; в целом о зороастрийском контексте: Воусе 1996. Исследователи не усматривают почти никакой связи между этой древней религией и римским митраизмом, допуская, что культ, в Риме и провинциях появившийся не ранее I в. н.э., имеет анатолийское происхождение, так как именно там поклонение этому древнему божеству пережило падение Персидской державы (Clauss 2000, 7, Bremmer 2014, 129).

ночи, символизируемых солнцем и луной.¹² Римская надпись III в. отождествляет Митру с Зевсом, Гелиосом и орфическим Фанесом (Claus 2000, 70), что вкуче с изображением рождения Митры из мирового яйца на стене Адриана, предполагает орфическое влияние на позднеантичный образ Митры. Творцом и отцом всего сущего «божественного похитителя быка» (βοῦκλόπος θεός) называет Порфирий (*О пещере нимф* 6 и 18). Несколько ниже (16) неоплатоник отмечает, что обладатель шестой степени посвящения в мистерии Митры «Перс» получает мед и отвечает за «сохранение плодов», что указывает на животворящую функцию божества. Митра, убивающий быка (ταυροκτόνος), выступает в роли творца всего сущего (24). При этом бык, которого он похищает у солнца, очевидно, лунной природы (Claus 2000, 82–84). На рельефах из митреумов (в основном, из региона Рейна и Дуная) Митра изображается в качестве добытчика вод из скалы, что также отражает его животворящую функцию (Claus 2000, 71 sq.). Именно так это и понимает Порфирий (со ссылкой на неопифагорейцев Нумения и Крония): в кратере из гомеровской «пещеры нимф» (*Одиссея* 13.102–111) вода смешивается с кровью, создавая среду для нисхождения душ в этот мир, тогда как мед, символ нерушимости, очищает их и символизирует их последующее восхождение. Митре же, по его словам, принадлежит место вблизи равноденствия, поэтому он «носит меч Овна, зодиакального знака Ареса, и едет на быке Афродиты» и «будучи демиургом, является владыкой становления». Выполнив свою задачу на земле, Митра устраивает совместный пир с Солнцем и удаляется вместе с ним на солнечной колеснице. Изображения из митреумов, как и описанная Порфирием позиция Нумения, показывают, что астрологический символизм доминировал в культе Митры, более того, не исключено, что митреумы сами представлялись участникам мистерий подобными небесному своду (*О пещере нимф* 6). Философ II в. Кельс также полагал, что души, согласно митраистам, восходят через семь планетарных орбит к сфере неподвижных звезд (Ориген, *Против Кельса* 6.22), тогда как имп. Юлиан (*Пир Цезарей* 33бс) напрямую отводит Митре роль проводника душ, психопомпа. Семь степеней посвящения в митреумах Фелициссима (Felicissimus) в Остии и Санта Приска (Santa Prisca) в Риме соответствуют семи планетам (Claus 2000, 85–90, подробнее о степенях посвящения: 131–138; также: Alvar 2008, 364

¹² Кроме того, в митреумах были статуи и рельефы крылатого Бога Времени (Эона и/или Сатурна) в виде мужчины с львиной головой; нередко его обвиняла змея, а гениталии были открыты (по. 78, 383, 545, 776, 777 и др. Vermaseren; Claus 2000, 162–166; Jackson 1985).

sq.).¹³ Астрономическую интерпретацию митраизма подробно развивает Роджер Бэк (Beck 2006), однако она не приводит к однозначным результатам. Все соглашаются, что созвездие Тельца – это бык, однако не ясно, где располагается сам Митра – идентичен ли он с охотником Орионом, колесницей Ауригой или же Персеем, ясно лишь, что его рождение приходится на осеннее равноденствие, а освобождение сил природы на весеннее (Alvar 2008, 97–100).¹⁴ Точно так же остается открытым вопрос, соответствует ли неоплатоническая интерпретация митраизма, в особенности рассуждения о небесном путешествии души, тому, как их учение понимали сами посвященные. Некоторые авторы (Beck 2006, Turcan 2000) считают их философской неопифагорейской интерпретацией, другие, признавая философскую и позднюю природу этого толкования, считают, что оно напрашивается само собой и не может быть отделено от актуальной религиозной практики (Alvar 2008, 125–130). С одной стороны, естественно предположить, что все религии Римской империи с I по IV вв. так или иначе не были чужды идеям личной эсхатологии, однако, с другой стороны, как и в случае с культом Великой Матери, основные наши свидетельства либо представляют собой пифагорейские интерпретации, либо, сводятся к отдельным неясным указаниям, вроде граффити из Санта Приска в Риме, где посвящение в мистерии Митры, подобно христианскому крещению, названо вторым рождением, причем указывается точная дата этого «рождения», как по гражданскому календарю, так и астрологическая (no. 498 Vermaseren). Посвятительные надписи были настолько стандартизированы, что обычно сокращались до VSLM [v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)] и сами по себе означали лишь, что это добровольное подношение представляет собой благодарность Митре за предоставленные блага, такие как возвращение из военного похода или получение новой должности. Причем сам бог как правило, назывался *Deus Sol Invictus Mithras* (сокращение: DSIM), но

¹³ На рельефе из митреума в Остербуркене изображен пир двенадцати олимпийских богов, а на рельефе из митреума в Аквинкуме (Aquincum, Pannonia Inferior) пирующими представлены планетарные боги (Osterburken, no. 1292 Vermaseren; Claus 2000, 160).

¹⁴ В то же время исследователи отмечают, что митреумы больше похожи на индуистские храмы, которые также представляют собою миниатюрные модели космоса, организованные в соответствии со священной диаграммой (yantra), нежели греческие и римские храмы (Dowden 2000, 128; Alvar 2008, 350). Важно также, что, в отличие от обычных храмов, митреумы представляют собой закрытые помещения, пещеры, в которые допускаются только посвященные, напоминая тем самым скорее телестерионы.

иногда также *omnipotens, insuperabilis, adiutor, conservator, fautor imperii, dominus* и даже *κοσμοκράτωρ* (no. 333, 376, 717, 741 Vermaseren; Clauss 2000, 142–144). Новым рождением, по-видимому, считалась и митраистская трапеза, особенно красочно, к примеру, изображенная на довольно позднем балканском рельефе, причем, некоторые члены собрания, очевидно, пировали в масках (Conjic, no. 1896 Vermaseren; Clauss 2000, 104–109, fig. 68–69). Колосья пшеницы, растущие из хвоста приносимого в жертву быка, и виноградные побеги из нанесенной ему раны встречаются на рельефах и символизируют основную пищу древнего мира, хлеб и вино (Rückingen и Nida, no. 1137 и 1528 Vermaseren; Clauss 2002, fig. 71–72). Стол на изображениях покрывает шкура быка, при этом, как показывают многочисленные исследования, кости, обнаруживаемые в митреумах, в основном принадлежали мелким домашним животным и птице (Alvar 2008, 331 n. 385). Эти трапезы дали повод христианам обвинять приверженцев Митры в заимствовании таинства евхаристии, что, разумеется, неверно, так как Митра не умирает и не воскресает, и пища, принимаемая на совместных трапезах в подземных митреумах, символизирует жизненную силу, а также, возможно, духовную пищу, необходимую душе для восхождения, вслед за Митрой, к неугасимому свету.

Другой интересный пример позднеантичного культа – мистерии Изида. Основные источники о нем литературные и, как читатель догадывается, в нем очень мало египетских и довольно много орфических и платонических элементов,¹⁵ и вряд ли это лишь потому, что наш основной информант Апулей был платоником. Прежде всего, кто такая Изида? Согласно молитве Луция, она – великое женское божество, эквивалентное Деметре, Персефоне, Афродите, Гере, Гекате и даже Афине, которое «египтяне почитают как должно, в качестве царственной Изиды» (Апулей, *Метаморфозы* 11.5). Подобное отождествление всех женских божеств, конечно же, восходит к орфическим гимнам, однако во времена Апулея стало характерной чертой философской стико-платонической теологии. Итак, Изида – это лунное божество, великий женский космический принцип, дополняющий солнечный мужской принцип – Озириса, в «мистерии» которого не без причины Луций посвящается впоследствии в Риме (*Метаморфозы* 11.27–30). Следует отметить, что Озирис в глазах греков и римлян скорее идентифицировался с умирающим и возрождающимся богом Дионисом (Плутарх, *Об Изиде и Озирисе* 364а, 356b–e),

¹⁵ Хотя первые, безусловно, присутствуют, что подробно показывает Дж. Гриффитс в своем детальном комментарии к одиннадцатой книге *Метаморфоз* (Griffiths 1975).

причем эта идея восходит еще к Геродоту (*История* 2.171), который египетское празднование в честь Озириса сравнивает с греческими «мистериями» (скорее вакхическими, нежели элевсинскими) и, характерным образом, Изиду в их связи не упоминает. Очевидный вывод из этого важного и раннего свидетельства двоякий: оно, с одной стороны, подтверждает, что «орфический» Дионис играл определенную роль в вакхических празднествах еще во времена Геродота, в то же время, с другой стороны, показывая, что «мистерии» Изиды следует считать более поздним, эллинистическим или римским явлением. На это последнее обстоятельство также указывают поддающиеся датировки античные ареталогии и надписи.¹⁶

Процессия в честь Изиды Пелагии¹⁷ и культ в ее храме описывается Апулеем красочно, но, как давно замечено, довольно обобщенно. Египетские черты, такие как льняные белые одеяния жрецов, процессия флейтистов в честь Сераписа, корова, символизирующая богиню Хатхор, Германубис с кадудеем, корабль Изиды, украшенный иероглифами, папирусные свитки и др., упоминаются, однако в целом перед нами описание пестрого карнавала, обычного явления для жителей средиземноморья. Не зря ведь Апулей подчеркивает, что в процессии принимали участие все без исключения жители, независимо от их религиозных предпочтений. Дж. Гриффитс полагает, что место выбрано не случайно и Апулей лично участвовал в подобной процессии в Кенхрее, где, как показали раскопки 1960-х гг., был храм Изиды (Griffiths 1975, 15–20).

Теперь само посвящение. Примечательно, что оно описывается как единичное событие. Превратившись обратно в человека Луций, согласно данному обету, посвящает себя богине, проходит различные предварительные

¹⁶ Ареталогия из Ким, датируемая I–II в. н.э. (RICIS 302/0204), а также ареталогия на папирусе, датируемая II в. н.э. (POxy. 11.130.10–11), упоминает о мистериях Изиды, тогда как более ранняя ареталогия из Маронеи (ок. 100 до н.э., RICIS 114/0202) всего лишь связывает Изиду с Деметрой, Триптолемом и элевсинскими таинствами. Надписи, свидетельствующие о распространении культа Изиды в Риме, Бриндизи, Фессалониках, Кенхреях (RICIS *102/0201), что интересно, так как именно там Изиду встретил Луций (*Метаморфозы* 10.35), а также в Анатолии, например, в Прусе, и на Самосе, – все римского периода (Bremmer 2014, 112–114).

¹⁷ Праздник *πλοιαφέσια*, *Isidis Navigium*, обычно отмечаемый в начале новой навигации, 5 марта, имеет египетские корни и засвидетельствован еще в Текстах Пирамид. Отмечу, что еще один важный праздник, связанный с Изидой, отмечался 6 дней, с конца октября до 3 ноября. На этот раз он был посвящен поиску и нахождению ею Озириса, что не могло не напоминать осенние празднества в Элевсине. Подробнее см. Witt 1971, 165–184, Griffiths 1975, 31–47, Bricault 2019.

стадии, такие как очищения, воздержание от мясной пищи и секса, собирает сам и с помощью друзей нужную, очевидно, немаленькую сумму и наконец, по указанию самой богини, начинает, под руководством жреца по имени Митра,¹⁸ десятидневную подготовку непосредственно к посвящению. Примечательно, что целью этого процесса несколько раз называется «наслаждение» (11.15) или «блаженство» (11.16), что не может не напомнить историю о том, как Психея, то есть душа, вознесшись на небеса, разрешилась сыном по имени Наслаждение (*Метаморфозы* 6.25). Принять посвящение богиня приглашает Луция во сне, что, похоже, было характерным элементом ее культа, так как, согласно Павсанию (10.32.9), храм богини в Фокиде посещали также лишь после вещего сновидения (подробнее см. Alvar 2008, 332 sq.) Посвящение предсказуемым образом описывается как новое духовное рождение (11.24), которое предваряется небесным путешествием души вплоть до «рубежей смерти», «порога Прозерпины (Персефоны)» и затем возвращением «через все стихии» к небесным богам, в ходе которого открывается «полночное сияние солнца» (23). Характерно, что луна более в описании не упоминается, хотя неоднократно повторяется, что Изида имеет власть над стихиями, планетарными божествами и судьбой (11.24). Впрочем, в надписи с эгейского острова Тенедос культ Изиды приобретает и солярные черты (SEG 8.548.20, Witt 1971, 160).

3

Итак, мистериальные культы носят, с некоторыми оговорками, выраженный сотериологический характер. Наиболее характерно – орфика, однако более традиционные мистерии, такие как элевсинские, по крайней мере обещают человеку избавление от жизненных напастей, в особенности, как в случае с самофракийскими или Изиды, во время опасного морского путешествия. Что придает человеку такую уверенность? Как часто оказывается, убежденность в собственной богоизбранности: «Я сын Земли и звездного Неба», – говорит

¹⁸ Апулей сам пишет, что «нечего опасаться многочисленных посвящений» и новое посвящение вовсе не означает, что в предыдущем было что-то упущено (*Метаморфозы* 11.29). Мы знаем, что многие греки и римляне участвовали в различных мистериях и некоторые из них занимали разные посты, связанные с религиозным служением (что в конечном итоге и случилось с Луцием, который стал членом коллегии пастофоров). Так что не исключено, что в имени жреца содержится намек на то, что он имел какое-то отношение к митраизму.

посвященная в мистерии,¹⁹ идентифицируя себя в качестве души, принадлежащей бессмертному роду, заслуживающему лучшей доли, нежели обычные люди. Но ведь почти то же самое предписано посвященному в коптском гностическом *Первом апокалипсисе Иакова* (ННС V 3, 33.10–25; Cod. Tchacos, p. 20). Здесь также говорится, что когда Иаков предстанет перед стражами, и они спросят его, кто он и откуда пришел, то он должен ответить: «Я сын и я от Отца», тем самым подтвердив свое небесное происхождение. Из *Второго апокалипсиса Иакова* (ННС V 4, 49.2–16) становится ясно, что эта фраза является, как и в случае с золотой табличкой, частью некоего заклинания, где «сын Отца» называется «праведным» и «любимым», что безусловно указывает на ожидание его спасения после разрушения мира, о чем подробнее и сообщается в пространном гимне, завершающем апокалипсис, причем откровенное знание эксплицитно называется мистерией (62.15–63.30). Иринея (*Против ересей* 1.21.5) приводит гораздо более детальную «формулу», однако скорее всего это его собственный пересказ. Источник почти наверняка тот же, так как далее, как и в коптском апокалипсисе, говорится, что душа посвященного принадлежит гностическому женскому принципу Ахамот, что не может не напомнить об обращении к Персефоне в орфических табличках (например: «Скажи Персефоне, что Вахх лично освободил тебя», D 1–2 (из Пеллины, ок. 275 г. до н. э.), OF 485–486).²⁰ Примечательно также, что этот ритуализированный диалог напоминает то, что мы знаем о валентинианском гностицизме,²¹ тогда как апокалипсис во всех иных отношениях носит сетанский характер. Поэтому у исследователей давно возникло подозрение, что перед нами изолированная вставка в текст коптского трактата, имеющая совершенно иное происхождение.

В целом следует заметить, что хотя гносис в качестве «откровенного знания, открытого посвященным», как его нередко определяют, и напоминает орфическое «откровение», типологически и исторически эти религии очень различны и, вопреки мнению христианских критиков гностицизма, прежде всего Ипполита (*Опровержение всех ересей* 5.20.4; Herrero de Jáuregui 2010,

¹⁹ Одна из древнейших (возможно, V в. до н. э.) «орфическая» золотая табличка из погребения в Гиппонионе (OF 474). Эта формула обращения души к подземным стражам повторяется во многих других табличках.

²⁰ Подробнее см. Thomassen 2010, Herrero de Jáuregui 2010, 104–107, Stroumsa 2012.

²¹ См., например, определение гносиса в «Извлечениях из Теодота» (78.1) Климента Александрийского: «Гносис – знание того, кто мы были, кем мы стали, где были прежде и где находимся сейчас, куда идем, от чего освободились и что есть рождение и возрождение». Исключительно валентинианской считается и фигура Ахамот.

160), который прямо пишет, что гностики будто бы полностью заимствовали свое учение у Мусея, Орфея, Лина и других древних теологов, в аутентичных гностических сочинениях ничто на подобное заимствование не указывает, и приведенная параллель выглядит изолированным явлением.

Примечательно, что древние и новые авторы от Ипполита до Джеймса Фрезера этот крайне редуционистский подход разделяют. В частности, великий историк религии в своей «Золотой ветви» помещает Аттиса, наряду с Адонисом (Таммузом) и Осирисом среди «умирающих и воскресающих» богов, отвечающих за угасание и возрождение растительного мира. Каждому из них соответствует женское божество, Астарта (Иштар), Великая Мать и Изида, соответственно, в каждом случае неизменно воплощающее не только плодovitость, но и гибель и разрушение. Причем, хотя и не настолько прямолинейно, как ранние христиане, гностики и неоплатоники, он полагает, что функционально перед нами одно божество, разными народами и в разное время именуемое по своему. Следующее за Фрезером поколение ученых, прежде всего У. Бьянки (Bianchi 1982), предлагают более развернутую, но все же основанную на базовой гипотезе Фрезера типологию античных культов в исторической перспективе. Древние «культы плодородия» проходят путь от сотериологических по своей природе мистических культов, предполагающих тесный контакт между богом и человеком через очеловечивание божества, его жизнь, смерть или исчезновение, нередко в драматической форме, до орфических, неоплатонических и гностических их истолкований. При этом, они делятся на (1) культы, в которых контакт с божеством носит временный и как правило экстагический характер, такие как мистерии в честь Диониса и Великой матери; (2) культы, отличающиеся эзотерическим посвятельным ритуалом, гарантирующим прошедшим его «спасение» в ином мире (таковы элевсинские мистерии, мистерии Митры, Изиды и Великой богини); и (3) мистические религии, «мистериософию», когда поселившаяся в человеческом теле божественная душа более не нуждается в ритуале и спасения из этого мира достигает исключительно благодаря откровенному знанию, гносису (таковы орфико-пифагорейские учения, герметизм и гностицизм). Боги “in vicenda” («чередующиеся», «участвующие в севообороте») в мифе исчезают, в ритуале же «возвращаются», что оправдывает ежегодное празднование в их честь, включающее переживание потери, сменяющееся радостью обретения и предвкушения повторения этого события в следующем году.

Эта и подобные ей теории, чаще всего оказываются при детальном рассмотрении чрезмерными обобщениями, нередко ошибочными (о чем постоянно предупреждали и предупреждают такие современные историки религий, как Буркерт, Туркан и Бреммер, подчеркивая значимость исторического

контекста, чаще всего опровергающего умозрительные конструкты). В частности, мы видели, что «мистерии» Изиды, равно как митраистские ритуалы и «тавроболий» в честь Великой богини – это эллинистические, если не римские религиозные практики. Праздник Гиларий также, насколько известно, позднеримский. Это по крайней мере показывает необходимость отделять действительно архаические религиозные практики от их позднейшего оформления, нередко идеологически нагруженного. Нет «подлинной» Изиды, Митры или Аттиса. Каждое представление о них от архаики до поздней античности имело смысл в свое время и в своем месте. Но поскольку эта самая идеология поздних культов и есть задача данного исследования, вернемся еще раз к Аттису, конкретно, тем аспектам его культа и их интерпретации, которые позволили в римский период превратить его в мистериальную сотериологическую религию. Удобнее всего их продемонстрировать на уникальном примере. Именно, перед нами два свидетельства, одно принадлежит неизвестному гностическому автору, которого пересказывает и в неизвестной степени исправляет или искажает Ипполит (III в.), другое представляет собой философский комментарий к той же самой идее, центральный для Пятой речи имп. Юлиана (331–363). Причем он может быть дополнен еще рядом мест из неоплатонической литературы. Интересен, разумеется, вопрос о взаимной зависимости гностического документа и рассуждений неоплатоника.

Гимн Аттису, который цитирует Ипполит (*Опровержение всех ересей* 5.9.8), типичным для поздней античности образом,²² отождествляет Аттиса с ассирийским Адонисом, египетским Озирисом, греческим «небесным рогом серповидной луны (Μηῦδος)», а также самофракийским Адамантом (Ἀδάμας), гаймонийским Карибом, фригийским Папасом, «зеленым (незрелым?) колосом пожинаемой пшеницы», «плодоносным» миндальным деревом, «флейтистом», но также «трупом», «богом», «бесплодным» и «пастухом коз». При этом матерью его называется Рея, а отцом Кронос или Зевс, что напоминает орфические гимны. Примечательно, что Аттис не отождествляется с Дионисом, хотя это выглядит очевидным и так поступил, к примеру, Нерон (Дион Кассий, *Римская история* 61.20) и Климент Александрийский (*Протрептик* 19.4). Впрочем, эта ошибка тут же исправляется во втором гимне, также Аттису, «сыну Реи», которого его автор предлагает воспевать «как Пана, Вакха и пастуха белоснежных сверкающих звезд» (5.9.9). Наш источник сообщает

²² Ср. вышеупомянутую речь Изиды в *Метаморфозах* Апулея, в которой богиня отождествляет себя с Матерью богов, Афиной, Афродитой, Артемидой, а также Керой, Герой, Гекатой и др., а также орфические гимны Зевсу, где он идентифицируется со всеми, в том числе и женскими божествами.

также, что миф исполняли «в театре» и сопровождали игрой на лире (5.9.10), не ясно только, в публичном или приватном контексте. Литва полагает, что гимн носит пропагандистский характер, а значит был обращен к широкой публике (Litwa 2023, 72), однако это впечатление довольно субъективно и тот факт, что текст его опубликован, вовсе не означает, что гимн не мог быть частью закрытого для публики посвятельного ритуала. Ипполит, равно как и гностический автор, вовсе не обязаны были хранить молчание и не раскрывать содержания языческих мистерий.

Комментарий к этим гимнам Ипполит помещает ранее в тексте (5.7.10 сл.). Центральной фигурой космической драмы гностики наассены («змеепоклонники») считают андрогина Адаманта, прото-человека, по образу которого созданы первые люди, в том числе Адам (которого он считает халдеем). И вновь, дело представляется таким образом, будто разные народы по-разному именуют одно и то же существо, «первое произведенное Землей». Для беотийцев это Алалкоменей, для критян – божественная раса куретов, для фригийцев – раса корибантов, на Лемносе – это кабиры, в Аркадии – Пелазг и т.д. (5.7.3). Ключевой идеей, которую Ипполит развивает в связи с нассенами, ператами, сетианами (сифианами), докетистами и другими гностиками, становится то, что космос и человек представляют собой соединение трех начал, умной, душевной и телесной природы, соответственно ($\nu\omicron\epsilon\rho\acute{o}\nu$, $\psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\nu$, $\chi\omicron\iota\kappa\acute{o}\nu$, 5.6.6), и что взаимодействие этих начал определяет как космический порядок, так и ход мировой истории. Знание этого и является подлинным гносисом, и воплощением этого триединства, разумеется, был Иисус, сын Марии (5.6.7). Природу человека определяет душа, поэтому ключевым для гностиков становится вопрос о ее происхождении. Откуда она, «от предсущего, самородного или же изливающегося хаоса ($\acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{o}\beta\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ <\grave{\eta}>\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\gamma\epsilon\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \grave{\eta}\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\kappa\eta\epsilon\chi\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\ \chi\acute{\alpha}\omicron\upsilon\varsigma$, 5.7.9)? Гимн Аттису в глазах гностического автора оказывается идеальной иллюстрацией к его теории. В самом деле, Кронос, Зевс и Рея из первых строк гимна представляются идеальной триадой, вполне соответствующей этому описанию. Адонис, согласно гимну, окружен тройной любовью – Афродиты, Персефоны и Зевса. Разумеется, это синкретическая картина, в которой два мифа о прекрасном Адонисе, в одном случае, убитом кабаном и оплакиваемом Афродитой, а в другом – воспитываемым Персефой и по воле Зевса пребывающем полгода в ее объятиях, а полгода в объятиях Афродиты (Аполлодор, *Мифологическая библиотека* 3.14.3–4 и 3.14.4, Овидий, *Метаморфозы* 10.469 сл., 708–709), сливаются в один. Причем, картина дополняется отождествлением Адониса с не упоминаемым в гимне Эндимионом, возлюбленным Селены, который предпочел смерти вечный сон (Аполлодор, 1.7.5, Аполлоний Родосский, *Аргонавтика* 4.57–58,

Плутарх, *О лике, видимом на диске Луны* 945а). Параллели с историей об Аттисе очевидны, интерпретация же этой строки мифа вновь триадическая (ср. Послание ап. Павла к Филиппийцам 2.10). Согласно гностическому комментатору, когда высшая часть души или ум (каковыми он считает Адониса) оказываются во власти Афродиты, она тяжелеет и нисходит в материальный мир, то есть рождается в теле и, напротив, оказавшись во власти возлюбившей ее Персефоны, она умирает и вновь от тела отделяется для того, чтобы третья ее возлюбленная, Селена, перенесла ее из подлунного мира на свой уровень. Точно так же, избавленный от половых признаков Аттис возносится Матерью богов к вечной сущности, ни мужской, ни женской, и тем самым восстанавливается в исходной андрогинной форме, каковым и представляется Адамант (5.7.11–15). Иными словами, земная область принадлежит Афродите, подземная – Персефоне, а небесная – Селене, и человеческая душа по очереди обитает в каждой из них до тех пор, пока Кибела не вознесет ее в высшую занебесную область, в которой обитают вечные сущности.

Отсеченный пенис Аттиса остается в этом мире и это наблюдение позволяет комментатору перейти к следующей строке гимна, где Аттис сравнивается с Озирисом (5.7.22 сл.). Семь стол, одетых на Изиду, символизируют семь планет, и «мужской» ум Озириса, по их числу, семь раз падает в мир становления и столько же раз освобождается от влияния каждой из них, восходя в высшую область, за пределами материального мира, как земного, так и эфирного. Как и Плутарх в своем трактате «Об Изиде и Озирисе», гностический комментатор считает воплощением животворящей водной стихии Озириса, а воплощением смертной природы Изиду. Озириса символизирует фаллос, изготовленный Изидой после его смерти и расчленения Сетом и обнаруживаемый во всех храмах (с чем также согласен Плутарх, *Об Изиде и Озирисе* 51, 371а). Именно он символизирует мир становления у египтян, а, вслед за ними, у всех народов (5.7.27–29). Итифалические гермы напоминают далее гностическому комментатору гимна или самому Ипполиту Гермеса в его функции проводника душ и избавителя их от злых сил этого мира, то есть, в конечном итоге, Адаманта. И помогают ему в этом Гомер и Эмпедокл (5.7.30–31). Фаллос обеспечивает зарождение в природе (именно так истолковывается элевсинский призыв плодородного дождя: «ὔε, κύε», 5.7.35), но в то же время запускает очередной цикл, ведущий к угасанию (40). Именно к этому, в конечном итоге, сводится учение наассенов, учащих от трех природах – той, что вверху (блаженный Человек, Адамант), той, что внизу, и некоем «нецарственном роде», занимающем промежуточное положение (μία γάρ ἐστὶ φησί, ἢ μακαρία φύσις τοῦ μακαρίου ἀνθρώπου τοῦ ἄνω, τοῦ Ἀδάμαντος· μία δὲ ἢ θνητὴ κάτω· μία δὲ ἢ ἀβασίλευτος γενεὰ ἢ ἄνω γενομένη, 5.8.2). С лунным божеством Меном

(«(ἐ)πουράνιον Μηνὸς κέρας», 5.8.4 и 5.9.8) Аттис связывался и ранее в анатолийской традиции (Litwa 2023, 76), и эта идентификация напомнила Ипполиту или его источнику о вышеупомянутом промежуточном третьем роде, а также Селене из мифа об Адонисе. С Корибом Аттис сравнивается автором гимна, должно быть, по причине «кровавой смерти» одного из братьев карибов (Климент, *Протретики* 2.19.1). Кроме того, гора Αἴμος означает «кровь» (5.8.13). Как и в следующей за этим сравнением Аттиса с фригийским божеством Папасом (5.8.22), основная идея комментатора вращается вокруг природы Адаманта, происходящего из вечных областей. Этимологический и мифологический анализ остальных метафор гимна (5.8.22–9.11) не добавляют существенных новых элементов.²³ Две итифаллические статуи, стоявшие, по сообщению античных авторов у входа в Телестерион на о. Самофракия и символизирующих, как мы думаем, Кадма и Иасиона, брата Дардана, гностическим комментатором вновь истолковываются как образ Адаманта, на что указывала и надпись ἀδάμεις, «непобедимые», на их постаменте. Кроме того, он усматривает связь между ними и Гермесом. Что же касается уникального сообщения Ипполита о содержании элевсинских мистерий, то здесь также «колос, срезанный в тишине» конечно же не только символизирует кастрацию Аттиса, но и представляет собой «великий луч света из неразличимого» (ὁ παρὰ τοῦ ἀχαρχτηρίστου φωστὴρ τέλειος μέγας), то есть, вероятно, из области теней, царства Аида, откуда Аттис, покидающий Персефону, начинает свое освобождение, на сей раз в образе Диониса.

Примечательным образом, император Юлиан в своей Пятой речи (*О Матери богов*) предлагает схему, в ряде деталей совпадающую с тем, что мы видим у Ипполита. Аттиса он считает богом, отвечающем за природные силы (γόνιμος, 165b), «третьим demiургом» неоплатонического универсума. Он вырос на берегу реки Галл, стал высоким и прекрасным, и сама Мать богов увенчала его звездной короной. Значит, заключает Юлиан, река символизирует Млечный путь (так пишет и Саллюстий, *О богах и мире* 4.14.25), так как именно здесь «изменчивая природа смешиваются с неизменной квинтэссенцией» (165c). Аттис описывается далее как солярное божество, которое, однако, не избежало падения в мир становления и поэтому нуждается в последующем спасении. Обращаясь к богине в гимне и называя ее «восседающей

²³ Подробнее см. примечания к переводу Д. Литвы трактата Ипполита (Litwa 2016) и в соответствующих разделах монографий: Lancelotti 2002, 119 sq., Litwa 2023, 77–80. Сравнения Аттиса с Великими богами Самофракии (5.8.9) и элевсинским колосом пшеницы (5.8.39) заслуживают отдельного изучения в связи с античными мистериальными культами.

вместе с Зевсом источником интеллектуальных (*νοερός*) богов», совершающей путь вместе с «умопостигаемыми (*νοητός*) богами», обеспечивающие ее «общей причиной всего сущего», которую она этим первым передает (180a),²⁴ то есть приписывая ей двойственную природу, Юлиан пишет далее, что она любит Диониса (воплощение этой двойственной силы, как только что до этого сказано, 179b), но также спасла Аттиса, когда он был покинут (для Юлиана, погрузился в мир становления, согласно мифу – оставлен родителями) и вернула его небесную область после того, как он прошел «пещерой нимф», что, конечно, не может не напомнить знаменитый экзегесис этого образа Порфирием, сочинение которого о Матери богов, к сожалению, не сохранилось (и не было доступно даже Юлиану, 161d). Матерь богов эксплицитно соотносится Юлианом с Афиной, а также Афродитой и любимый ею Гермесом, который, как полагает Юлиан, в мистериях в честь Кибелы несет факел перед Аттисом подобно тому, как в элевсинских празднествах он освещает путь выходящей из Аида Коре. Связь Афродиты с Гермесом по мысли Юлиана указывает на «осмысленность» (*λόγος*, 179c) всех чувственно воспринимаемых вещей, которые иначе были бы покинуты и лишены формы, как Аттис, «избравший материальность и управляющий миром становления» (вероятно, как планетарное божество). Пребывая в этом состоянии, он «лишился чувств», оскопив же себя и отделив от себя телесное начало, вновь обрел «мудрость», которая, в типичном неоплатоническом ключе, описывается одновременно эпистемологическими и эстетическими метафорами. К слову сказать, в отличие от гностического комментатора Юлиан не сводит свое описание к триадической схеме, хотя ее и можно вычленил из неоплатонических построений.

Итак, согласно неоплатонику, Аттис – это интеллектуальный (*νοερός*) бог, который, подобно солнечному лучу играет и танцует в свите Матери богов, за что богиня любит его «бесстрастной любовью» (166c). И лишь преступив обозначенные пределы и спустившись в «пещеру нимф» из любви к одной из них, он погрузился в то, что можно назвать пучиной материи, хотя, оговаривается Юлиан, здесь скорее всего имеется в виду не сама материя, а низшая нематериальная причина, сущая еще до материальной. Так он оказывается связующим звеном между «формами, воплотившимися в материю в поддун-

²⁴ Ранее в речи (166a) он пишет, что она «источник интеллектуальных богов и демиургических богов», которые, в свою очередь, направляют видимых богов. Она – мать и жена могучего Зевса, возникшая одновременно с великим демиургом и теперь отвечает за возникновение и поддержание всех форм жизни.

ном мире» и причиной, расположенной еще над материей (155d). Богиня поощряет демиургическую активность Аттиса, однако лишь в той мере, в какой ее плоды остаются в нематериальной сфере и лишь когда могучий Аттис (эпитет ранее употребленный в отношении Зевса), понимая, что «обращение к высшему надежнее стремления к низшему» (167a) тем не менее спустился до самых низших пределов, она повелела Гелиосу Корибанту, сидящему вместе с ней на троне, отправить Льва для того, чтобы остановить его дальнейшее падение в беспредельную пустоту (167c). Лев с древнейших времен был животным Кибелы, однако в интерпретации Юлиана он (см. ниже, 172a сл.) приобретает и астрономическое толкование. Безумие Аттиса, преступившего положенные ему пределы, означает его слабость, то есть падение на уровень космических божеств или даже «полубогов» (168a). В этом качестве он управляет львами (то есть огненной природой) и обходит по кругу небеса, словно тиара и поэтому кажется, будто он садится на землю (168c). Так он становится видимым солнцем, и его «остановка» означает летнее равноденствие, когда, собственно, и проходит праздник в его честь (175a–b). В итоге Аттис навсегда остается слугой и возничим Матери богов, вечно стремящийся к творению, но каждый раз его беспредельное движение в глубины «материи» ограничивается «формальной» причиной (171c).

Примечательна оговорка Юлиана, показывающая отличие неоплатонической позиции от гностической. Не следует думать, говорит он, что боги не понимают смысла своих действий или же вынуждены исправлять свои ошибки. Однако для людей их поступки остаются загадкой, понятной лишь самым мудрым (170a–b). Кроме того, если гностические автор говорит об обратном восхождении Аттиса в сотериологическом ключе, то Юлиану этот процесс представляется цикличным как времена года. Точно так же, кастрация Аттиса не символизирует для Юлиана освобождение божественного элемента, заключенного как в темницу в человеческом теле, но указывает лишь на необходимость упорядочить природные процессы, ограничить бесконтрольное продвижение вперед, замкнув его на себя. Аномальным для Юлиана является не сам факт нисхождения Аттиса в пучину становления, а то обстоятельство, что мир на материальном уровне начинает управляться «нимфой», а не как должно – богиней. Именно это должно быть исправлено, но не единожды (что означало бы гибель материального космоса), но каждый раз, когда солнце в своем движении достигает определенного ей предела. И наконец, для Юлиана Аттис – это скорее мировая душа, нежели человеческая, как это очевидно из гностического толкования.

Примечательно, что лунная природа Аттиса, присутствующая и в гимне, комментируемом наассеном, также нашла отражение как в изобразительном

искусстве, так и в литературе. Например, в контексте комментирования орфического гимна, Дамаский (*О началах* 352) связывает Аттиса с лунной сферой. Кроме того, Аттис нередко ассоциируется с различными элементами, как, например, огнем у Юлиана, и природными объектами, например, первоцветами, которые гибнут до их созревания (Порфирий, фр. 358F Smith, Евсевий, *Приготовление к евангелию* 3.11.12, Августин, *О граде божьем* 7.25). В этом же ключе следует, вероятно, понимать и сравнение Аттиса с «незрелым», но в то же время «сжатым» колосом (χλοερὸν στάχυν ἀμηθέντ' – Ипполит, *Опровержение всех ересей* 5.9.8), равно как и вечнозеленую сосну, важный атрибут римского праздника в честь Великой богини. Примечательно, что в локальном культе в Пантикапее на Босфоре Аттис идентифицировался с Митрой (Clauss 2000, 163–164).

Позднеантичный мистериальный синкретизм прекрасно иллюстрирует «Гимн наассенов», разбором которого уместно закончить эту работу. К слову сказать, хотя змеи, символически или физически, играют важную роль в античных мистериальных культах, вроде элевсинского или дионисийского, а образ змея играет ключевую роль в орфических теогониях, сами «наассены» не выглядят какими-то уникальными змеепоклонниками. Так что, скорее всего, это не самоназвание. На самом деле Ипполит (5.6.3) говорит лишь, что «так называемые наассены (Ναασσηνοί)» носят это имя потому, что nahash (наас) по-еврейски это змей. Но вообще-то они считают себя «знающими» (γνωστικός), утверждая, что единственные познали «глубины», и в своей доктрине они превыше всех почитают Человека и Сына Человеческого (ср. Пс. 8: 5), который считается ими двуполым (ἀρσενόθηλος) и именуется ими Адамантом (Ἀδάμας). Именно в его честь они и сочиняют гимны. Далее в тексте (5.9.12–13) Ипполит делится своим открытием. Оказывается,

«...наас – это змей, и потому, как они говорят, все храмы на земле называются “наос” от имени “наас” (ναός ἀπὸ τοῦ νάας). Именно во имя нааса учреждаются каждая святыня, каждый ритуал и таинство. Вы не найдете на свете ни одного ритуала, для которого не создавался бы храм и в котором не упоминался бы наас, от которого этот храм и происходит. Этим змеем, по их словам, является влажная сущность, как учил и Фалес Милетский; и ничто из сущего – будь то смертное или бессмертное, одушевленное или неодушевленное – не может составиться без него. Ему подлежит все, и он есть благо, и заключает в себе “как в роге единорога” красоту всех вещей, и придает всему сущему зрелость и миловидность сообразно с природой и особенностью каждого...»

Значит, по сути, наассеном является каждый, пришедший в храм поклониться тому или иному божеству, а их религиозный культ представляет собой одно из выражений универсальной религии, что, собственно, и утверждается в цитируемом тут же гимне Аттису. К нему, как в воде, говорится далее (19), «стремится всякая природа и берет от нее свою сущность, ибо каждой природе от этой воды достается то, что более всего ей соответствует, не в меньшей мере, нежели железо стремится к магниту...». Примечательно, что Ириней нечто подобное приписывает другим «змеепоклонникам», которых он называет офитами (Ириней, *Против ересей* 1.30.1).

Теперь, собственно, гимн (5.10.1). Общая структура универсума, описанная в первых трех строках примерно соответствует платонической онтологии до Плотина:

«Первородный Ум был общим законом всего,
Изливающийся вовне (χυθὲν) Хаос стал вторым после него.
Третьей была Душа, исполнительница закона».

Умом, очевидно, называется первоначальный Человек, Душой – anima mundi, тогда как о материальной сущности водной природы мы только что слышали. Закон (νόμος), который воплощает Ум, символизирует мировой порядок, и эта метафора была типична для поздней античности. Так, например, божественный разум законом называет Цицерон (*О законах* 2.8). Известна также фраза из магического папируса: «Великий Ум, дающий закон, всем управляет» (PMG 5.464–65). Можно предположить, что исходно это стоическое влияние (ср. Клеанф, *Гимн Зевсу* 24.29).

«Приняв форму оленя,
она тяжело трудится, играя со смертью.
То она из дворца взирает на свет –
то стенает, брошенная в пещеру (<σπ>ῆλαϊον),
то ликует – то плачет,
то судит – то судима,
то умирает – то возрождается».

Душа с оленем сравнивается еще в Псалме (41.2), однако в свете незадолго до этого рассматриваемого гимна Аттису она должна была напомнить гностическому автору или Ипполиту о преследовании Аттиса Кибелой или, к примеру, быка Митрой. Чтение рукописи – ἔλαϊον; однако не понятно, в каком смысле душа «стенает, будучи брошена в оливковое масло»? Разве что из нее уже готовят рагу. Признавая, что высказывание не поддается адекватному

толкованию, Литва (Litwa 2023, 141–142) тем не менее оставляет его неизменным в своей версии перевода. И все же, «оливковое масло» обычно исправляется, наиболее типичным образом на «пещеру» (<σπ>ήλαιον). Этот вариант принимается большинством исследователей, в том числе Марковичем и Литвой в его переводе текста *Опровержения* (Litwa 2016, 273 п. 225). Конечно, в таком случае кажется, что мы понимаем замысел автора, ведь пещера – это не только типичная метафора мира становления (Порфирий, *О пещере нимф*, *rassim*, но также и Эмпедокл, В 120 DK, Платон, *Государство* 514a5, Плотин, *Эннеады* 2.9.6.8 и др.), но и, если далее развивать аналогию с позднеантичными мистериальными культами, место, где Митра настиг и убил быка. И все же, гностический автор мог иметь в виду нечто другое. «Смерть и возрождение» души в указанном контексте исключительно интересна. Если это не метафора, призванная описать страх и метания загнанной души, то перед нами платоническое или орфическое влияние, для гностицизма, вообще говоря, чуждое. Возможно, как заметил еще Кроль (Kroll 1968, 94; Litwa 2023, 141 п.8), эти строки являются посторонней вставкой, за которой следует пояснение: «Униженная в своих несчастьях, она, блуждая, попадает в лабиринт, из которого нет выхода (ἀνέξοδον)».

Разумеется, лабиринт также представляет собой образ мира. То есть, душа не только обречена на вечное перерождение, но и не может без посторонней помощи найти выход из этого мира. Эта метафора стала особенно знаменита благодаря мифу из *Федона* 79c. Именно поэтому, как у орфиков и, в конечном итоге, у Платона, ей нужен проводник, и в роли психопомпа на сей раз выступает гностический Адаманти:

Говорит Иисус: “Отец,
Плох ее путь, он ведет к земле,
все дальше от твоего Духа.
Она стремится избежать горечи Хаоса,
но не знает пути к свободе.
Поэтому пошли меня, Отец,
взяв печати, я низойду,
проникну через все Зоны,
открою все мистерии и тайны
и покажу лики богов.
Я покажу ей сокрытый доселе
святой путь, называемый гносисом”.

О «печатах», прихотливых магических диаграммах, которые помогают избранному в его восхождении, мы слышим от Оригена в связи с сектой

«офиан» (*Против Кельса* 6.24–38), а примеры диаграмм, хотя и не настолько сложных, содержатся в коптском гностическом трактате (Cod. Brucianus, «Книги великого таинственного Логоса (или две книги Йеу)»). Параллели с орфическими табличками из погребений, в особенности содержащей заклинания золотой табличкой С₁ (Thurii (Фурии), OF 492, Афонасин 2023, 131) и табличками из так называемой группы А (Thurii (Фурии), OF 488, Thurii (Фурии), OF 489 и др., Афонасин 2023, 121–124), напрашиваются сами собой, хотя, конечно же, традиции существенно различаются. И все же, в орфических текстах душа посвященного также утверждает, что «она принадлежит к бессмертному роду», «бежала» (как олень) из «тяжкого мучительного круга», «быстрой стопой устремившись к желанному венцу», в некую «обитель благословенных», так как «оплатила долг за несправедные дела» и вновь из смертной став божеством. В золотых табличках не указывается проводник души («психопомп»), которым может быть Гермес, однако очевидно, что для орфиков это Дионис, к которому авторы табличек нередко обращаются.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е. В. (2023) «Орфические» золотые таблички», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.1, 120–137.
- Донских, О. А. (2025) «Истоки индивидуализма. Часть 4», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 19.1, 305–363.
- Кожевников, М. Г. (2025) «Размышления о сходствах языка мистерий и патристики», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 19.1, 364–381.
- Afonasin, E. V. (2023) «The 'Orphic' gold tablets», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.1, 120–137 (in Russian).
- Donskikh, O. A. (2025) «The emergence of individuality. Part four», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 19.1, 305–363 (in Russian).
- Kozhevnikov, M. G. (2025) «Reflections on the Similarities between the Language of the Mysteries and Patristic Literature», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 19.1, 364–381 (in Russian).
- Alvar, J. (2008) *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Trans. by Richard Gordon. Leiden: Brill.
- Alvar, J. et al. (2019) «La vulva de Atis», *Arys* 17, 191–226.
- Apuleius of Madauros, John Gwyn Griffiths, ed. (1975) *The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*. Leiden: Brill.
- Beck, R. (2006) *The religion of the Mithras cult in the Roman Empire: Mysteries of the unconquered sun*. Oxford University Press.
- Bianchi, U., Vermaseren, M.J., eds. (1982) *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano. Atti del Colloquio internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Roma 24–28 Settembre 1979*. Leiden.
- Boyce, M. (1996) *A History of Zoroastrianism, 1³: The Early Period*. Leiden.
- Bricault, L. (2005) Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques (hors d'Égypte) (=RICIS). Vol. 1–3. Paris (+Supplements, 2008–2020 in *Bibliotheca Isaica*).
- Bricault, L. (2013) *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*. Paris: Les Belles Lettres.

- Bricault, L. (2019) *Isis Pelagia. Images, Names and Cults of a Goddess of the Seas*. Leiden: Brill.
- Bricault, L., Roy, Ph. (2021) *Les cultes de Mithra dans l'Empire romain*. Toulouse: Presses universitaires du midi.
- Burkert, W. (1961) "Hellenistische Pseudopythagorica," *Philologus* 105 (1961) 16–43, 226–246
- Clauss, M. (2000) *Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries*. Edinburgh University Press.
- Engelmann, H. (1976) *Die Inschriften von Kyme*. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 5. R. Habelt, Bonn.
- Gonda, J. (1972) *The Vedic God Mitra*. Leiden.
- Graf, F. (1974) *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*. Berlin.
- Henrichs, A. (1984) "The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretologies," *Harvard Studies in Classical Philology* 38, 139–158.
- Herrero de Jáuregui, M. (2010) *Orphism and Christianity in Late Antiquity*. Berlin.
- Herrmann, P. (1996) "Mysterienvereine in Sardeis," *Chiron* 26, 315–368.
- Horsley, G.H.R. (1992) "The Mysteries of Artemis Ephesia in Pisidia: A New Inscribed Relief," *Anatolian Studies* 42, 119–150.
- Jackson, H.M. (1985) "The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism," *Numen* 32, 17–45.
- Kasser, R., Wurst, G. (2007) *The Gospel of Judas: Critical Edition*. Washington, DC.
- Kroll, J. (1968) *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria*, 2d ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lancellotti, M.G. (2000) *The Naassenes: A Gnostic Identity among Judaism, Christianity, Classical and Ancient Near-Eastern Traditions*. Münster.
- Lancellotti, M.G. (2002) *Attis between Myth and History: King, Priest and God*. Leiden: Brill.
- Lane, E. N., ed. (1996) *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M.J. Vermaseren*. Leiden: Brill.
- Lilla, S. (1971) *Clement of Alexandria*. Oxford University Press.
- Litwa, D. (2023) *The Naassenes*. Routledge.
- Litwa, D., transl. (2016) *Hippolytus, Refutation of All Heresies*. SBL Press.
- Marsh, H. (1936) "The use of 'mysterion' in the writings of Clement of Alexandria," *Journal of Theological Studies* 37, 64–80.
- Riedweg, C. (1987) *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin.
- Riedweg, C. (1993) *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos*. Munich.
- Roller, Lynn E. (1998) "The ideology of the eunuch priest," in M. Wyke (ed.), *Gender and Body in the Ancient Mediterranean*. London, 118–135.
- Roller, Lynn E. (1999) *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*. University of California Press.
- Sfameni Gasparro, G (2006) "Misteri e culti orientali: un problema storico-religioso," in Bonnet, C., Rüpke, J. and Scarpi, C. (eds.) *Religions orientales – culti misterici: Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*. Stuttgart, 181–210.

- Sfameni Gasparro, G. (1997) *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*. Leiden: Brill
- Stroumsa, G. (2012) "The Afterlife of Orphism: Jewish, Gnostic and Christian Perspectives," *Historia religionum* 4, 139–157.
- Tardieu, M. (1974) "Lettre de Lysis à Hipparque," *Vigiliae Christianae* 28, 241–247.
- Thesleff, H. (1965) *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Åbo.
- Thieme, P. (1960) "The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties," *Journal of the American Oriental Society* 80, 301–317.
- Thomassen, E. (2010) "Orphics and Gnostics," in J. Dijkstra et al. (eds), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Leiden, 463–473.
- Turcan, R. (2000) *Mithra et le mithriacisme*. Paris: Les Belles Lettres.
- van Unnik, W.C. (1979) "Flavius Josephus and the Mysteries," in M.J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions*. Leiden, 244–279.
- Velasco, M. J. M., Blanco, M. J. M., eds. (2016) *Greek Philosophy and Mystery Cults*. Cambridge Scholars Publ.
- Vermaseren M.J., ed. (1977–89) *Corpus cultus Cybelae Attidisque*. Leiden.
- Vermaseren, M. J. (1956–1969) *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*. La Haye, 2 tomes.
- Vermaseren, M.J. (1977) *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*. London.
- Witt, R. (1971) *Isis in the Graeco-Roman World*. Ithaca: Cornell University Press.

ПРЕДПОСЫЛКИ ИНДИВИДУАЛИЗМА (СТАТЬЯ ЧЕТВЕРТАЯ)

О. А. ДОНСКИХ

Балтийский федеральный университет им. И. Канта
Новосибирский государственный экономики и управления
Новосибирский государственный технический университет
olegdonskikh@yandex.ru

OLEG DONSKIKH

I. Kant Baltic Federal University
Novosibirsk State University of Economics and Management
Novosibirsk State Technical University (Russia)

THE EMERGENCE OF INDIVIDUALITY. PART FOUR

ABSTRACT. The article examines the process of the emergence of individual consciousness within the Greek tradition. First, the concept of “axial time” is clarified, when the need to relate everything to the Absolute, self-esteem and critical thinking came into culture. The reasons for this turn are discussed. The analysis of the Greek miracle begins with the formation of the polis, which replaced traditional institutions and redefined the place of man in society, where the conditions of personal freedom and the right to be a citizen gradually developed. An important factor was also that through the polis man realized his unity with the whole Greek world. The invention of alphabetic writing significantly added to the possibility of individual reflection on political life, but this is fully manifested only from the fourth century BC. The active role of colonization is analyzed, which required further reflection on the social structure. Such aspects of Greek life as equality, rationality and competition are considered. It is shown that the inseparable connection between the sacred and the secular in the life of the polis made religious life as public as possible and focused on the obligatory participation in a variety of rituals. It was in these activities that man manifested his piety, and so religion was not a private affair, but a public duty. Contestation, agon was also imbued with publicity rather than oriented towards individual dignity. A number of aspects of the manifestation of individual consciousness are considered: reflection over traditional ideas (philosophy), the emergence of personal authorship, the birth of lyric poetry, the emergence of the need to justify what was being said (proofs), and the emergence of humor as a reflection over tradition. The place of mystery cults in the spiritual life of the Greeks is investigated. Here, the key point that distinguishes participation in mysteries from other types of collective activity is the focus on a purely personal

quest, irrelevant to the social position of the individual. Evidence is taken of such mysteries as the Eleusinian, Samothracian, Dionysian-Orphic, and Cybele. It is in the mysteries that the individual has a unique mystical experience and directly links his destiny with the divine. The history of all these cults goes far beyond the Archaic period, they intersect with each other in one way or another (which allows us to talk about bricolage) and, starting from about the 5th century BC, they all acquire a mystical character. It is the mystery experience that comes to the fore when we speak of the aspiration of consciousness toward the One, which, along with the liberation of the individual from direct association with social status, determined the strengthening of individual consciousness.

KEYWORDS: "Axial time", transcendent, archaic period, polis, alphabetic writing, equality, competition, rationalism, religion of the ancient Greeks, mystery, mystical experience, solitude, individual consciousness.

* 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.

О «греческом чуде» и «Осевом времени»

Знать, что непостижимое действительно существует, проявляя себя через величайшую мудрость и самую совершенную красоту, которую наши ограниченные способности могут постичь только в самых примитивных формах, — это знание, это чувство и служит основой настоящей религиозности.

Альберт Эйнштейн

В данной статье речь пойдет о том, как индивидуальное сознание складывалось в древнегреческой традиции. В качестве основания данного исследования была принята концепция Карла Ясперса (Ясперс 1991), связывающая появление индивидуального сознания с «Осевым временем» (800 – 200 года до н. э.) Были выделены три ключевых аспекта, позволяющих говорить о революции в сознании: Во-первых, вместе с боговдохновенными текстами, которые канонизируются именно в это время, появляется сознание абсолютного и, как следствие этого сознания человек оказывается в ситуации необходимости переоценивать все существующее, соотнося его с Абсолютом. А это значит, что рождается индивидуальность, поскольку это возможно только для отдельного человека, отграничивающего себя от остальных. Это сознание становится условием появления философии и науки. Во-вторых, возникает чувство собственного достоинства, основанного не на социальном статусе, а на ощущении внутренней свободы, т.е. появляется возможность формирования личности. В-третьих, формируется практика

рефлексии, ведущая к критической рациональности. Иными словами, в человеческом сознании появляется новое измерение, на основе которого в мир приходит личность, а с ней философия и наука. Отсюда вытекает ряд следствий, из которых наиболее важными являются появление этики, зависящей не только от традиции, но и от собственных убеждений, а также сознание трансцендентного. Прежде чем переходить к анализу того, как этот переход происходил в греческом мире, имеет смысл уточнить некоторые моменты, связанные с самой концепцией Осевого времени, поскольку после 1949 года – года публикации Ясперсом его книги – появилось значительное количество работ, обсуждающих как саму концепцию, так и следствия, которые из нее вытекают.

В предисловии к книге «Осевое время и его последствия» ее редакторы Роберт Белла и Ганс Джоас пишут: «Осевое время было моментом великого религиозного творчества; никто не может всерьез размышлять о нем без определенного ответа на вопросы, поднятые в тот благодатный период. От того, как мы думаем об Осевом времени, в какой-то степени зависит то, как мы думаем о себе и о человеческом проекте в нынешний опасный момент истории» (Bellah, Joas 2012, 6). Тем самым значение этого периода берется в ключе историко-религиозном. Действительно, сама идея Осевого времени возникает в трудах историков религии и философов во второй половине 19-го века, а на рубеже 19–20 вв. в обсуждении приняли участие и такие известные ученые как Макс Вебер и Альфред Вебер, Эрнст Трёлльч, Герман Зибек и Рис Дэвидс. И понимается оно, в первую очередь, как время появления идеи трансцендентного (Joas 2012, 10-12). Таким образом, в процессе обсуждения оказалось отрефлектированным радикальное изменение в религиозном сознании в данную эпоху. Это духовная революция, которая «отрывает нас от космического сакрального – полностью, а не только частично и для определенных людей, как в более ранних пост-осевых движениях. Она отрывает от социального священного и устанавливает новое отношение к Богу как к творцу» (Taylor 2012, 43). Это означает еще и переход от множества божеств разного уровня, относящихся к человеку как благожелательно, так и негативно, к представлению о благом Боге-творце, превосходящем все мыслимые человеком границы.

Но такой важный период имеет, конечно, и другие измерения. Так, независимый одновременный поворот в сознании в ряде культур объясняется открытием естественного права. «Осевое время можно считать наступившим на том основании, что по крайней мере некоторые человеческие цивилизации в ходе критического анализа начали осознавать, что к ним применимы основные моральные обязательства. Другие общества, в которых еще не

было ни алфавита, ни философского мышления, пришли к этому более глубокому осознанию морали в более поздние времена» (Gorman 2015, 103). Р. Горман подчеркивает наличие принципиального основания для рождения нового сознания в естественном, как он полагает, чувстве справедливости. Тем не менее, необходимо признать, что естественное право вторично по отношению к Осевому времени. Ясперс не случайно говорит о том, что право всегда конкретно и относительно. «Естественное право ограничивается вопросами человеческого существования. Его конечная цель всегда относительна – это цель непосредственного существования, но вырастает она из абсолютной конечной цели подлинного и полного человеческого бытия в мире (Ясперс 1991, 210). А конечная цель сознается лишь в Осевое время.

Но сама идея того, что справедливость как таковая естественно присуща человеческому существу, проявляется в Осевое время в индивидуальном моральном сознании, что выражается в представлении о формировании понятия «меры» при переходе от мифа к логосу, от мифологического сознания, основанного на символическом мышлении, к теоретическому, рациональному, основанному на мышлении понятийном. Этот переход подразумевает и появление критического отношения к реальности – «Новые модели реальности, либо мистические или пророческие, или рационально воспринятые, предлагаются как критика и альтернатива преобладающим моделям. Мы теперь в веке критицизма» (Momigliano 1975, 9). Это требует сознания относительности существующего миропорядка, которое может появиться лишь у отдельного человека. Соответственно, формируется принципиально новое отношение к моральному порядку. М. Дональд рассматривает этот переход как подъем «теоретической» культуры – «культурный взрыв, который постепенно привел человечество от дописьменных культур к символически грамотным обществам и рациональному управлению (Donald 2012, 64). Этот переход достаточно четко фиксируется в истории культуры, но в то же время его фиксация выявляет и обозначает проблему связи открытия трансцендентного с переходом к рациональному мышлению. По крайней мере на первый взгляд эта связь совершенно не очевидна, но поскольку это происходит в нескольких культурах, то типологическое сходство такого перехода должно иметь объяснение.

Это объяснение можно увидеть в том, как Ясперс объясняет такую особенность Осевого времени как *Vergeistigung* (одухотворение), духовность, проявляющую себя в языке. Ян Ассман отмечает: «Что касается западной части Осевого полушария, то понятие *Geist* (*ruach, neshamah, pneuma, logos, nous, psyche, animus, spiritus*) играет в действительности огромную и заметно возрастающую роль в текстах древних культур, особенно (нео)платонического,

иудейского, христианского и, прежде всего, гностического мира» (Assman 2012, 373). Но мышление в понятиях приходит только вместе с появлением индивидуального сознания, поскольку требует появления рефлексии – мышления о мышлении. А факт появления индивидуальности выражается в том, что до нас дошли имена живших в Осевое время великих людей, не относящихся к правящим династиям. Этот факт говорит и о том, что человек начинает вглядываться внутрь себя, отрываясь от ориентации на традицию. Именно данный поворот Ассман считает лежащим в основе всех остальных специфических черт Осевого времени – «этот поворот может быть также интерпретирован как движение расчленения и дистанцирования, которое представляется чем-то вроде общего знаменателя всех осевых черт, перечисленных до сих пор» (Assman 2012, 374). Индивидуальное сознание, ориентированное в первую очередь на самого себя, устанавливает личное отношение к единому трансцендентному началу (что мы видели на примере Израиля, Индии и Персии, хотя оно и представлено по-разному в этих культурах). Но, в любом случае, это начало по сути своей превосходит любые другие проявления божественного, и в рамках индивидуального сознания оно выходит за пределы любых задаваемых границ. Его осознание приводит к представлению о неограниченном, беспредельном, бесконечном, т.е. о чем-то таком что принципиально отсутствует в традиционном сознании.

Приближение к поворотному времени происходило в разных цивилизациях в разное время, и в этом смысле мы должны отказаться от концепции Осевого «времени» в смысле единственного конкретного временного периода во всеобщей истории, примерно задаваемого серединой первого тысячелетия до н.э., в который сразу появляются все черты, характерные для Осевого времени, и что отдельных важных черт в принципе не было раньше. И в этом можно согласиться с Я. Ассманом, так же, как с ним можно согласиться в том, что отдельные несовпадения «...не означают, что мы должны отказаться от прилагательного *осевой*». «Осевой», правда, имеет сильные временные коннотации. Ось, вокруг которой, как считается, вращается история, разделяя ее на «до» и «после» – это точка или период времени. От чего мы должны отказаться, так это от универсальности этой оси и этой истории. Разные цивилизации имеют разные поворотные точки в своей истории» (Assman 2012, 399). Кроме того, отдельные цивилизации могут иметь несколько различающийся набор «осевых» черт, которые появляются в других цивилизациях. Но эти уточнения не отменяют самого факта переходного периода, не отмеченного ранее обращения сознания от коллективного к индивидуальному, от имманентного к трансцендентному.

Следует отметить еще один момент: этот многоаспектный поворот происходит в сознании очень небольшого числа людей, речь может идти о нескольких десятках интеллектуалов – религиозных мыслителей, поэтов, философов. Удивительно то, как это быстро стало частью общей культуры.

В данной статье речь пойдет о том, как этот переход происходил в Античной Греции. В первую очередь нужно сказать об архаическом периоде (8 – нач. 5-го в. до н. э.), который был подготовлен так называемыми «темными веками» (12 – сер. 8 в. до н. э.). «Темные века» стали переходным периодом от крито-микенской дворцовой культуры к архаике. Для них характерно следующее: 1) убыль населения, 2) утрата определенных материальных навыков, 3) потеря ряда духовных традиций, из которых наиболее важной стала потеря письменной культуры (сохранявшаяся в очень ограниченном виде на Крите), 4) снижение жизненных стандартов, 5) разрыв торговых и других контактов с соседними народами (Snodgrass 2000, 2). Таким образом, население греческого мира в темные века переживает сначала серьезную депопуляцию, которая только во второй половине 10 века до н. э. сменяется ростом и постепенным восстановлением прежних традиций, и появлением новых. Тем самым, темные века начали подготавливать то, что получило свое полное развитие в архаическое время. Не случайно середину и вторую половину 8-го века А. Снодграсс характеризует как «греческий ренессанс».

Конечно, тема удивительного культурного поворота, которая обсуждается в статье, исследовалась многими учеными в самых разных аспектах, по крайней мере с Эрнеста Ренана, которому принадлежит сам термин «греческое чудо». То, что называется этим термином, обычно включает ряд параллельно идущих процессов, которые, конечно, определенным образом взаимосвязаны, и с серьезным основанием предполагается, что важнейшим эффектом их взаимодействия как раз и является, в частности, индивидуальное сознание, которое, в свою очередь, определило культурный взрыв.

Перечисление факторов (результатов) «греческого чуда» обычно включает следующее: формирование полиса с его уникальной организацией социальной жизни; освоение железа; появление и распространение алфавитного письма; использование денежных знаков, замещающих конкретные товары; роль гоплитов в войнах, введущихся греками; колонизация с ее необходимостью составления законов для новых поселений; изменения в организации религиозной жизни; зависимость от своих ближневосточных соседей и готовность к заимствованиям (так называемая «ориентализирующая революция»). К этим традиционным аспектам в последнее время добавился ряд новых. Это и специфика бытования отдельных жанров архаической поэзии

в политическом и социальном контексте, и значение симпозиума, и др. Но начнем мы с полиса.

Феномен полиса

Наиболее важным процессом с точки зрения организации жизни и становления политического сознания является возникновение и развитие полисной системы. Характерная для микенской цивилизации культура дворцов, в которых жили цари и высшее жречество, высшие чиновники и военные, уходит, и в течение нескольких веков формируется полисная культура. Становлению полиса посвящено много работ, и исследователи выделяют разные факторы, которые привели к его возникновению и развитию. Так, Э.Д. Фролов выделяет, в частности, такие, как 1) падение дворцов, что освободило сельские общины от гнета царской бюрократии; 2) специфику географических условий, которая способствовала партикуляризации греческого общества; 3) распространение железа, которое вытеснило бронзу и «революционизировало весь экономический и социальный быт, а именно в сторону индивидуализации и демократизации», 4) развитие частновладельческого рабства, 5) «непосредственное воздействие социально-политической борьбы, в ходе которой демос сокрушил господство общинной родовой знати и наложил узду на индивидуализм аристократической сверхличности» (Фролов 2004, 66-68)¹. Однако, ни один из этих факторов, при всей их значимости, не объясняет появления индивидуального сознания, без которого вряд ли было возможно «греческое чудо». Полис, давший этимологическое начало *политическому сознанию* демократического толка, оформляется лишь в конце названного периода, когда торжествует идеология среднего класса и когда возникает община равных (откуда, правда, исключены рабы, женщины и метеки). Конечно, классический полис возникает на основе эгалитаризма. Здесь свою роль сыграло вытеснение бронзового вооружения гораздо более дешевым железным, что подорвало привилегии аристократов, основанные на том, что лишь они были хорошо вооружены. Кроме того, свою роль сыграл

¹ Значение железной металлургии и ее связь с развитием рабства подчеркивает Зайцев: «... Предпосылкой возникновения системы полисов было распространение железа среди племен, по общественному устройству как раз созревших для перехода на ступень государственного быта, но еще не создавших государства...» (Зайцев 2000, 61). В любом случае, переход к использованию железа происходил постепенно, начиная с середины 11 в. до н.э. И это потребовало как перестройки торговых связей, так и обучения мастерству, чтобы железные ножи и мечи были на уровне или лучше бронзовых (Snodgrass 2000, 228-231).

тот факт, что при восстановлении жизни после падения микенского дворцового жизнеустройства в распоряжении оставшегося населения оказалось достаточно земли, чтобы вести свое хозяйство независимо, а в случае насилия со стороны более богатых собственников земли была возможность переехать на другое свободное место, тем более, что скотоводство начинало замещать земледелие (Lyttkens 2013, 36-38).

Эти два процесса шли параллельно и тем самым укрепляли эгалитаризм, что имело исключительно важные последствия для самосознания и роста рационализма, о чем речь пойдет ниже. Вернан считает, что перераспределение властных полномочий в этих вполне специфических условиях заставило жителей сознательно строить свою общественную жизнь: «... Именно исчезновение *анакса*, как представляется, имело своим последствием существование бок о бок двух общественных сил, необходимых компонент его власти: с одной стороны, сельских общин, а с другой – военной аристократии, самые знатные представители которой, помимо привилегий геноса (рода), сохранили монополию некоторых религиозных функций. Поиск равновесия, согласия между этими противостоящими силами, которые высвободились с крушением дворцовой системы и которые время от времени приходили в столкновение друг с другом, вызвали к жизни нравственную рефлексию и политические спекуляции, определившие первую форму человеческой *мудрости*» (Вернан 1988, 59-60). В то же время сама идея равенства как таковая не вела напрямую к демократии, более того, даже когда поэты проповедовали умеренность, обращаясь к самым знатным членам общины, это не являлось призывом к равенству, они продолжали защищать элитарность (Hall 2009, 46). Поэтому становление классического (в аристотелевском смысле) полиса похоже является не столько причиной осевого поворота, сколько сопутствующим фактором и результатом серии процессов, происходивших в культуре греческого мира. Ниже мы рассмотрим отдельно эти процессы². Критерием превращения города в полис Вернан считает перестройку пространства таким образом, что дворец как центр власти уступает место площади, агоре. «Там, где возвышалась царская цитадель, город воздвиг дворцы, открытые для отправления общественного культа. На руинах дворца, в Акрополе, воспроизводится в религиозном плане та реальность, которая в светском плане

² Ф. де Полиньяк, анализируя процесс урбанизации в архаическую эпоху, говорит о том, что практически невозможно выделить какой-то один фактор, определявший динамику становления отдельных городских поселений. Здесь и разные возможности обмена между городами, и различные местные отношения, не говоря уже о характере территории и ее защищенности (Polignac 2005, 45-69).

существует в масштабе агоры. Такая картина города означает новое осознание социального пространства, открывающего новый духовный горизонт. С момента, когда город стал ориентироваться на общественную площадь как на центр, он становится полисом уже в полном смысле этого слова» (Вернан 1988, 67). Эта ориентация на площадь указывает на установление эгалитарности и, соответственно, на появление права каждого гражданина участвовать во властных решениях. Следует сделать одну важную оговорку: полис – это в первую очередь даже не город как таковой (тем более, что полис включал в себя и значительную сельскую местность), а способ организации взаимодействия граждан³. Именно совершенно новый характер этого взаимодействия (кстати говоря, существенно различного в разных полисах), символом которого стала агора, и является созданием архаического периода. Полис выступает как «сообщество ... свободнорожденных мужчин с правами законотворчества» (Римский, Римская 2023, 100). Тем не менее, представляется, что полностью уходить от образа полиса как городского поселения, доминирующего в относящейся к нему сельской местности, тоже неправильно.

Но в чем совпадает мнение ряда исследователей греческой культуры этого периода и полиса, в частности, – это в наличии связи между полисной организацией жизни и феноменом личной свободы граждан. Можно сказать, что полис – это прорыв к личной свободе. Об этом четко говорит А.И. Зайцев: «В культурном перевороте, предпосылки которого мы пытаемся выяснить, должно было сыграть важную роль не столько участие граждан в политических решениях, сколько не слыханное нигде прежде расширение личных свобод во многих греческих полисах. В самом деле, в том, что касается развития науки, представляется особенно непонятным, как могла бы этому содействовать активная политическая деятельность граждан, неизбежно отнимающая у них много времени. Кроме того, мы хорошо знаем, что ряд греческих городов — рассадников науки и философии, литературы и искусства – управлялся отнюдь не демократически» (Зайцев 2000, 66-67). Ту же идею высказывает Пьер Видаль-Накэ: «...Феномен “греческого чуда” (если он существует) напрасно искать среди колонн Парфенона под небом Атики. Этот феномен прежде всего в том, что членами полиса являлись не только воины-аристократы, присваивавшие плоды труда *илотов* Спарты или *пенестов* Фессалии, но и мелкие земледельцы, самостоятельно возделывавшие свои

³ “...Неправомерно писать не только «город-государство», но и «государство» и «политика» – правильнее «полис» и «политейя», убрав любые урбанистические коннотации” (Римский, Римская 2023, 100).

участки. После реформ Солона каждый афинянин стал свободным, а реформы Клисфена добавили к этому право каждого свободного быть гражданином» (Видаль-Накэ 2001, 276). Но принятие такой позиции означает, что причиной появления и расширения личной свободы является не полис как таковой (поскольку увеличение свободы в рамках полиса оказывается следствием уже имеющейся личной свободы) и не идея равенства, а некий другой фактор или ряд факторов.

В то же время сам факт того, что полис смог поддержать и развить условия личной свободы граждан, требует своего объяснения. Зайцев объясняет это предшествующей исторической традицией, уходящей корнями в формы жизни доклассовой племенной эпохи (Зайцев 2000, 58). Но это объяснение, по-видимому, не вполне удовлетворительно. Действительно, афиняне еще в 4-м веке до н. э. пользовались терминами «фила» и «фратрия», пришедшими из гораздо более ранней эпохи, «но сами институты были совершенно иными, и их характер определялся не гипотетическими прошлыми функциями или примитивным выживанием, а их нынешней функцией в рамках социального порядка полиса. Объяснения полиса, которые опирались на гипотезу о преемственности от предполагаемых племенных истоков до развитой городской общины, являются, по меньшей мере, серьезно дефектными...» (Murphy 1990, 12). Т.е. произошли настолько серьезные преобразования старых социальных институтов, что говорить о прямой преемственности явно невозможно. Мюррей не случайно указывает, что институты с данными названиями в классический период радикально отличались от основанных на религии родственных групп родоплеменного прошлого, но что еще интереснее – они встречались только в полисных обществах, но не (насколько можно судить) среди сохранившихся племенных греческих общин, организованных этнически (Murphy 1990, 12)⁴. Исключительно важной особенностью полисной жизни является то, что ориентированность на семью, характерная для более ранних форм общежития, в полисе рассредоточивается, поскольку своей включенности требуют и другие формы объединения людей.

⁴ Доддс обращает внимание на то, что определенный возврат к до-архаическим представлениям (оговаривая, что имеет в виду еще их индоевропейскую, до-минойскую основу) связан с социальным сдвигом конца 6 века до н.э. Классовая борьба привела к тому, что «...перемешивание социальных слоев, которое вывело на первый план ушедшие было в прошлое элементы смешанного населения, способствовало выходу на поверхность старых культурных образцов, никогда не забывавшихся простыми людьми» (Dodds 1951, 45).

Человек оказывается в противоречивой ситуации: с одной стороны, он замкнут на интересах полиса, который определяет его идентичность; с другой же стороны, внутри полиса у него есть известная свобода выбора между различными группами. «В таком мире можно было бы утверждать, что многочисленные связи ограничивают свободу индивида, и, конечно, есть важный смысл, в котором концепция автономии индивида в отрыве от сообщества отсутствует в греческой мысли: свобода греков публична, экстернализирована в речи и действии. Эта свобода проистекает именно из того факта, что один и тот же человек принадлежит к дему, фратрии, семье, группе родственников, религиозному объединению; и, живя в этом сложном мире конфликтующих групп и социальных обязанностей, он обладает свободой выбора между их требованиями и, таким образом, может избежать какой-либо конкретной доминирующей формы социального поведения» (Murphy 1986, 178). Здесь принципиально и то, что для греков непосредственной целью политики и политических институтов было не установление компромиссов, а выявление или помощь в создании общей воли к действию и выражение этой общей воли в упорядоченном ритуале. Через полис гражданин сознавал и свое единство со всем греческим миром.

Греческий мир: проблема сохранения единства

Стоит заметить, что греки оказались в уникальной ситуации: в отличие от других народов, признававших свое единство в первую очередь благодаря жизни в государстве, управляемом одним правителем (или, как в случае с евреями, жившими воспоминаниями о своем государстве), греки, географически рассыпанные по островам и сравнительно небольшим долинам, после крушения микенских царств, признавали свое единство благодаря языку, мифологии и культуре.

Общее сознание греческого мира восходит к микенскому периоду, что подтверждается, в частности, сохранившимися текстами на линейном письме Б. Эта письменная культура, основанная на восточно-греческом диалекте, была сравнительно стандартизированной по сравнению с существовавшими тогда разговорными диалектами. Эта культура сохранялась довольно долго – «Микенский язык, по-видимому, использовался в значительной части центральной и южной Греции, что подтверждается архивами линейного письма Б из Фив и Пилоса, в которых в более поздние времена говорили либо на западно-греческом (Пелопоннес и Крит), либо на эолийском (Беотия и Фессалия) (Norricks 2010, 20). Если раньше считалось, что

территория, которую занимали греки в классическое время была освоена несколькими волнами завоевателей, то «... в настоящее время широко распространено мнение о том, что большая часть диалектного разнообразия классической эпохи имеет пост-микенское происхождение. ... Греки пришли в Грецию в результате единого, хотя и, возможно, постепенного, перемещения населения примерно в начале 2-го тысячелетия до н. э., и греческий язык в целом является продуктом последовательного контакта между индоевропейским диалектом (диалектами) прибывшего населения и языком (языками) коренного населения» (Norgrocks 2010, 21). Соответственно, близкое по языку и культуре население даже после падения дворцовой цивилизации продолжало поддерживать определенные контакты. Это, в частности, подтверждается архитектурой, которая демонстрирует сходство в развитии разных региональных центров: «...Архитектурные свидетельства ... дают наиболее прямые и осязаемые доказательства прогресса общества, как в организации, так и в богатстве. Не может быть совпадением тот факт, что сохранившиеся здания 8-го века встречаются гораздо чаще и в целом построены гораздо лучше, чем здания предыдущих веков; мы должны предполагать, что стандарты строительства быстро повышались, а навыки распространялись по всей территории» (Snodgrass 2000, 421-422). Стандартизация архитектурных сооружений очевидным образом указывает на тесные связи внутри греческого мира.

Конечно, языковая близость позволяла сохранять единство греческого мира при отсутствии государства. Свою роль здесь играет и общее эпическое наследие. К 8 веку до н. э. Гомер приобретает общегреческое значение, при этом «Илиада» и «Одиссея» безусловно относятся к микенскому периоду, т.е. формирование новых форм политической организации идет на фоне образцовых аристократов и царей, героев прошлого. В это же время греки заново осваивают такую форму коммуникации как письмо, поскольку слоговое письмо (линейное письмо Б) было полностью утрачено вместе с дворцовой культурой к середине 12-го века до н.э. А в 8 веке формируется совершенно новая письменная традиция с опорой на фонематическое письмо. Оно восходит к финикийскому письму, отдельные знаки которого были приспособлены для обозначения гласных. Вопрос о том, зачем понадобилась подобная система записи, остается спорным. К настоящему времени более или менее установленным считается время ее появления – сер. 8-го – начало 7-го века до н. э. По поводу причин и места ее возникновения существуют разногласия. Отдельные исследователи считают, что алфавитное письмо появилось независимо в нескольких регионах. Это, например, отразилось в том, что в каче-

стве изобретателей письма греки называли разных культурных героев, включая Паламеда, Эпихарма и Симонида (которые известны еще и тем, что они изобрели мнемотехнические приемы) (См. Sessarelli 2013, 26). Другие исследователи считают, что алфавит возникает в одном месте. Так, Р. Вудард, дополняя аргументацию Р. Карпентера, полагает, что центром появления алфавита является Кипр, откуда он распространяется по оживленным торговым путям в другие регионы, в первую очередь на Крит и Эвбею (Woodard 2010, 42). Вообще говоря, появление алфавита в одном месте представляется гораздо более правдоподобным, нежели его независимое изобретение в нескольких центрах. Эта мысль отстаивается и защитниками теории, согласно которой письмо было создано одним человеком для записи текстов Гомера. В свое время Вейд-Гери высказал гипотезу, согласно которой алфавитное письмо в противоположность силлабическому было создано для того, чтобы записать гекзаметр гомеровских поэм. На это указывает тот факт, что довольно значительное количество ранних записей на греческом состоят из метрически организованных текстов. Предполагается, что введение гласных упростило их запись (Sessarelli 2013, 27). Эта идея получила дальнейшее развитие в работах Б. Пауэлла. «Полная система обозначения гласных в греческом письме, оригинальная и уникальная, неизвестная ни в одной более ранней письменности, сама по себе делает несомненным вывод о том, что алфавит был создан одним человеком в определенное время» (Powell 1991, 10-11). В качестве создателя алфавитной письменности Пауэлл называет Паламеда. Однако эта красивая идея не получила широкой поддержки.

Большинство исследователей склоняются к более прагматичным гипотезам. В частности, подчеркивается факт использования письма в коммерческих контактах с финикийцами. Но указаний на традиционное использование письменных знаков для маркирования собственности крайне мало, хотя на ряде амфор обнаружены граффити, которые обозначают то, что в них хранилось и количество соответствующего продукта. В свою очередь, Вудард полагает, что первые образцы алфавитной письменности появляются в среде «смешанного наемного контингента, состоящего из грамотных кипрских воинов и неграмотных «ионийских» воинов, который действовал в Сирии-Палестине ... в той многоязычной обстановке, которая, должно быть, была характерна для подобных военных окружений в Леванте и на всем Ближнем Востоке. Кипрская слоговая письменность с ее уникальными (хотя и фонетически естественными) стратегиями написания была слишком громоздкой, чтобы ее могли быстро освоить неграмотные (некипрские) греки, и поэтому киприоты адаптировали финикийскую консонантную письменность с ее небольшим количеством символов в качестве легкодоступного средства для

удовлетворения основных коммуникативных потребностей грекоязычных наемников» (Woodard 2010, 43). Ситуация усложняется еще и тем, что разные группы населения, так же, как и жители разных регионов пользовались письмом в разных целях. Так, жители Аттики, в частности ремесленники и аристократы, широко пользовались письмом, тогда как на Крите письмо было делом весьма ограниченного круга пользователей. Критяне пользовались письмом в публичных целях, тогда как жители Аттики – в частных.

Первые известные библиотеки собирают тираны – Писистрат в Афинах и Поликрат на острове Самос. Для нас, во-первых, важен сам факт довольно быстрого распространения этого нового типа письма, что опять же подчеркивает единство греческого мира, а, во-вторых, тот момент, что письмо используется в качестве средства рефлексии над политической жизнью: с помощью письма фиксируются государственные законы, принимаемые народным собранием, свои постановления письменно фиксируют отдельные религиозные группы, находящиеся в полисе (Zaidman 2008, 19). В то же время остается вопрос о том, насколько эта политико-социальная рефлексия способствовала формированию индивидуального сознания. Здесь важен переход от появления письменности к появлению грамотности, когда письменное выражение мысли становится прерогативой каждого отдельного человека. М.К. Петров по этому поводу замечает, что «... переход письменности в грамотность означает автоматический переход к новой психологической установке, к установке на поиски нового, ибо каждой грамотной голове приходится теперь опредмечивать наличные отношения к миру, отрицать их как заведомо неистинные или неполные, создавать свое особое, дополняющее до «истины» отношение, то есть постоянно находиться в творческом режиме анализа наличного и синтеза нового» (Петров 1995, 85). Думается, что в целом это так, но происходит переход к новой психологической установке далеко не автоматически, поскольку для большинства грамотных граждан письмо не являлось основным способом самовыражения. Насколько можно судить, реально глубинное воздействие письменности на сознание граждан греческого полиса происходит уже только в 4 веке до н. э. Мюррей пишет: «Я полагаю, что в период около 400 г. до н. э. в Афинах произошли изменения в политическом сознании, которые отразились в переходе от обычной к конституционной демократии и связаны с развитием от устной к письменной культуре; но я не думаю, что грамотность может служить объяснением перехода (если воспользоваться терминологией Дюркгейма) от механической солидарности к органической солидарности и упадку коллективного сознания» (Murrau 1990, 6). Свою роль здесь играет и система школьного образования.

Кроме того, необходимо иметь в виду, что благодаря наемничеству и колонизации, греки тесно связаны с окружающими их государствами. Не говоря уже о развивающейся торговле. И в то же время укрепляются внутренние торговые и культурные связи внутри пространства, занятого греческими поселениями. Греки активно перемещаются из полиса в полис (См. Зайцев 2000, 69-77). Известно, что в классическое время из полиса в полис постоянно переезжают актеры, софисты, ремесленники. Связи внутри греческого мира поддерживают культурное единство, тогда как активная колонизация и торговые связи так или иначе заставляют осознавать отличие греческой культуры от культур соседних народов. Огромную роль в колонизации и, более того, в освоении морского пространства как части своего мира, играет мореплавание как умение и как способ организации действий малой группы. На это обращает внимание М.К. Петров, строя свою гипотезу о пиратстве как предпосылке появления нового пост-микенского общества. Он противопоставляет рождающийся новый греческий мир старым бюрократическим обществам: «... под давлением постоянной и все растущей внешней угрозы социальное регулирование вынуждено было использовать положительную обратную связь. Это и послужило первопричиной становления “медных” условий среды, в которых синтез универсальных навыков индивидуумом и кумуляция гражданской доблести стали условиями выживания и сохранения людей. Решающую роль в этом процессе сыграли пираты и специфика их ремесла, которую невозможно уложить в рамки регулирования по отрицательной связи» (Петров 1995, 138). Представляется, что фактор пиратства может рассматриваться лишь как дополнительный уже хотя бы потому, что возникновение индивидуального сознания происходит в цивилизациях, не основанных на мореплавании. Кроме того, необходимо учитывать, что греческий мир представлял собой социально-культурное объединение множества небольших самостоятельно управляющихся общин, и сознание людей, населяющих подобные общины не могло не отличаться от сознания подданных больших государств древности.

Греки начинают переселяться в Ионию и лежащие рядом острова уже в самом конце 9-го века до н. э., а с середины 8-го века до н. э. «греки стали селиться еще дальше за пределами греческой родины. В течение двухсот лет ... греки основали “колонии” в районах, которые сегодня являются южной Францией, Испанией, Сицилией, южной Италией, а также вдоль Северной Африки и побережья Черного моря» (Martin 2013, 69). Появляется множество торговых станций и полисов, куда переезжают греки со своей родины. В этом мире неизбежно идет постоянная борьба между отдельными индивидами,

как и между группами. Колонизация в отдельных случаях была личной инициативой, но, по-видимому, чаще ее организовывал сам полис, и отказ от переезда сурово карался. В то же время переселенцы должны были создавать на новом месте привычные политические структуры и сохраняли гражданство в материнском полисе. Подобный переезд заставлял переселенцев четко осознавать политическую структуру собственного полиса, чтобы воспроизвести ее на новом месте. Священный очаг – центр сакральной жизни нового полиса зажигался с помощью огня, зажженного от очага метрополии. Известно, что огромную роль играет концепция гражданства, которая строится в первую очередь на основе длительного проживания в данном полисе, а не на принадлежности к известному роду или на определенном уровне достатка (хотя второе играло известную роль в отдельных полисах).

Равноправие, рациональность и состоятельность

Процесс колонизации идет параллельно процессу трансформации полиса в сторону демократизации. Право на гражданство определялось, в первую очередь, участием в защите своего города. Кроме того, «в этот период резких перемен элита греческого общества стала менее сплоченной политической группой, глубоко расколотой, поскольку ее члены все более ожесточенно конкурировали друг с другом за статус и богатство. Отсутствие единства ослабило эффективность их противостояния набирающей силу идее о несправедливости отстранения бедных слоев населения от участия в политической жизни» (Martin 2013, 82). В свое время Макс Вебер описал полис как организацию воинов, и, соответственно, он считал, что именно гоплитам, вооруженным защитникам города, принадлежит ключевая роль в процессе эгалитаризации и тем самым в возникновении классического полиса (Weber 1978, 441-442). Эта концепция известна как революция гоплитов. Но ряд авторов убедительно показывают, что гоплиты как таковые не были решающим фактором политических изменений, хотя их роль и стала более формализованной к концу архаического периода (Krentz 2007, 61-84). Мартин говорит о том, что если бы только гоплиты претендовали на часть власти прежней элиты, то только они бы ее и получили. Но бедняки, не имевшие ни медного, ни даже железного вооружения, тем не менее играли весьма значительную роль в защите города. «Если верно то, что бедные, легковооруженные люди были важным фактором в войнах Темных веков, то это значение могло сохраняться вплоть до архаической эпохи и времени развития города-государства, поскольку потребовалось немало времени, чтобы доспехи и оружие гоплитов стали общедоступными. И даже после того, как все больше людей

стали достаточно зажиточными, чтобы позволить себе снаряжение гоплита, их все равно значительно превосходили по численности те, кто был беднее» (Martin 2013, 82). В дополнение к факту участия в вооруженной охране полиса бедные граждане жили памятью о периоде перераспределения власти после ухода царей. И это поддерживало идею равноправия на протяжении всего архаического периода.

Сознание равноправия сопровождалась вполне рационалистическим типом поведения. Поскольку все граждане полиса были так или иначе включены как в торговую, так и в политическую деятельность, их поведение обязано было опираться на осознанный выбор соответствующих стратегий. Более высокая степень рационализма – это одна из ключевых характеристик поведения греков в отличие от населения окружающих их государств. Он проявляется в необходимости принятия определенных решений, связанных с индивидуальной активностью.

Рациональность проявлялась в двух связанных между собой аспектах: в ориентации на изменение институциональных структур, которые, собственно, привели к появлению классического полиса, а также рост влияния слова в процессе этих изменений. Первый аспект подчеркивает в своих работах О. Мюррей, который показывает, что сознание жителей полиса было рациональным не в том современном смысле, что политические решения принимались независимо от религиозных и других аспектов жизни на основе чистого расчета выгод и потерь, а в том, что «само общество демонстрирует высокую степень рациональности, причем не только в смысле внутренней согласованности, но и в смысле осознанного понимания причин изменений и последствий институциональных реформ» (Murray 1990, 8). Кроме того, в отличие от современной политики, направленной на согласование интересов различных групп населения путем компромисса, греческая мысль ориентировалась на концепцию «евномии» (правильного порядка, она же, Евномия, дочь Зевса), который исключит возможность разнообразия интересов. «Политика была направлена на целое, община (κοινωνία) имела первостепенное значение: целью политики было единство, а не компромисс» (Murray 1990, 21). Этот тип рациональности идет от архаического к классическому периоду и результируется в таких разных типах организации общества как спартанское и афинское. При этом политика не отрывается от религии, но получает соответствующую санкцию.

Слово становится в этих условиях главным инструментом достижения единства. Это не исключает жестокой борьбы отдельных групп населения, но в то же время объясняет удивительный факт очень существенного переустрой-

ства общества реформаторами, которые оказались способны полностью переформатировать архаические структуры, в частности фратрии. Значение слова подчеркивает Вернан: «Для системы полиса прежде всего характерно необычайное превосходство слова над другими орудиями власти. Слово становится главным образом политическим инструментом, ключом к влиянию в государстве, средством управления и господства над другими. Власть слова греки превратят в божество: сила убеждения (*peithō*) по действенности приравнивается к формулам некоторых религиозных обрядов или «изречениям» государя, царственно провозглашающего право, закон (*themis*). Вместе с тем слово утрачивает ритуальную сущность, претензии на изречение истины. Оно выливается в форму спора, дискуссии, диалога, предполагает наличие публики, к которой оно обращено как к арбитру и которая поднятием рук выносит решение в последней инстанции. По силе убежденности одной из двух речей определяется победа одного оратора над другим» (Вернан 1988, 68-69). Участие гражданина в экклесии подразумевает разумный выбор, способность воспринять аргументацию и сделать свой вывод.

Значительную роль в рациональной трансформации полиса играет идея порядка. Эта идея унаследована греками из их индоевропейского прошлого. Р.Н. Дандекар, говорит о том, что представление о космическом законе (*ṛita* Вед и *аша* Авесты) сыграло значительную роль в становлении индоевропейской мифологической мысли (Дандекар 2002, 31). Осознание порядка как закона характерно для Дария I, который считал, что он избран богом для установления правильного порядка, который соответствует порядку космическому, и даже ложь осмысливается им как покушение на правильный порядок. Архаический период для греков является тем периодом, когда идея порядка начинает осмысливаться в разных аспектах. Анализируя искусство этого периода, Джеффри Хервит пишет: «Жизненно важные роли, которые играют схема и образец в архаическом искусстве, можно считать симптомами более общего требования греков к регулярности и порядку, которое выходит за рамки изобразительного искусства, в архитектуру, поэзию и философию, а также за пределы самого архаического периода. Язык Гомера в высшей степени организован: его формулы изначально были шаблонами для слуха. «Теогония» Гесиода упорядочивает богов и героев, ставя каждого на свое генеалогическое место, а его «Труды и дни» переходят от конкретного случая несправедливости к универсальным истинам и образцам человеческой деятельности. Архаическая поэзия в целом полна литературных схем или соглашений, а архаические поэты выражают смысл и значение через гармонию противоположностей» (Hurwit 1985, 22). Дальше осознание идеи порядка происходит через концепты меры и справедливости как поэтами,

так политиками и философами. Это важное направление мысли сохраняет свою актуальность до эллинистического периода.

Еще одной особенностью становящейся греческой культуры является, конечно, агон. Его истоки восходят, очевидно, к темным векам и связаны с растущей и постоянной конкуренцией за землю и за статус. Р. Осборн именно на этой основе выстраивает всё становление греческого мира от микенского периода до классического. «Это история о том, как малые группы реагировали на давление природной среды, обращались к другим сообществам из-за нужды и возвращались с идеями и изделиями, которые они безжалостно эксплуатировали и часто полностью преобразовывали в духе конкуренции и соперничества. Это история о том, как эти небольшие группы боролись за то, чтобы выделить себя среди других и оставаться другими, это и отдельные люди внутри общины, и отдельные общины среди других греческих общин, и греки среди варваров, которые были, по крайней мере, столь же богаты, столь же организованы и столь же искусны, как и они сами (Osborne 2009, 17). Не случайно именно с гомеровской эпохи начинается формирование агонистики. О страсти греков к соревнованию в самых разных сферах и готовности ради победы идти на любые поступки написано немало исследований. Фактически именно агону посвящает свою книгу А.И. Зайцев, где приводится множество ссылок на соответствующие работы (Зайцев 2000). Для нас важно отметить следующие особенности греческого агона. 1) Его всеобщность – соревнуются не только атлеты и всадники на колесницах, соревнуются крестьяне во время сельскохозяйственных работ, соревнуются чесальщики шерсти, музыканты и поэты, ораторы, женщины соревнуются в красоте..., т.е. фактически любые формы деятельности или поведения могли превратиться в игру и соревнование; 2) соревнование становится самоцелью, причем победа любой ценой имеет абсолютную ценность; 3) соответственно, проигрыш, порицание вызывает острое чувство стыда и стремление к обязательному самоутверждению; 4) победа в атлетических состязаниях несла славу не только самому атлету, но и полису, гражданином которого он был, это дополнительное подтверждение того факта, что индивидуальность растворялась в сознании гражданства. Соревнование шло и между полисами. Это касалось и богатства пожертвований во время обращения к дельфийскому оракулу, и количества атлетов – победителей в олимпийских и других играх, и др.

Темные века переживают не только падение прежнего политического устройства, но и падение связанной с этим устройством религиозной картины мира. Совершенно не случайно архаическое время отмечено как сомнениями в силе прежних верований, так и появлением новых. Зайцев пишет: «В Греции архаической и классической эпох мы видим попытки не только

ряда поэтов, начиная с автора *Одиссеи*, но и философов так или иначе обновить древние верования. С кризисом религиозной традиции связаны и распространение оргиастического культа Диониса, и формирование элевсинского и других мистериальных культов, и возникновение орфизма» (Зайцев 2000, 80). Здесь следует обратить внимание на значение религии в жизни полиса. Специфика полиса состоит в том, что в нем политика приобретает религиозную окраску, а религия политизируется. При традиционном описании полиса религиозная жизнь греков отступает на второй план, отдавая первый политике. Но это искажение ситуации. Религия, социальная и политическая жизнь в полисе в принципе неразделимы (Parker 1986, 223). Т.е. религия претерпела существенное изменение по сравнению с родоплеменной традицией. Дело в том, что религиозная жизнь осознавалась и реализовывала себя через полис – «единство, которое было одновременно религиозным телом, несущим религиозную власть, и социальным телом, действующим через свои политические институты, организовывало культ, чтобы артикулировать себя тем, что считалось естественным» (Sourvinou-Inwood 1990, 301). По-видимому, именно в религии необходимо искать причину появления рефлексии над основанием собственного мышления. И можно даже предположить, что это происходит в определенный момент – когда *возникает зазор между универсальной религией полиса и личной религиозностью отдельного гражданина*. Но для того, чтобы понять, как происходит формирование этого зазора, нужно понять, как была организована религиозная жизнь в полисе с точки зрения отдельного гражданина.

Специфика греческой религиозной жизни

Прежде всего необходимо учесть тот факт, что религия занимала совершенно иное место в греческом обществе по сравнению с современными вполне секуляризованными обществами. Луиза Зайдман и Полин Пантел совершенно справедливо подчеркивают тот факт, что мы обычно рассматриваем религиозную жизнь и миропонимание греков через христианские очки, и это принципиально не соответствует античной реальности. Следует иметь в виду следующие отличия. 1) Сферы сакрального и секулярного у нас существуют по принципу отделения церкви от государства. У греков эти сферы неразделимы и сущностно переплетены друг с другом. Иными словами, человек постоянно ощущает присутствие сакрального, как в личной и семейной жизни, так и в жизни публичной. 2) Греческие боги не являются трансцендентными по отношению к миру (трансцендентность, осознанная в осевое время, только начинает оказывать свое влияние на общественное мировоззрение).

«Боги не были внешними по отношению к миру: они не создали ни космос, ни человечество, а были созданы сами; они не существовали всегда, а узурпировали власть; они не были вечными, а только бессмертными; они не были всемогущими и всеведущими, а обладали лишь ограниченными полномочиями и областями знаний; они сами были подвластны судьбе и постоянно вмешивались в дела людей» (Zaidman, Pantel 2008, 3-4). 3) Греческая религия организована ритуалами – «...греческую религию можно с полным основанием назвать ритуальной в том смысле, что она была противоположна догматической: она не была построена на едином своде доктрин, и именно соблюдение ритуалов, а не верность догме или вере, обеспечивало постоянство традиции и сплоченность общины» (Zaidman, Pantel 2008, 27). Что, впрочем, не исключало работы мысли по осознанию сакрального.

С самого рождения человек принадлежал отцу (семье) и полису, и говорить о личной жизни, независимой от жизни публичной практически невозможно. Его статус формировался определенными ритуалами, относящимися к важнейшим этапам его жизни – рождению, достижению совершеннолетия, женитьбе. Связь каждого из этих ритуалов с жизнью всего полиса подчеркивается, например, тем, что после рождения ребенка, мать должна была пройти обряд очищения, потому что в противном случае не только тот дом и хозяйство, где родился ребенок, могло остаться загрязненным, но и заразить остальную общину. Наступление совершеннолетия отмечалось во фратрии, т.е. только среди связанных общей кровью по отцовской линии и благодаря соответствующему ритуалу юноша становился эфебом и полноправным членом гражданского общества. Женитьба также рассматривалась как обязанность, связанная с необходимостью пополнения общины (Zaidman, Pantel 2008, 63-72). Соответственно, во время разных ритуалов совершалось обращение к разным богам. Каждый дем и каждая фила имели свои праздники. Кроме того, существовали и другие религиозные объединения, связанные с организацией определенных фестивалей в честь героев или богов, или небольших групп, ответственных за проведение мистерий и т.п. При этом в каждом случае, «будь то деревня или семейная группа, организация этих культовых объединений создавалась как калька общегосударственной организации. Собрание, чиновники, члены, постановления, голосования, местная религиозная жизнь, родственные отношения – все полностью повторяло структуру тех форм, которые регулировали центральное управление городом» (Zaidman, Pantel 2008, 90). Каждое объединение в полисе имело и своих центральных богов, так же, как и сам полис.

Полис организовывал отношения граждан с богами. Более того, «...полис закреплял, узаконивал и опосредовал всю религиозную деятельность. Это

верно даже для панэллинских святилищ, где полис опосредовал участие своих граждан различными способами» (Souvinou-Inwood 1990, 297). В частности, экономически и юридически – правом собственности. Даже в случае с панэллинскими праздниками святилище было владением соответствующего полиса. Так, важнейшим, а именно Дельфийским святилищем, владели жители полиса Дельфы. «Греческая религия, таким образом, состоит из сети религиозных систем, взаимодействующих друг с другом в масштабе панэллинской религиозной активности. Последняя артикулируется в панэллинской поэзии и панэллинских святилищах; она постепенно и непоследовательно возникла из отдельных элементов некоторых местных систем, на стыке между (взаимодействующими) полисными религиозными системами, которые оно затем также помогало сформировать» (Souvinou-Inwood 1990, 300). Именно единая религия, подтверждавшаяся участием в общегреческих праздниках (куда не допускались «варвары»), наряду с одним языком и одинаковым образом жизни, обеспечивала греческую идентичность.

Возникает вопрос, как в таком духовном пространстве сознает себя отдельный член общины? Что касается отдельного человека, то его дополнительные обязанности были многообразны и многозначны. Благочестие должно было проявляться в участии в городских культах, обилии подношений в святилищах, преданности родственным умершим и божествам-покровителям семьи, финансовой щедрости, позволяющей проводить самые пышные общественные ритуалы (игры, гражданские литургии..., жертвоприношения и общественные банкеты), и множестве других практических действий (Zaidman, Pantel 2008, 13). Греческая религия «никогда не была личной в смысле выражения своей уникальной индивидуальности. Ни одному греку не пришлось бы в голову вести духовный дневник.... Она не одобряла индивидуализм, увлеченность внутренними состояниями и веру в то, что намерения имеют большее значение, чем действия; она подчеркивала чувство принадлежности к сообществу и необходимость соблюдения социальных форм» (Parker 1986, 219). Получается, что не было сознания греховности, вызванной неправильным поведением. Было сознание нарушения определенных стандартов поведения, за чем и следили боги; как, скажем, Зевс следил за исполнением законов гостеприимства. Используя известную терминологию, можно говорить о культуре стыда, а не о культуре вины. Необходимо еще отметить, что религиозная жизнь была вполне четко организована: несколько десятков полисных праздников в честь разных богов проводились как в течение года, так и раз в четырехлетие, о чем свидетельствуют некоторые сохранившиеся календари. Наряду с общеполисными праздниками

были праздники в рамках отдельных демов, не говоря об общеэллинических праздниках.

Итак, рационализм политической жизни, ориентированный на единство, а не на баланс разнообразных сил, также, как и глубинная укорененность грека в ритуальной активности по самым разным поводам требовали постоянного сознания общности с другими. Восторжествовавшая публичность одним из следствий имела тот факт, что религия политизировалась, и изменялось отношение к религиозности, становившейся все более и более внешней по отношению к индивиду. Доддс замечает по этому поводу: «Грекам не повезло в том отношении, что идея космической справедливости, которая представляла собой прогресс по сравнению со старым представлением о чисто произвольных божественных силах и позволяла формировать новую гражданскую мораль, оказалась связанной с примитивным представлением о семье. Ведь это означало, что значение религиозного чувства и религиозного закона были направлены против возникновения истинного взгляда на человека как на индивидуальность, обладающую личными правами и личными обязанностями. В конечном итоге такая точка зрения проявилась в аттическом светском праве» (Dodds 1951, 34). И даже состязательность, наполнявшая жизнь стремлением выделиться и стать лучше других хоть в чем-то, была пронизана публичностью, а не ориентирована на индивидуальное достоинство, как это происходит в обществах, где права индивида стоят на первом месте.

Рефлексия и проявление личного начала

В обозначенных условиях известные очевидные проявления индивидуализма в античном обществе по видимости противоречат возможности этого проявления в обществе, где индивид растворен во всепроникающей публичности и закован религиозной ритуальностью. Ответ на это противоречие и составляет проблему дальнейшего анализа. Перечислим те сферы, где индивидуализм представляется вполне очевидным: 1) сомнения в правильности традиционного воззрения на богов, очевидно связанные с появлением философского отношения к привычной реальности, т.е. рождение рефлексии над основаниями традиционного мировоззрения; 2) появление явным образом фиксируемого личного авторства; 3) рождение лирической поэзии; 4) осмысление определенных аспектов религиозного взгляда на мир; 5) появление науки.

Очевидно, что сама возможность рефлексии, которая лежит в основе других проявлений индивидуального отношения к себе и окружающему миру,

требует определенной внутренней свободы. Выше уже говорилось о том, что в полисе человек обладал чувством личной свободы, причем независимо от уровня гражданского равноправия и демократичности управления. (Совершенное равенство, как показывает опыт Спарты, могло вести к полному подавлению чувства внутренней свободы.) Чувство личной свободы, в свою очередь, является обязательным условием рефлексивного отношения к определенным ситуациям. По ходу изложения мы уже отмечали те моменты, которые выводят нас на ситуации, требовавшие от индивида для своего разрешения рефлексивного анализа. Если считать главным делом граждан полиса законотворчество, то именно здесь и следует искать причину постоянного выхода на уровень рефлексии. Тогда как остальные факторы, которые отмечались по ходу изложения, переплетаясь с законотворческой деятельностью, создавали ей соответствующий фон и получали от нее стимулы для собственного развития – это и ориентация на осмысление порядка в социуме и в космосе; алфавитная письменность, ориентированная не на профессиональное сообщество, а на всех граждан; рационализм, характерный для полисного сообщества; состязательность.

Идея гражданства как права участвовать в законодательной деятельности оформляется в архаический период. «Отличительной чертой гражданства как организующего принципа для переосмысления политики в этот период в Греции было то, что оно предполагало теоретически определенные базовые уровни юридического равенства, особенно ожидание равного отношения к себе со стороны закона и права свободно высказывать свое мнение по политическим вопросам, за исключением того, что в определенных сферах жизни к женщинам могли применяться иные правила» (Martin 2013, 68). Но для того, чтобы выступать в качестве законотворца, человек должен был опираться на некое представление о порядке, о справедливости и о мере как ее выражении. Выход на осознание общества как целого был естественным следствием ориентации на полис как целое (о чем шла речь ранее). В то же время возможность рефлексии 1) подразумевает индивидуальное сознание и 2) выход за пределы мыслимого как целое полиса. Здесь необходимо отметить еще одну важную особенность размышления граждан греческого полиса об идеале справедливости, без которого невозможно говорить о каких бы то ни было законах, – суждение они высказывают от своего имени. Это отличает их радикально от ситуации в Персии, когда Дарий I, устанавливая законы, утверждает их именем Ахурамазды. Для греков также была важна божественная санкция, утверждавшая высшую справедливость устанавли-

ливаемых законов, но они делали это постфактум – законы формулировались людьми (гражданами), а уже потом Аполлон в Дельфах придавал им окончательную значимость.

Практика рефлексивного отношения к социальной реальности, которой являлся полис, очевидно требовалась и при колонизации (причем это относилось как к самой колонии, куда переносились и устанавливались законы метрополии, но и к самой метрополии, которая санкционировала правовую деятельность). Этой практики требовало участие в экклесии при обсуждении определенных решений. Соответственно, вырабатывалось рефлексивно-критическое отношение к общественным делам. Конечно, подобное отношение демонстрировали далеко не все граждане, но в подобных ситуациях достаточно активности очень небольшого количества интеллектуалов. При этом они, как правило, должны составлять несколько соперничающих групп (Коллинз 2002, 122-127, 144-1246)⁵. Они должны начать слышать друг друга, и только в этом случае они будут сами услышаны другими.

Выше говорилось о том, что идея порядка была унаследована греками из их индоевропейского прошлого. Борьба за установление космического и социального порядка нашла свое отражение в мифологии. Зевс символизирует эту борьбу. Воспроизведение традиционной мифологии и ее критическое осмысление идут параллельно. Но это касается в первую очередь именно творческого переосмысления представлений, живших с более раннего времени в устной форме и продолжавших жить до христианской эры и параллельно с ней. В своем исследовании перехода от религии к философии Корнфорд демонстрирует, как происходит обсуждение проблемы судьбы, порядка, правильного и неправильного в ходе жизни, каким образом человек приходит к мысли о том, что природа моральна. Именно благодаря рефлексии идея, которая имплицитно жила в традиционных представлениях, начинает оформляться в виде максим поэтами и философами. Так, постепенно кристаллизуется идея о том, что есть сила, стоящая над богами. Мойры и Эринии «держат руль необходимости». И у ионийских философов, и у Гомера «предписания судьбы – это не просто слепой и бесчувственный предел невозможности: это моральный указ, граница добра и зла» (Cornford 1957, 13). Ионийцы однозначно исходили из того, что в природе, за внешне царящим в мире хаосом лежит единый порядок (Франкфорт и др. 1984, 213). Судьба стоит не только над людьми, но и над богами, именно она распределяет между

⁵ Р. Коллинз оценивает количество доминирующих и первостепенных философов в несколько десятков. К ним можно добавить несколько поэтов и провидцев, но в любом случае это количество ничтожно по отношению ко всему населению.

ними ответственность за три сферы – небо, водную стихию и подземный мир. Об этом же говорит и Гесиод. Их ответственность – это закон, порядок, справедливость в тех пределах, которые им отмерены.

Гесиод в «Теогонии» приводит два варианта рождения мойр – вначале их рождает страшная Ночь, а потом Фемида:

*Мойр родила она также и Кер, беспощадно казнящих.
[Мойры — Клофо именуется, Лахесис, Атропос. Людям
Определяют они при рожденье несчастье и счастье.]
Тяжко карают они и мужей и богов за проступки,
И никогда не бывает, чтоб тяжкий их гнев прекратился
Раньше, чем полностью всякий виновный отплату получит.
...
Зевс же вторую Фемиду блестящую взял себе в жены.
И родила она Ор – Евномию, Дику, Ирену
(Пышные нивы людей земнородных они охраняют),
Также и Мойр, наиболее почтенных всемудрым Кронидом.
Трое всего их: Клофо и Лахесис с Атропос.
(Гесиод, Теогония 212–217, 892–896; 2001, 27, 47).*

Конечно, в данном случае нет необходимости логически согласовывать два рождения судьбы. Для нас важно, что 1) судьба карает и людей и богов, и 2) Зевс – отец порядка времен, благозакония, справедливости и мира, но он вынужден покоряться судьбе, он оказывается ответственным за поддержание порядка, не им созданного. Так, Гесиод рассуждает о справедливости и правде, связывая их с Зевсом.

*Перс! Хорошенько запомни душою внимательной вот что:
Слушайся голоса правды и думать забудь о насилье.
Ибо такой для людей установлен закон Громовержцем:
Звери, крылатые птицы и рыбы, пощады не зная,
Пусть поедают друг друга: сердца их не ведают правды.
Людям же правду Кронид даровал — высочайшее благо.
(Гесиод, Труды и дни 274–280; 2001, 60).*

Позже ту же мысль и, возможно, под влиянием Гесиода высказывает Архилох:

*О, Зевс, отец мой! Ты на небесах царишь,
Свидетель ты всех дел людских,*

*И злых и правых. Для тебя не все равно,
По правде зверь живет иль нет!*⁶
(Эллинские поэты 1999, 228).

Понимание наличия космического и социального порядка, которое является общим для разных индоевропейских (и не только) культур, принадлежит интуитивному коллективному сознанию. В свою очередь законотворческая практика требует личного, и, конечно, не только интуитивного, но и критически рационального осознания ситуации. Серьезная сложность заключается в том, что в это время отсутствуют понятия, с которыми мы естественно связываем рациональное мышление. Они как раз и формируются как следствие выхода на уровень индивидуального мышления в рамках рождающейся философии. Максимы приходят в общественное сознание с идеями порядка, меры, справедливости и закона. Достаточно вспомнить мудрецов с их сентенциями. Хотя отдельные высказывания приписывают разным мудрецам, но идею меры приписывают почти всем: Хилон: «Ничего слишком; все хорошо, что в меру»; Клеобул: «Мера лучше всего»; Солон: «Ничего слишком»; «Фалес: «Блюда меры»; Питтак: «Знай меру» ...

Практика рефлексии над традицией позволяет человеку все более и более свободно выражать к ней свое отношение. Наверное, наиболее известный пример – это Архилох с его брошенным щитом, но он же утверждает идею меры и порядка, скрытого в человеческой жизни.

*Победишь, – своей победы напоказ не выставляй,
Победят, – не огорчайся, запершись в дому, не плачь.
В меру радуйся удаче, в меру в бедствиях горюй.
Познавай тот ритм, что в жизни человеческой сокрыт.*
(Эллинские поэты 1999, 220)

Движение к справедливости и порядку выстраивается вокруг родственного им понятия меры (это происходит параллельно и независимо в индийской традиции). Наиболее ярко идея выражена Солоном:

*Благозаконье же всюду являет порядок и стройность.
В силах оно наложить цепь на неправых людей,
Сгладить неровности, наглость унижить, ослабить кичливость,*

⁶ Алкей в свою очередь говорит, что «Зевс блюдет исход каждого дела» (Эллинские поэты 1999, 343).

*Злого обмана цветы высушить в плоть до корней,
Выправить дел кривизну, и чрезмерную гордость умерить,
И разномысля делам вместе с гневливой враждой
Быстрый конец положить навсегда, и тогда начинает
Всюду, где люди живут, разум с порядком царить.*
(Эллинские поэты 1999, 246)

Идея меры, правды и справедливости в разных вариантах пронизывает как поэзию, так и философию. И не случайно первый сохранившийся философский фрагмент посвящен именно этой теме. Анаксимандр: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [=ущерба] в назначенный срок времени» (фр. А 1 DK: Фрагменты 1989, 127). В этих высказываниях представлены одновременно позиции судьи и законодателя, что совершенно невозможно в условиях восточных монархий. Темы судьбы, нарушения меры и порядка, справедливости и правды пронизывают литературу классического периода. Нельзя не вспомнить в связи с этим сюжеты большинства трагедий. Стоит отметить один любопытный штрих, касающийся греческой драмы: события в ней переживаются не только как определенные жизненные ситуации, но как политическое явление. Об этом пишет Мюррей: «Общество, в котором публичная презентация мифа настолько связана с проблемами политического жизнеустройства, принципиально выступает как политическое сообщество. Афинский трагический миф – это политический, а не религиозный миф» (Murray 1990, 18). Но это, в свою очередь, означает, что возможно личное отношение к представляемому, которое соотносится с тем, что происходит в полисе здесь и сейчас.

К этому следует учесть, что возможность не пассивного участия в народном собрании вызвала к жизни риторику, ставшую в условиях полиса одной из важнейших наук. «Убеждение (Peithó) занимает значительное место в греческой мысли эпохи, она представлена в литературных текстах и на в изображениях на вазах не только как литературное и интеллектуальное понятие, но и как персонификация человеческой силы и богини, имеющей мифологическую генеалогию и культовый статус в святилищах (в Афинах, Мегаре, Аргосе, Сикионе, Тасосе и др.)» (Pernot 2005, 7-8). Умение представить свое мнение и убедить в его правильности слушающих требует серьезной тренировки, включающей не только учения красиво и выразительно говорить, но требующее и широкого круга знаний. Традиционно считается, что первые сочинения на тему того, что мы относим к риторике, относятся к пятому веку до н.э. В этой связи античные авторы говорят об Эмпедокле и его

учениках Кораксе и Тисии. Таким образом, по времени появление практики по обучению правильной речи совпадает с появлением софистики, что вполне логично. Но здесь следует сделать несколько важных оговорок. Во-первых, само слово «риторика» появляется только у Платона, тогда как старшие софисты использовали слова *logos* и *legein*. Э. Скиаппа предлагает следующие этапы становления теоретической риторики: старшие софисты говорят только о *logos*-е, что подтверждается дошедшими до нас фрагментами их речей. Затем в первой половине 4-го века *logos* сменяется на *logón technē*, и иногда Платон использует в том же смысле слово *rhētorikē*. И только к концу четвертого века до н.э. «раскол между риторикой и философией был более или менее успешно концептуально и терминологически зафиксирован в работах Аристотеля и его учеников» (Schiappa 1999, 34). В любом случае софисты осуществляют рефлекссию над предшествующей традицией. И они переносят в общественную жизнь то, что до них развивалось в рамках отдельных кружков интеллектуалов, обычно называемых философскими школами.

Сказанное выше заставляет по-иному осознавать религиозные действия. Прежде чем перейти к религии, отметим факт многообразного появления личного авторства.

Далеко не случайно, что в подобной атмосфере однозначно фиксируется авторство. Не по статусу творца (как это было в Египте и Месопотамии), а по содержанию его творений. Возникает ситуация, где интеллектуалы соотносят свои мнения друг с другом. Поэт оказывается над традицией, и это признается другими. Появляется право сказать и, что то же самое, – право быть выслушанным. Уже с 7 века до н.э. начинается эпоха личных имен (в отличие от Гомера, с идентичностью которого есть известные проблемы).

Эпическое описание чувств сменяется самовыражением. Наиболее ярким выражением индивидуальности является, конечно, лирическая поэзия, но очевидно, что не она одна. «Эпоха лирической поэзии впервые выводит на сцену европейской истории ряд очень индивидуальных актеров с большим разнообразием ролей. Партийные лидеры, законодатели и тираны, религиозные мыслители и, несколько позже, философы, скульпторы, которые начинают записывать свои имена на произведениях – все они пробиваются сквозь завесу анонимности, покрывавшую предыдущий период» (Snell 1953, 42). Личное начало проявляется вместе с фиксацией значимости отдельного момента, который осознается как выражение чего-то более важного. Для этого данный момент сопоставляется с мифологической картиной мира или утверждается в качестве вечной максимы. Но наряду с этим появляются, особенно ярко и бескомпромиссно у Архилоха, резкие сентенции личного отно-

нения к происходящему, причем такие, которые противоречат общему мнению. То же можно найти у Анакреона и других лириков. Собственно, Архилох создал особый род лирической поэзии, сопровождаемой флейтой, в форме ямба и дистиха. Снелл предлагает для этого рода произведений выражение «личная лирика». Именно с лирикой приходит сознание значения личного чувства, которое становится общезначимым. Поэты в ней выражают личную обособленность и осознают свою индивидуальность, т.е. речь идет о саморефлексии. В качестве представителей этого поэтического направления Снелл выделяет Архилоха, Сапфо и Анакреонта (Snell 1953, 44). Так, утверждая отдельность индивида, Архилох говорит, например, что «Каждому другое душу радует» (Эллинские поэты 1999, 221).

Примерно в это же время появляется мотив одиночества, который отличается от всего, что мы встречаем в литературе ближневосточных культур. Аверинцев пишет о том, что «ближневосточная литература, столь невероятно осведомленная в самых разнообразных оттенках человеческой потерянности и злополучности, отлично знающая муки праведника среди злодеев (сквозной мотив Давидовых псалмов) и мудреца среди глупцов...» не знает «опыта подлинного одиночества» (Аверинцев 1996, 19). Аверинцев говорит здесь о появлении нового вида коммуникации, отделенной от жизненного общения, коммуникации через литературу. Здесь возникает особый вид рефлексии, который дает возможность «для подглядывания и наблюдения за другими и за самим собой «со стороны», для объектной характеристики и классификации чужих “я”» (Аверинцев 1996, 23).

Возьмем поэтическую зарисовку Сапфо:

*Луна ушла.
И Плеяды заходят,
Полночь близится;
Время течет
И течет, но
Я лежу одна.*

(цит. по: Lyra Graeca 1922, 262).

Здесь именно то одиночество, о котором говорит Аверинцев, т.е. представленное о себе, но со стороны. Человек один в этом огромном мире. И, конечно, это не то одиночество оставленности, которое испытывает, например, автор 101 псалма:

Сердце мое поражено, и иссохло, как трава, так что я забываю есть хлеб мой; от голоса стенания моего кости мои прильнули к плоти моей. Я уподобился пеликану в пустыне; я стал как филин на развалинах; не сплю и

сизжу, как одинокая птица на кровле. Всякий день поносят меня враги мои, и злобствующие на меня клянут мною.

(Псалтирь в синодальном переводе).

В псалме одиночество порождено отношением людей, тогда как Сапфо описывает сознание одиночества отдельной души, и неважно, связано это с обманутым ожиданием кого-то или это чувство родилось как осознание отдельности, единственности.

Следующий этап – это уже ясное сознание своей творческой уникальности. Аверинцев говорит о появлении такого феномена как «непризнанный гений». Письменность усиливает еще один эффект – возможность творить в одиночестве. Плутарх пишет о Демосфене: «Он устроил себе в подземелье комнату для занятий, которая цела и до нашего времени, и, неукоснительно уходя туда всякий день, учился актерской игре и укреплял голос, а нередко уединялся и на два-три месяца подряд, выбрив себе половину головы, чтобы от стыда невозможно было выйти наружу, даже если очень захочется» (Плутарх 1994, 325). Об этом пишет и Квинтилиан: «Демосфен ... удалялся в такое место, где не было бы слышно ни одного голоса и не открывалось бы никаких видов, опасаясь, что глаза заставят его разум пренебречь своим долгом. Тогда пусть сжигатель полуночного масла уединится в тишине ночи, за закрытыми дверями, с одинокой лампой, освещающей его труды» (Quintilian 10.3). Речь здесь идет о творческом одиночестве. «В Греции мы имеем перед собой совершенно чуждый Ближнему Востоку тип «непризнанного гения», «непонятого новатора», «пролагателя новых путей», которому остается только уповать на признательность потомства. Черты этого типа начинают проступать уже во второй половине четвертого столетия до н. э. (например, в сегованиях философа и поэта Ксенофана на традицию, определяющую почет «грубым» атлетам, а не ему, носителю новых духовных ценностей); свою окончательную отчетливость они обретают в эпоху Еврипида, этого классического «меланхолика», явившего грекам образец творческого одиночества (Аверинцев 1996, 19)⁷. Здесь уже речь идет о трансцендентном одиночестве, о единственности и уникальности создателя если не новых ценностей, то нового миропонимания. Гераклит демонстрирует гордое сознание своей уникальности и мудрости в письме IV: «Если б могли вы (эфесяне) воскреснуть лет через пятьсот благодаря переселению душ, вы бы обнаружили, что Гераклит еще жив, зато от ваших-то имен не

⁷ Снелль говорит о том, что «социальные взгляды Еврипида также дополняют наше впечатление, что соображения справедливости все больше определяют поиск высшей реальности» (Snell 1953, 108).

осталось и следа. Я буду жить столь же долго, сколь города и веси, никогда не замолкая благодаря своему учению. И ежели город эфесян разграбят и все алтари его повергнут ниц, страну памяти обо мне будут души людей» (Гераклит 2012, 28). Как известно, то, что Гераклит записал (сам или продиктовал – это не так существенно) свои тексты, которые он отдал на хранение в храм Артемиды Эфесской, не снисходя до современников.

В качестве важного указания на формирование индивидуального мышления как противопоставленного коллективному необходимо рассматривать и появление такого явления, как обоснование высказываемого. В рамках этого движения мысли возникают доказательства, в первую очередь в математике и философии. Здесь мы обращаемся к Пифагору и элейской школе. «Парменид – первый философ, который начал аргументировать, формально выводя выводы из предпосылок, а не догматических заявлений. Его школа была родоначальником диалектики. Новый метод аргументации, должно быть, был предложен геометрическими демонстрациями, которыми занимались пифагорейцы, давшие первые образцы жесткого доказательства» (Cornford 1939, 29). Определенные подходы с обоснованием выводов можно найти у милетцев, но именно Парменид дает доказательства в наиболее абстрактной форме, начиная работать именно с понятиями, не боясь никаких заключений, противоречащих здравому смыслу.

Рефлексия также начинает отделять имя от предмета, а изображение от прототипа. Можно вспомнить известный спор о природе слов. В мифологическом сознании слово по природе связано с обозначаемым. С конца 6-го века начинаются споры о том, так ли это. Наиболее известным в этом отношении является диалог Платона «Кратил», где делается вывод о том, что слова только частично могут соответствовать своему значению, но и не могут быть полностью произвольными метками. Хотя вопрос и трудный, но, по-видимому, создатели слов формировали их в соответствии с природой обозначаемых объектов. Сократ говорит: «...Если первые имена должны быть выражением чего-либо, знаешь ли ты иной, лучший способ создать эти выражения, нежели сделать их возможно более тождественными тому, что они должны выразить?» (434d, Платон 2006, 492). Этот спор продолжается до конца эллинистической эпохи, и он породил бесчисленное число этимологий. Для нас важно отметить, что рефлексия происходит здесь в два этапа – сначала фиксируется традиционное общее, но нигде в общем виде не представленное убеждение в том, что слова и их значения «от природы», но как только эта мысль утверждается, возникает противоположная ей – слова были произвольно установлены. В свою очередь споры о правильности слов и речи привели к открытию языка, т.е. грамматической структуры, стоящей за речью.

Еще одним важным признаком рефлексии и рождения нового сознания является юмор, который проявляется в разных формах: в общественной жизни, в литературе, в изобразительном искусстве. Существует немало теорий юмора, но для нас здесь важно лишь то, что он выключает человека из непосредственного переживания и демонстрирует рефлексивное отношение к определенному явлению. Сократ с его иронией, высмеивающий то, что он считает неприемлемым, выступает в качестве критика существующего социального порядка. Сократ говорит о том, что он послан в Афины в качестве критика: «Ведь если вы меня казните, вам нелегко будет найти еще такого человека, который попросту, хоть и смешно сказать, приставлен богом к нашему городу, как к коню, большому и благородному, но обленившемуся от тучности и нуждающемуся в том, чтобы его подгонял какой-нибудь овод. Вот, по-моему, бог и послал меня в этот город, чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас будил, уговаривал, упрекал непрестанно» (Зое-Зиа, Платон 2006, 102). Тогда как Аристофан высмеивает все, на что падает его внимание, хотя критика государственной жизни Афин составляет главное содержание древней комедии (Соболевский 2001). Н.Б. Клячко пишет, что в аристофановской комедии «идеи большого общественного значения торжествуют путем осуществления нелепейших замыслов, грандиозной демагогии и обмана; историческим личностям приписываются качества и поступки, им не свойственные; оценки одних и тех же лиц бывают прямо противоположны. Комедия осмеивает все, к чему она прикасается: утверждение несомненной пользы для государства «гражданской» поэзии Эсхила сопровождается жестокими насмешками над его трагедией; ликвидации Бедности предшествует спор, в котором Бедность доказывает, что она является главным стимулом в работе и без нее исчезли бы наука и ремесла и т.п. ...» (Клячко 1975, 304). Рефлексивный характер древней комедии усиливался парабазой, когда хор говорил о заслугах самого автора комедии.

В это же время происходит отделение архетипа от изображения. Б. Снелль со ссылкой на Б. Швейцера отмечает, что в статуарных надписях раннего периода изображение довольно просто отождествляется с изображенным человеком: статуя - это человек. Таким образом, мы можем прочесть на одной из фигур: «Я - Харес, правитель Тейхиуса». Однако в Аттике обычная формулировка: «Я - изображение, могильная плита или памятный камень такого-то и такого-то человека». Здесь мы имеем доказательство того, что в Афинах произведение искусства уже не наивно провозглашается единым с моделью. Это означает, что изобразительное искусство мыслится как отдельная сфера; искусство, вместо того чтобы быть тождественным реальности, отделяет себя от нее» (Snell 1953, 96).

Рефлексия активно проявляет себя в изображениях юмористического и саркастического характера. Так, на вазах 6–4 вв. можно встретить карикатурные изображения Беллерофонта и Пелея; кентавр, запряженный в колесницу, везет карикатурного Геракла, а управляет колесницей обезьяноподобная Нике; Геракл – обжора; сова, наряженная Афиной, идет с копьем на сражение; Гермес приводит к жертвенному алтарю собаку, наряженную свиньей; тот же Гермес, изображающий невинного младенца после того, как он украл коров Аполлона; Ирида, гонясь за любовником, теряет свой кадуцей; и ее же атакуют сатиры прямо возле алтаря; здесь и пародии на определенные события, вроде взятия Трои, ... (Mitchell 2009).

Итак, с конца 8 века до н.э. в греческой культуре наблюдается переосмысление и критика традиционных представлений. Греки активно переживают устное наследие, осуществляя рефлексии над мифологической традицией. Я. Ассман связывает это с приходом письменной культуры (Assman 2012, 384). Думается, что в действительности здесь нет прямой причинной связи. Рефлексия над традиционными представлениями и утверждение письменной традиции происходят параллельно. Э. Хейвлок пишет: «Греки между 1100 и 700 гг. до н. э. были совершенно неграмотными: свидетельства эпиграфики на этот счет сегодня неопровержимы. Однако именно в эти века Греция изобрела первые формы той социальной организации и художественных достижений, которые стали ее славой» и далее: «Концепция, которая отождествляет уровень культурной развитости с уровнем грамотности, должна быть отброшена. Культура может полностью полагаться на устную коммуникацию и при этом оставаться культурой» (Havelock 1982, 42,44). Причиной активной рефлексии над традицией является именно возможность для каждого выступать со своим мнением на народном собрании в окружении равных. А письмо выступает в качестве свидетельства важности этой деятельности. Не случайно освоение алфавитного письма дало в результате тысячи разного рода надписей, высеченных на камне или представленных с использованием других материалов. И значительное количество среди них – это законодательные документы, а также правила организации различных фестивалей и т.п.

Таким образом, письменность позволяет включить личное мнение в публичное пространство. Об этом говорит Вернан: «Когда в свою очередь отдельные лица посредством письменности решают сделать публичными свои знания – будь то в виде книг, впервые написанных Анаксимандром и Ферекидом или же Гераклитом (который отдал их на хранение в храм Артемиды в Эфесе), или в форме *paragrēma*, монументальной надписи на камне, – намерением этих людей будет не просто сообщить другим об открытии или вы-

слушать чье-либо личное мнение, но, поместив свое послание в самую сердцевину масс – *es to meson*, – сделать его общим достоянием города, нормой, которая, подобно закону, могла бы также стать всеобщей» (Вернан 1988, 72-73). Публичность означает, что в процесс обсуждения могут включаться все граждане, а не только избранные. Но одновременно утверждается и индивидуальность представившего это на обсуждение.

И, наконец, необходимо иметь в виду, что воспитание, ориентированное на формирование моральных качеств, требует постоянной рефлексии по отношению к своему поведению. Этому, как известно, учил своих учеников Пифагор, требуя от них анализа того, что произошло в течение дня. Но акцент на моральных аспектах воспитания характерен и для массовой школы. Изучение классиков литературы сопровождалось ориентацией на моральное поведение. Не случайно Платон одобрительно отзывается о воспитании у персов: «На пятнадцатом году их передают так называемым царским педагогам, четверем пожилым персам, которых считают лучшими во всей стране: один из них самый мудрый, другой самый правдивый, третий самый рассудительный и четвертый самый храбрый. Один научает своего воспитанника магии Зороастра, сына Ормузды, т. е. тому как надо служить богам, а также всем придворным порядкам; самый правдивый научает быть справедливым в течение всей жизни; самый рассудительный – не отдаваться всецело никакому наслаждению, чтобы приучиться сохранять свободу и быть в самом деле царем, господствуя прежде всего над собственными страстями, а не рабствуя пред ними; самый храбрый воспитывает из него человека бесстрашного и смелого, как бы подразумевая, что бояться значит быть рабом» (*Первый Алкивиад*, 122a-b). Об обучении искусству грамматики пишет в этом аспекте Марру: «...Изучение грамматики должно венчаться “суждением”, литературной критикой, “что прекраснее всего в искусстве грамматика”; однако ее направленность не является в первую голову эстетической (скорее ритор будет искать у классиков секреты стилистического совершенства – имея в виду их заимствовать): она больше морального толка...» (Марру 1998, 236).

Итак, постепенный рост индивидуализма демонстрирует себя в разных сферах человеческой жизни, но это взрывной процесс начинается примерно в пятом веке до н.э. Соответственно, необходимо предположить, что процессы, которые привели к этому начались раньше, и начаться они могли только в религиозной сфере, в рамках которой формируется самосознание.

Не случайно процесс утверждения публичности официальной религии, сопровождается формированием неофициальных сообществ, члены которых пытаются уйти от всепроникающего рационализма к мистериальным культам. «В области религии наряду с общественными культами вне города

растут тайные сообщества – секты, братства и мистерии. Это замкнутые группы, имеющие свою иерархию различных ступеней и степеней. Образованы они по модели инициативных содружеств: отбирая членов своих сообществ и проводя их через целый ряд испытаний, они наделяют их недоступными для других привилегиями. Однако в отличие от прежних инициаций (посвящений культовым таинствам), которым подвергались юные воины (соугои) и которые открывали тем доступ к власти, новые тайные группировки отныне ограничиваются чисто религиозной областью» (Вернан 1988, 76). Это объясняет расцвет мистерияльных культов, практикуемых параллельно включенности в политическую жизнь полиса. При этом законоутверждающая практика влияла на осмысление практик религиозных. В частности, постепенно уходит представление о правильности наказания человека за преступления его родственников. «С ростом независимости индивида от гнетущей опеки традиционной семьи, с увеличением его прав как юридического «лица» понятие замещающей расплаты за чью-то ошибку стало уже непригодным. Когда земное законодательство признало, что только человек ответственен за свои поступки, законодательство небесное должно было рано или поздно поступить таким же образом» (Доддс 2000, 223). Именно в контексте изменения сознания гражданина в отношении религиозной жизни начинают переосмысливаться расцветающие в греческом мире мистерияльные культы. Невозможно не признать, что этот процесс тесно связан с открытием индивидуальности, как об этом пишет В. Буркерт (Burkert 1987, 11). На это же указывает Михаил Космопулос, полагая, что трансформация элевсинского культа в мистерии путем добавления сотериологического измерения связано с изменением социо-политической ситуации в Афинах, включая становление полиса и появление индивидуализма (Cosmopoulos 2015, 165). Вопрос, в частности, состоит в следующем: что является здесь причиной и что следствием? Рост индивидуализма приводит к поискам спасения или поиски спасения ведут к росту индивидуализма?

Мистерияльные культы

Стоит начать с того, что у греков, в отличие от их соседей, не было профессиональных жрецов, какого-то канонического набора священных текстов и соответствующих принятых всеми религиозных доктрин. Были государственные праздники, сопровождавшиеся ритуальными действиями, но с конца 7-го века появляются отдельные дополнительные ритуалы, не запрещавшиеся, но и не поддерживаемые официально.

Значение этих культов в формировании сознания граждан с необычайной выразительностью представил Цицерон в своем диалоге «О законах», где самому Марку в обращении к Аттику принадлежат следующие слова: «Ибо, если твои любимые Афины, по моему мнению, создали многое исключительное и божественное и сделали это достоянием человека, то самое лучшее — те мистерии, благодаря которым мы, дикие и жестокие люди, были перевоспитаны в духе человечности и мягкости, были допущены, как говорится, к таинствам и поистине познали основы жизни и научились не только жить с радостью, но и умирать с надеждой на лучшее» (Цицерон 1966, 122). В диалоге речь идет об Элевсинских мистериях, но в этом же ключе можно говорить и о других культах подобного типа, становившихся все более популярными с начала классической эпохи.

Необходимо начать с определения мистерий. В. Буркерт дает следующее определение: «Мистерии – это форма личной религии, зависящая от частного решения и направленная на некоторую форму спасения через близость к божественному» (Burkert 1987, 12). Буркерт подчеркивает, что участие в мистериях ориентировало посвящаемого на изменение сознания через опыт переживания священного. В книге «Античные мистерии, источники» Марвин Мейер дает определение, уточняющее отдельные моменты: «Мистерии были тайными религиозными группами, состоявшими из людей, которые по личному выбору принимали решение о посвящении в глубинную реальность того или иного божества. В отличие от официальных религий, в которых человек должен был демонстрировать внешнюю, публичную преданность местным богам полиса или государства, мистерии подчеркивали внутреннюю глубину и личный характер поклонения в закрытых группах. Человек, решивший пройти инициацию, вступал в ассоциацию людей, объединенных стремлением к личному спасению» (Marvin 1987, 4). Именно инициация делает культ мистерияльным. Это подчеркивает М. Космопулос (Cosmopoulos 2015, 16).

Здесь необходимо обратить внимание в первую очередь на то, что участие в мистерияльных культах изначально определяется личным желанием индивида и никак не касается его гражданской позиции. Таким образом, ключевым моментом, который отличает участие в мистериях от других видов коллективной активности, является ориентация на сугубо личный поиск, не имеющий отношения к социальному положению индивида. Это подчеркивает в своей работе В. Буркерт, говоря, что принципиальной чертой допуска к инициации в мистерии является тот факт, что причастность к ним меняет именно внутреннее состояние миста, но не его социальный статус. «Допуск в

основном не зависит ни от пола, ни от возраста, и никаких видимых изменений во внешнем статусе тех, кто проходит инициации. С точки зрения участника, изменение статуса затрагивает его отношение к богу или богине; агностику, если смотреть со стороны, приходится признавать не столько социальные, сколько личные изменения, новое состояние души через опыт священного» (Burkert 1987, 8). Второй важный момент – участие в мистериях было личным решением: «В древнем мире мистерии не были чем-то обязательным и неизбежным; в них присутствовал элемент личного выбора, индивидуального решения в каждом случае» (Burkert 1987, 10). Это характерно для классической эпохи, поскольку именно в это время появляются свидетельства о мистериях, т.е. проявление индивидуальной инициативы в религиозной области. Платон прямо указывает на это в «Законах», говоря, что «вакхические пляски во время обрядов очищения и некоторых других таинств ... не имеют отношения к государственной жизни» (815 c-d, Платон 2007, 319).

Мистерии оказались ответом на внутреннюю необходимость самоопределения, не заданного публичной жизнью в рамках исключительно требовательного гражданского общества. Об этом же пишет М. Элиаде: «Подобный личный религиозный опыт невозможен в рамках публичных культов, главная функция которых состояла в освящении гражданской жизни и государства... огромный успех мистерий показывал разрыв между религиозной элитой и государственной религией, разрыв, который христианство усугубит и сделает, по крайней мере для нескольких эпох, окончательным» (Элиаде 1999, 288). Необязательность участия требовала значительного внутреннего настроя на мистерияльные действия, тогда как общественные культы проводились независимо от настроения участвующих. В то же время пережившие подобный опыт могли объединяться в неформальные группы, *thiasos*, существовавшие иногда в течение нескольких поколений. Их объединяли воспоминания о пережитом священном опыте. Указанием на причастность к подобной группе могли быть некоторые ограничения: так, орфики не ели яиц, придерживались вегетарианской диеты и не носили шерстяную одежду.

Нас интересуют те мистерии, которые получили развитие и распространение в греческом мире, начиная с 6 века до н.э. Это, соответственно, элевсинские мистерии, история которых уходит в микенский период, самофракийские мистерии, дионисийско-орфические мистерии и культ Кибелы.

Необходимо также дать некоторое общее определение мистерияльных культов, которые в греческом мире определялись по крайней мере тремя словами - *orgia*, *mysteria* и *teletai*. Чаще всего они ассоциировались с такими бо-

гами как Деметра и Дионис, а также с несколькими божествами, обозначавшимися только именами – «Великие Боги», «Мать», «Госпожа» и «Дева» (Bowden 2010, 19). При этом Х. Боуден отмечает, что эти религиозные практики отличаются от обычных, поддерживаемых государством (о чем речь шла выше). Если обычные имели целью «установление и поддержку хороших отношений между смертными и богами, эти обряды, по-видимому, выходят за рамки обычной сферы религии» (Bowden 2010, 20). Проведение определенных религиозных ритуалов было обязанностью государства. За государственные, принятые формы священнодействий отвечали специально назначаемые или выбираемые люди, и они отвечали за правильное традиционное проведение обряда. Главную роль играла образная сторона культа. Боуден различает два типа религиозных практик – доктринальную и образную. Первая характерна для религий, опирающихся на канонический текст и обязывающая человека совершать определенные регулярные действия. Вторая устремляет человека к гораздо более редким событиям, чем, скажем, участие в еженедельной службе, не говоря о ежедневной молитве. Кроме того, она тоже делится на два вида: первый ориентирован на получение определенных жизненных благ и характерен для всего сообщества, тогда как второй – на встречу с сверхъестественным лицом к лицу. «Религиозная деятельность общины, как и отдельных индивидов, большую часть времени направлена на поддержание благосклонности богов путем почитания и подношений. Это отражает формальные, слегка отдаленные отношения, отмеченные скорее уважением, а не интимным знанием. В отличие от этого, отношения между богами и участниками мистериальных культов были интимными, личными и о них нечасто можно было что-то сказать» (Bowden 2010, 26).

Мы будем говорить о мистериальных культах именно в этом значении: они не обязательно, и даже чаще всего не являются регулярными, и они ориентированы на личную встречу с божеством. В результате участия в мистериях человек получает уникальный мистический опыт и напрямую связывает свою судьбу с божественным началом. По-видимому, «суть торжества заключалась в том, чтобы связать посвящаемого (*mystēs*), посредством слова и ритуала с судьбой божества или божеств и тем самым заложить основу для некой лучшей надежды (*agathē elpis*) после смерти» (Cassadio, Johnson 2009, 5). Джулия Гаспарро близким образом определяет сущность мистериального опыта, говоря о том, что происходит «взаимодействие, которое характеризуется в частности, чувством близости между поклоняющимся и божеством, основанное на сходстве опыта, на со-чувствии (*sympateia*), поскольку человек через обряд участвует в переживании (*pathos*) изменчивых

настроенный божества» (Gasparro 1985, 7). Это переживание радикально отличается от тех экстатических восторгов во время государственных праздников, которые дополнительно усиливаются сознанием коллективного единства. Можно сказать, что встреча с трансцендентным придает новое измерение существованию личности. При этом следует оговориться, что далеко не для каждого человека это измерение оказывается по силам. Но, как мы знаем, переворот в общественном сознании произошел благодаря появлению количественно очень небольшого слоя интеллектуалов, творческого меньшинства.

Сначала посмотрим на Элевсинские мистерии. Космопулос выделяет три периода эволюции элевсинского культа на основе археологических данных: 1) начиная с бронзового века Элевсин был местом определенных священнодействий. До прото-геометрического периода в Элевсине проживала небольшая избранная группа людей, проводивших религиозные ритуалы с сожжением животных. Цель этих ритуалов могла заключаться либо в укреплении связей между членами этой группы, либо в использовании данного места в качестве «контролируемого центра поклонения», который укреплял авторитет группы, предоставляя доступ только ее сторонникам (Cosmopoulos 2015, 160). 2) Распространение культа Деметры Элевсинской в Ионии в 11 веке видимо указывает на то, что соответствующий культ был уже установлен в Элевсине. А поскольку женский праздник Тесмофорий в этот период уже существовал, то трудно представить, чтобы он в Элевсине не проводился. К середине 8 века до н.э. здесь начали проводить *enagismoí* – ночные ритуалы, связанные с культом героев; похоже, что эти ритуалы ассоциировались с Персефоной (Корой), царицей преисподней, и это шло параллельно празднику Тесмофорий, который проводился в Элевсине с начала раннего железного века. Тем самым к началу архаической эпохи Элевсин стал местом, посвященным как смерти, так и плодородию. 3) архаический период отмечен активным строительством, в Элевсине и в ряде других исторически значимых мест возобновляется религиозная активность, но на новой основе, не связанной с микенскими ритуалами. К этому времени Элевсин попадает в сферу влияния Афин. Но содержательная трансформация потребовала времени. Согласно Космопулосу с 7 века к названным праздникам, связанным с плодородием, добавились новые, в частности, такие, которые включали ритуалы инициации, несущие мотив спасения. Это хорошо видно по гомеровскому гимну Деметре. Гомеровский гимн Деметре вроде бы напрямую указывает на сотериологическое содержание таинства: «Счастливы те из людей земнородных, кто таинство видел. / Тот же, кто им непричастен, до смерти не будет вовеки / Доли подобной иметь в многосумрачном царстве подземном»

(Цит. по: Античные гимны 1988, 108). Космопулос считает, что соответствующие изменения элевсинского культа произошли именно в 7 веке, когда «культ Деметры был обогащен сотериологическими мотивами и стал мистериальным культом» (Cosmopoulos 2015, 165). На это, согласно ему, повлияли два фактора: во-первых, политическая нестабильность в Афинах, соединенная с растущим сознанием уникальности и отделенности индивида, что изменило отношение к смерти, и, во-вторых, влияние орфизма, который соединил культ Деметры с надеждой на лучшую жизнь после смерти (Cosmopoulos 2015, 165). (Мы остановимся на возможном влиянии этих факторов несколько позже). Нужно отметить, что в больших элевсинских мистериях могли участвовать все, включая мужчин, женщин и детей, а также свободных и несвободных, греков и не-греков (Bremmer 2014, 3-4). Это указывает на удивительный эгалитаризм культа. Важным ограничением было то, что участие в ритуале посвящения было платным, и это препятствовало доступу самых бедных. Официально же не допускались варвары, т.е. те, «кто не понимал по-гречески», а также «те, кто совершил убийство, но начиная с пятого века исключения были расширены и стали включать тех, кто имел нечистые души и помыслы» (Cosmopoulos 2015, 18). Значение идеи чистоты постепенно растет. Это очевидное указание на утвержденное обществом осознание личной ответственности человека за свои действия. Остается вопрос, чего ожидали люди от посвящения в мистерии? Ян Бреммер убедительно показывает, что участники элевсинских таинств могли ожидать разного. Во-первых, он обращает внимание на то, что «рассматривая описание элевсинских мистерий, мы можем, прежде всего, отметить, что термин “мистерии” в определенной степени вводит в заблуждение. Обряд был тайным, но в нем не было ничего загадочного. Даже если мы найдем полное древнее описание, ничто не заставит нас ожидать, что мы встретим что-то необычное. ... сама святость обрядов запрещает исполнять их или связывать с ними вне надлежащего ритуального контекста» (Bremmer 2014, 17-18). Т.е., таинственность определялась контекстом, а не содержанием обрядов. А, во-вторых, учитывая характер письменных свидетельств и изображений, можно вполне убедительно предположить, что большинство греков искали в элевсинских мистериях надежду на хорошую жизнь в этом мире, а не в будущем. Эту же позицию разделяет Х. Боуден, полагая, что главным для отдельного человека был опыт переживания встречи с божественным, а не таинственный рассказ-откровение, который нельзя было никому передавать. Таким образом, мистериальный опыт – это, в первую очередь, опыт прямой встречи с богом, тогда как такие составляющие культа как очищение или сотериология, уходят на второй план. «В цен-

тре этих общественных празднеств была последовательность событий, в которой ключевое место занимал личный опыт людей. За стенами святилища в Элевсине они встречались с богиней и ощущали ее благодать и ее силу из первых рук» (Bowden 2010, 48).

Самофракийские мистерии по значимости и по времени возникновения были вторыми в греческом мире после элевсинских, а в существенных деталях напоминали их (Bowden 2010, 22-23). К мистериям допускались все желающие. Хотя свидетельств о каких-то процессиях, подобных элевсинским нет, очень вероятно, что такие были и на Самофракии, и эти процессии входили в святилище с востока, как и в Элевсине. Преследование Кадмом Гармонии является калькой преследования Персефоны. Но как только мы переходим к кабирам, возникают проблемы, поскольку нет мифологии, с ними связанной. Геродот упоминает какую-то историю, которую рассказывали посвящаемым, но ее нельзя было раскрывать непосвященным. Скорее всего речь шла о Гермесе. Геродот рассказывает: «...афиняне первыми из элинов стали делать изображение Гермеса с прямо стоящим членом и научились этому от пеласгов. А у пеласгов было об атом некое священное сказание, которое открывается в Самофракийских мистериях» (Геродот 2.51; 1972, 97). Что же касается кабириков, то неизвестно даже их количество – от двух до четырех. Относительно уверенно говорится о том, что какую-то роль играют два мужских божества и одно женское. Какую-то роль в их культе играют Диоскуры и Гефест. Основные отличия с Элевсином состояли в том, что элевсинские празднества происходили раз в год и были публичным праздником для всех жителей Афин. Во время этого праздника люди могли стать мистами, и только на следующий год – эпоптами. На Самофракии инициации проводились по мере необходимости, а пройти путь от миста до эпопта можно было за пару ночей. Кроме того, в Самофракии не было жреческих семей, ответственных за проведения ритуалов. И если элевсинские мистерии были нацелены на поддержание плодородия, то самофракийские – на безопасность морских путешественников. Уверенно можно говорить о негреческом и вполне древнем начале самофракийского культа. Геродот говорит о том, что его переняли от пеласгов. На основе этимологии слова *Kabeiroi* (Великие Боги, культ которых связывают с Самофракией) Р. Бикс утверждает анатолийское, не семитское происхождение этого культа (Beekes 2004). Самофракийским богам поклонялись также на островах Эгейского моря – Лемносе, Имбросе и Тенедосе, и, кроме того, в Фивах. Миф повествует о том, что основатель Фив Кадм именно на Самофракии женился на Гармонии. Через брата Гармонии Иасиона устанавливается дополнительная связь самофракийских мистерий с элевсинскими (Афонасин 2022, 17).

Судя по сохранившимся свидетельствам, центром самофракийского культа было почитание кабиров, которых называют просто «Великими богами» (но это уже с 1 в. до н.э.), в то же время в отдельных деталях мистерии на Самофракии, Имбросе, Лемносе и в Фивах различались, даже не известно, какова была регулярность мистерий: было ли это раз в год, как в Элевсине, либо по мере надобности. Что касается самих мистерий, то более–менее уверенно выделяются следующие моменты: очищения (возможно, с помощью морской воды); ночной ритуал жертвоприношений; экстатические танцы (не случайно в отдельных случаях кабиры ассоциируются с корибантами); обильное винопитие (Афонасин 2022, 35). Бреммер предполагает, что по крайней мере фиванский вариант мистерий, а также похожие мистерии в Милете и Пергамоне указывают на то, что в их основе лежали ритуалы инициации мальчиков – переход их во взрослое состояние. (Похоже, как мы увидим ниже, подобная инициация для девочек была связана с мистериями Великой матери). К Великим богам Самофракии (наряду с Диоскурами) обращались и мореплаватели, прося защиты от опасностей (Bowden 2010, 62). Важно отметить, что самофракийские мистерии были более веселыми сравнительно с элевсинскими (Bremmer 2014, 63), и, несмотря на то, что мисты, становясь эпоптами, достигали экстатических состояний, фактически ничто не указывает на мистическое переживание личной встречи с божественным.

Особое значение в контексте данного исследования для нас имеют орфические мистерии. Ян Бреммер характеризует их как «... движение высшего класса, которое уделяло особое внимание человеческому индивидууму, который был очень озабочен собственным выживанием и спасением. Эта концентрация на индивидууме видна из его вегетарианства, которое отделяло истинного орфика от поддерживающей общину практики жертвоприношений» (Bremmer 2002, 18). Д. Месснер различает три этапа в развитии орфического культа (Meisner 2018, 280-282). «Мистический тип, по-видимому, возник в 6–4 веках до н. э. в том же общекультурном контексте, что и гомеровские рапсоды, философы-досократики и некоторые из более древних мистериальных культов. На этом этапе своего развития орфическая литература характеризовалась короткими поэмами, включая поэму из Дервени, теогонию Эвдема, самые ранние версии орфических гимнов Зевсу, и другие гимны с теогоническим материалом, сосредоточенные на таких божествах, как Дионис и Деметра» (Meisner 2018, 280). К этому можно добавить и ассоциацию Орфея с Аполлоном, с которым он связан «не только благодаря своей музыке, но и тем, что настаивает на необходимости очищения и праведности» (Nilsson 1935, 220). Можно вспомнить также и почитаемый орфиками фригийский культ Сабазия. Второй, литературный этап орфической активности

относится к эллинистическому периоду, когда возникает теогония Иеронима и рапсодические гимны. В это время орфизм постепенно теряет мистическое содержание, но дополняется новыми сюжетами. Третий тип активности, связанный с орфиками, касается интерпретаций, в частности, аллегорических толкований орфических сюжетов. Он начинается уже в папирусе из Девени, свои интерпретации дают Платон и Плутарх, а наиболее развитые толкования можно найти у неоплатоников.

Для нас наибольший интерес представляет первый период, поскольку именно к этому времени относится появление и самоутверждение индивидуального сознания. В отличие от Элевсина, орфические мистерии не были ограничены одним местом, а, кроме того, не поддерживались на государственном уровне.

Вообще говоря, определение орфизма и орфиков составляет серьезную проблему. Это связано с тем, что орфики не составляли чего-то подобного христианской секте, на что указывал уже Буркерт. В своей работе, посвященной переопределению орфизма, Радклифф Эдмондс говорит о том, что участие в таинствах было достаточно свободным, а содержание учений, которые составляли сущность верований, невозможно представить в качестве единой доктрины, беря в качестве образа какую-нибудь протестантскую секту. Когда речь идет о мифологических сюжетах, которые представлены в орфических текстах, можно говорить лишь об определенном фамильном сходстве, которое представляет собой продукт бриколажа. Например, история о Зевсе, проглатывающем Фанеса, была для орфиков не менее важна, чем пожирание титанами Диониса (Meisner 2018, 283). «Переосмысление древнего орфизма требует политеистического определения, учитывающего сложности древних контекстов, а не монотеистического определения, которое идентифицирует орфизм по его писаниям и доктринам» (Edmonds 2013, 9). В конечном итоге Эдмондс приходит к выводу, что название «орфический» обозначало определенные сверх-необходимые, абсурдно суеверные или слишком благочестивые, странные варварские практики или наиболее древние и священные обычаи. То, что каким-то образом отличалось от обычных религиозных практик. Но одновременно вполне доступные и не осуждаемые обществом, хотя иногда и высмеиваемые. Это видно хотя бы из Теофраста, где «суеверный» «каждый месяц ходит к орфеотелестам вместе с женой (а если той недосуг, то с кормилицей) и детьми» (Теофраст 1974, 23-24). Или из Демосфена, который в «Речи о венке» говорит: «Сделавшись взрослым, ты читал матери книги, когда она исполняла таинства, и вообще прислуживал ей, по ночам обряжал посвящаемых в олени шкуры, разливал им вино из кратеров, очищал и обтирал их грязью и отрубями и, поднимая после очищения, заставлял говорить:

“бежал зла, нашел лучшее” ... а днем он водил по улицам эти прекрасные сонмища людей, увенчанных укропом и белым тополем, сжимая в руках змей-горланов, размахивал ими над головой, выкликая: «эвге! сабе!» и приплясывая при этом: «гиэс, аттес! аттес, гиэс!» (Демосфен 1996, 286-287). Можно вспомнить и «Женщин на празднике Тесмофорий» Аристофана. Действительно, сарказм в отношении подобных ритуальных действий может представляться вполне уместным, но само предположение, что орфизм целиком лежит за пределами признаваемых и вполне уважаемых практик, вряд ли может быть принято безоговорочно.

Так, в «Государстве» Платон говорит: «Нищенствующие прорицатели окочаиваются у дверей богачей, уверяя, будто обладают полученной от богов способностью жертвоприношениями и заклинаниями загладить тяготеющий на ком-либо или на его предках с проступок, причем это будет сделано приятным образом, посреди празднеств. Если же кто пожелает нанести вред своему врагу, то при незначительных издержках он справедливому человеку может навредить в такой же степени, как и несправедливому: они уверяют, что с помощью каких-то заклятий и узелков они склоняют богов им помочь» (364 bc; Платон 2007, 150). Совершенно очевидно, что к таким прорицателям нельзя относиться серьезно. Но у того же Платона в «Меноне» есть такое рассуждение Сократа: «Говорили мне те из жрецов и жриц, которым не все равно, сумеют ли они или не сумеют дать ответ насчет того, чем они занимаются. О том же говорит и Пиндар, и многие другие божественные поэты. ...» (81d; Платон 2006, 393). Очевидно, что к таким жрецам и жрицам предшествующее не относится. Больше того, автор папируса из Дервени «противопоставляет себя не профессиональным жрецам, то есть тем, кого критикуют Платон, Теофраст и другие упомянутые авторы, но тем, кто участвует в очистительных ритуалах и мистериях, не понимая смысла происходящего и “даже не задавая вопросов”. Напротив, он намерен дать ответы на возможные вопросы и раскрыть истинный смысл авторитетного текста экзегетическими средствами» (Афонасин 2023, 94). Таким образом, можно достаточно убедительно утверждать, что наряду со значительным количеством недобросовестных служителей орфического культа были и люди, которые серьезно относились к орфическим мифам и возможности очищения души. Противоречие в отношении жрецов орфического культа возможно разрешается различением тех из них, кто основывался на устных *hieroi logoi*, и тех, кто пользовался книгами (*bibloi*). Записанный текст мог оказаться доступным профанам, тогда как устный передавался напрямую. Это как раз та ситуация, о которой говорит Платон в 7 письме. Если орфические идеи или священные мистерии

были основаны на устных *hieroi logoi* или, другими словами, имели этиологические *hieroi logoi*, и если впоследствии странствующие жрецы и провидцы записывали или утверждали, что записали и владеют такими *hieroi logoi*, это может объяснить разное отношение к ним в имеющихся источниках. Странствующие жрецы, использующие “книги”, могли быть презираемы, поскольку записывать *hieroi logoi* было запрещено или нежелательно, нарушение этих запретов вызывало осуждение» (Chrysanthou 2020, 39).

По-видимому, необязательность участия повлияла и на тот простой факт, что у орфиков не было канонического сакрального текста, а *hieroi logoi* вполне могли сильно варьироваться у разных странствующих жрецов. Боден обращает внимание на то, что на орфические учения оказали свое влияние философы-досократики. Среди наиболее важных упоминаются Анаксагор, Диоген Аполлонийский, Пифагор, Эмпедокл (Bowden 2010, 125-126). Тексты философов используются странствующими проповедниками орфизма и некоторых других культов для привлечения к мистериям. В то же время можно, напротив, отметить следы мистерий в сочинениях философов. Об этом говорит уже Буркерт, отмечая влияние *hieros logos* на Эмпедокла и Парменида (Burkert 1987, 70). «Ученые постепенно показали, что связь между орфической литературой и досократовской мыслью де-факто прослеживается в философии Южной Италии, в частности, в теориях Ксенофана об единственном боге и в некоторых особенностях мысли Эмпедокла. Отголоски орфической поэзии также обнаруживаются в философии Парменида, особенно (но не исключительно) в связи с необыкновенным путешествием, о котором он рассказывает в начале своей поэмы» (Ferella 2019, 65). Но у досократиков значительную роль играют индивидуальные объяснения различных феноменов, и этот момент хорошо сочетается с тем, что соответствующие культы не были частью публичных. Эти проповедники обращались к авторитету Гомера, Гесиода, а также Орфея и Мусея. «В интеллектуальных кругах пятого и четвертого веков до нашей эры, в которых вращались такие философы, как Сократ и Платон, поэзия анализировалась как авторитетный источник для понимания божественных вопросов, и в этих кругах также существовали орфеотелесты» (Bowden 2010, 127). Орфей не рассматривался греками в качестве создателя определенного религиозного направления. «Для греков Орфей был автором орфических поэм, а не основателем определенной религии или изобретателем определенных доктрин, хотя некоторые хотя некоторые ведущие идеи были свойственны орфизму. Возможно, орфические доктрины варьировались с самого начала; несомненно, что они возникли из множества родственных концепций разного вида» (Nilsson 1935, 184). Большинство моти-

вов, которые можно обнаружить в орфических текстах, встречаются и в других учениях. Это касается таких положений как вера в метемпсихоз; в то, что наказания и награды реализуют справедливость не в этом мире, а в потустороннем; а также важной, особенно в период социальных потрясений идеи карательного правосудия.

В то же время есть по крайней мере один мотив, которого не было в гомеровской традиции: «для орфиков тело – это гробница души, и это вынуждало по-новому оценивать эту жизнь в сравнении с другой жизнью... Заслуга орфиков в том, что они сформулировали эту новую идею четко и не уклонились от логических следствий, которые из нее вытекали» (Nilsson 1935, 229). Итак, сама идея справедливости, известная еще Гесиоду, состояла в том, что в потустороннем мире человека ждут наказания за преступления, совершенные в этом мире. Кроме того, традиционно считалось, что праведность будет вознаграждена, а нечестивость наказана в этом мире, и это ляжет бременем на потомков. Орфики же считали, что наказания и награды переносятся в потусторонний мир (Nilsson 1935, 210-211). Соответственно, появляется еще один важный мотив – для того, чтобы в следующем мире жить счастливо, необходимо пройти обряд очищения. И здесь уже, конечно, речь идет не об очищении рода от преступлений предка, а о личном очищении человека, причем не просто очищении от конкретного греха, а об очищении для возможности благой будущей жизни. Именно это постепенно стало центром орфических ритуальных практик.

Что касается культа Великой Матери, то самые ранние свидетельства о фригийской богине-матери в Греции, прежде всего археологические и эпиграфические, свидетельствуют о том, что культ богини нашел свое место в жизни греков начиная с конца 7 века до н.э. Культ богини движется с запада Анатолии и из Фригии на восточное побережье Средиземного моря, рельефы с ее изображением найдены в ряде малоазийских городов, в том числе в Милете и Смирне⁸. Оттуда ее культ распространился на Пелопоннес и дальше – в Сицилию и на северное побережье Средиземного моря (Roller 1999, 120)⁹. В Афинах ей был построен храм Метроон на агоре. Н. Робертсон полагает, что греки не перенимали этот культ как таковой, поскольку у них была своя Мать Богов. «Нет никаких доказательств или вероятности того, что какой-либо греческий город, в отличие от частных групп, когда-либо перенимал какой-либо ритуал анатолийского поклонения Матери, вроде того, как Афины

⁸ О близости фригийского и фракийского культа Кибелы пишет Майя Вассилева (Vassileva 2001).

⁹ На подобный путь распространения культа Кибелы указывает Гуляев (2018, 106).

приняли ритуал Адониса и Бендиса. Вместо этого греки предпочитали использовать такие имена как фригийское “Кибела” и лидийское “Кубаба”, а также рассказывать о том, как их собственная Мать пришла с востока» (Robertson 1996, 303)¹⁰. По мере проникновения культа Кибелы в Грецию она ассоциировалась с разными богинями. Уже с 6 века до н.э. она ассоциировалась с Реей и Деметрой, особенно с последней. «В определенной степени размывание границ между Деметрой, почитаемым божеством элевсинских мистерий, и Матерью, нецивилизованной чужеземкой, продолжает процесс ассимиляции этих двух божеств, наблюдаемый во всем греческом мире с конца шестого века до нашей эры, заметный по использованию общих культовых артефактов и символов. Две богини были тесно связаны и в аттической культовой практике, что видно по ключевой роли, которую играло одно из святилищ Матери, Метроон на Агоре, в предварительных обрядах элевсинских мистерий. Более того, функция Матери как хранительницы афинских законов и уставов параллельна аналогичному статусу Деметры, в ее качестве Деметры Тесмофорос, приносящей закон» (Roller 1996, 312-313). Также торжества в честь Великой матери сливаются с вакхическими оргиями. Великая Мать, сопровождаемая львами и громкой музыкой, несла заряд торжества и радости. Гомеровский гимн (14), посвященный ей, звучит так: *Торжествуй, чистогласая Муза, дочь великого Зевса, Мать всех богов и всех людей, чье наслаждение – шум кимвалов и тамбуринов и крик шаумов, вой волков и свирепых львов, эхо гор и лесистых долин. Поэтому я приветствую тебя и всех богинь в своей песне* (Quote from: Homeric hymns 2003, 195). Танцы и использование музыкальных инструментов приводили людей в состояние экзальтации. Культ Великой Матери очень близок к культу Диониса. Как вакхический культ, так и культ Кибелы пришли из Азии, в обоих используются музыкальные инструменты, вызывающими экзальтированное состояние. Кроме того, «еще одним элементом, характеризующим целое и указывающим на существенную однородность двух культов, является блаженство, обещанное тому, кто совершит вакхический обряд на горах “со священными очищениями”, что составляет внутреннее условие. Это обретение статуса, религиозно определенное и выраженное образом “стать внутренне членом тиаса (thiaseyetai psyhan)”, что подразумевает “священную” жизнь, святую и чистую» (Gasparro 1985, 14).

¹⁰ Хотя тождество Кибелы и Кубабы может являться спорным (See: Roller 1990). На принципиальные различия между Кибелой и Кубабой указывает и Бергитта Бёр – (See: Bøgh 2007, 314-315).

Движение культа Кибелы из Фригии в Грецию трансформировало его в мистериальный, т.е. он приобрел новые черты, которые отсутствовали в более раннем до-греческом варианте¹¹. Участие в нем начало сопровождаться инициациями, которые организовывали профессиональные жрецы, и это требовало соответствующей квалификации. Кроме того, за участие в них нужно было платить. «Кульτ Матери Богов принял в портовых городах ряда островов Эгейского моря институционализированную форму мистерий, поскольку это были обряды, подразумевающие инициацию, регулируемую четкими нормами и гарантированную лицами, имеющими квалификацию для проведения священных ритуалов. Поразительной особенностью является то, что выполнение жреческой функции поручается женщине, которая практикует священнодействия» (Gasparro 2018, 22). Вопрос, содержали ли эти инициации элементы сотериологии, остается открытым. Т.Г. Мякин говорит о том, что «...Проникновение культа Кибелы в Сицилию безусловно следует рассматривать в тесной связи с широким распространением культа Великой Матери на архаическом Лесбосе в эпоху Сапфо. В то время религия Кибелы играла важную роль в духовной жизни острова, оказав влияние на формирование образа “эолийской богини”, сочетавшей в себе черты Геры, Артемиды и Кибелы» (Мякин 2014, 429-430). На Лесбосе существовал синкретический культ Артемиды и Кибелы, где последняя выступала в первую очередь как богиня плодородия. Но инициации, к которым была причастна Сапфо, – это инициации не сотериологического свойства, а инициации, связанные с переходом девочек в новый статус через «соединение невесты с Артемидой в брачном чертоге» (Мякин 2014, 434). (Здесь можно вспомнить аналогичные инициации для мальчиков в самофракийских мистериях). Кроме того, в этих инициациях могли просить о здоровье: «Сапфо велит своим девушкам молиться не только о возвращении брата в Митилену из дальних странствий, но и о возвращении его в круг физически и духовно здоровых, исцеленных людей» (Мякин 2014, 441).

Есть еще один более поздний и появившийся уже в эллинистическое время на греческой почве сюжет мифологии Кибелы – это ее связь с ее спутником Аттисом, который изображается вместе с Кибелой в ее колеснице, в которую запряжены львы. Анализ происхождения этого персонажа показывает, что он не наследуется из Фригии, а появляется уже в греческом варианте мифа о Кибеле и притом уже в эллинистическое время. Есть ряд вариантов мифа об Аттисе, и эти варианты принципиально отличаются друг от друга.

¹¹ На принципиальную разницу между этими версиями указывает в своем исследовании Бергитта Бёг (Bøgh 2007).

Разные версии мифа об Аттисе обыгрывают разные варианты отклонения от здорового нормального физического состояния и предустановленного поведения – здесь и врожденная неспособность к деторождению, и состояние безумия, в котором Аттис оскотливает себя, и миф о его рождении от двуполого божества Агдитис и нимфы Сангариос, и, наконец, нарушение Аттисом обета безбрачия и месть Кибелы. Дж. Алвар все же предлагает некую интегративную модель данного мифа: «Принятие мифа об Аттисе как рассказа о естественном ритме позволяет нам признать целый ряд противоположностей, функция которых состоит в том, чтобы превратить хаос в порядок. Миф преодолевает ряд двусмысленностей, тем самым определяя границы, которые определяют это конкретное культурное творение. Главными среди этих двусмысленностей являются смерть и опыт жизни после смерти» (Alvar 2008, 71). Логично предположить, что в это время мистерии Кибелы уже включали в себя экзистенциальные переживания смерти и воскресения. Тем более, что они были тесно связаны с вакхическими мистериями. При этом сложно сказать, были ли они направлены на очищение души, поскольку каких-то убедительных данных, подтверждающих такой вывод, нет. «Гарантий положительной судьбы в загробной жизни, по поводу которых, видимо, правомерно говорить о сотериологии, хотя ее конкретные формы и содержание безвозвратно ускользают от нас, не являются, однако, насколько нам известно, центральным и безусловно характеризующим элементом религиозного горизонта, о котором идет речь» (Gasparro 2018, 201). Культ Кибелы содержит важные параллели с дионисийским культом и с орфиками. Некоторые используемые в культе Кибелы изображения и изделия очень напоминают аналогичные в орфических обрядах, а также в элевсинских. «Гипотетически можно утверждать, что параллели с ритуалом элевсинских мистерий, позволяют предположить понимание некоторых из вырубленных в скалах сооружений как мест для возлияний и жертвоприношений, для хранения священных предметов и, наконец, как священные места проведения мистерических действий» (Vassileva 2001, 58). Кроме того, фригийские, так же, как и фракийские корни культа Великой матери, указывают на комбинацию хтонических и солярных элементов.

Культ Кибелы напоминает орфику: в том смысле, что он не имеет единого образа и тоже может быть охарактеризован в качестве продукта бриколажа. Джулия Гаспарро пишет: «Я имею в виду, конечно, прежде всего оргиастический аспект ритуала с сопутствующими ему типичными проявлениями одержимости и мании, которые сохраняются на протяжении всей его истории, от эллинизированных форм преимущественно женских групп классической

эпохи до «фригийских» форм мифо-культового цикла Аттиса и галлов (евнухов). Культ предстает, скорее, как гибкая сеть элементов, которые действительно имеют связи друг с другом, но часто развиваются по частично независимым по крайней мере, в определенных кругах и исторических ситуациях» (Gasparro 1985, 119). В любом случае, можно относительно уверенно утверждать, что именно в Греции культ Кибелы приобрел мистериальные черты, которых не было во фригийской версии.

Мистерии и индивидуальное сознание

Таким образом, мистерии выступают как организованная практика индивидуального опыта встречи с божеством. История всех рассмотренных выше культов уходит в неопределенное прошлое. Для нас здесь важно отметить, что примерно к концу шестого века все они трансформируются в том смысле, что мотивы, которые составляли содержание древних культов, дополняются личным мистическим переживанием. Возникает вопрос: является ли это следствием проявления индивидуального сознания, возникающего в процессе социальных изменений, связанных с переходом к полисной организации, или, напротив, мистериальный опыт дополняет полисное сознание индивидуалистическим измерением? Либо здесь работает одновременно несколько факторов? Судя по всему, можно говорить о параллельных процессах.

Рассмотренный в предшествующих статьях опыт древних цивилизаций показал, что индивидуальное сознание для своего появления требует по крайней мере двух условий: относительной независимости человека от своего социального статуса и установления личного отношения к единому божественному началу. Вовлеченность гражданина в политическую жизнь, а также участие в разнообразных агонических практиках позволяют выполнить первое условие. Однако демократические преобразования для аристократов имели следствием потерю прежнего статуса и снижение их гражданской роли. «Мы видели, что орфико-вакхические мистерии были особенно популярны среди высших слоев общества. В пятом веке традиционное положение аристократии в обществе все больше подвергалось давлению, с одной стороны, из-за прихода тиранов, особенно в Южной Италии, а с другой – из-за роста демократии в других местах. Теперь становилось все труднее обрести славу – гомеровский *kleos arphthiton* – в этой жизни, и аристократы обращались за компенсацией к следующей жизни» (Bremmer 2014, 80). Но ответственность полиса за религиозную жизнь и соответствующий общественный контроль очевидно не обеспечивают второго условия (здесь можно вспомнить суд над Сократом). В свою очередь здесь вступают в силу такие факторы

как алфавитное письмо и рационализм, возникающий при смене традиционных форм и необходимости участия в юридической деятельности по установлению нового порядка. Алфавитное письмо не только десакрализовало соответствующую практику, которая делала чиновников и жрецов элитными социальными группами, но и позволило отдельным гражданам выносить на общественный суд свои личные мнения. Следует иметь в виду и такой фактор как взаимовлияние мистериальных практик¹². Пересекаются как божества, которым поклоняются в процессе инициаций, так и отдельные ритуалы. Совершенно не случайно в этом контексте говорят о бриколаже (см. выше).

Что же касается устремленности к единому божественному началу, то здесь именно мистериальный опыт выходит на первый план. Так, в рамках разных мистериальных культов идет постоянное пересечение божественных образов – Кибела (Великая Мать) ассоциировалась с Реей и Деметрой. Кабиры – с Гермесом и, особенно, с Гефестом, и т.д. Анализируя содержание Папируса из Дервени, Е.В. Афонасин отмечает, что, «говоря о божестве, автор текста проявляет склонность к монотеизму, интерпретируя разных богов в качестве последовательных стадий космогонического процесса» (Афонасин 2008, 315). Фактически в этом папирусе образ Зевс предстает в качестве единого бога. «Зевс – глава, Зевс – середина, из Зевса все сделано ... Зевс – царь, Зевс – властитель надо всеми яркоперунный...» (Цит. по: Афонасин 2008, 325, 327). По-видимому, под влиянием орфиков стоик Клеанф в своем гимне Зевсу представляет его также в качестве божества, объединяющего в себе весь божественный и материальный мир:

*Ты, из бессмертных славнейший, всесильный и многоименный,
Зевс, произведший природу и правящий всем по закону!
Зевсу привет мой! Тебя всем смертным хвалить подобает,
Мы — порожденье твое, и все твой образ мы носим,
Смертные все, что живем на земле и ее попираем.
Вот почему твою мощь восхваляю и петь буду вечно. ...*

¹² Например, Е.В. Афонасин пишет: «...Исследователи датируют возникновение мистерий в собственном смысле слова архаическим – началом классического периода, связывая этот процесс с новым отношением человека к жизни и смерти, что доказывается изменениями похоронных обрядов, которые наблюдаются в этот период. Естественно предположить, что кроме таких глобальных факторов, как радикальные изменения в полисной организации жизни и рост индивидуализма, на этот процесс повлияло и распространение орфизма. В результате этих процессов древний земледельческий культ в Элевсине сначала приобрел хтоническую, а затем мистериальную составляющую» (Афонасин 2022, 16).

*Ты повелитель всего, над всем величайший владыка.
Нет ничего на земле, что помимо тебя бы возникло,
Нет ни в эфире небесном, ни в моря глубокой пучине, ...*
(Пер. М. Грабарь-Пассек, Эллинские поэты 1999, 202)

Но философская устремленность к постижению единого безусловно восходит к более раннему времени. Об этом уже шла речь ранее, когда говорилось о пересечении философского опыта досократиков и мистериального опыта орфиков. Причем, конечно же, опыт орфиков можно рассматривать шире, учитывая признаваемый исследователями факт их влияния на элевсинские мистерии. Философы, начиная с Ксенофана, обсуждают мистериальный опыт разных культов¹³. Так, Парменид похоже, намекает на мистериальный опыт в своей поэме, говоря в «Пути мнения» о богине, которая всем управляет: «Первым из всех богов она сотворила Эрота» (фр. В 13 DK; Фрагменты 1989, 298). Он же «использует образы из инициаций, чтобы сформулировать свое понимание единства контрастов, таких как, например, контраст между смертью и жизнью» (Martin 2009, 279). В свою очередь, орфизм мог что-то заимствовать у того же Парменида. Об этом говорит Ян Бреммер: «Есть лишь несколько признаков, позволяющих определить точный момент и место рождения орфизма. Самая древняя орфическая теогония, по-видимому, отражает поэму Парменида, которую принято относить к 490-м годам до нашей эры. Таким образом, орфизм появился после первого десятилетия пятого века, но до Эмпедокла, который уже находился под его влиянием» (Bremmer 2002, 15). Намек на дионисийские мистерии, в частности, на то, что титаны разорвали тело Диониса-Загрея, и Зевс должен был его восстановить, можно увидеть у Эмпедокла в пересказе Ипполита, когда Ненависть называется демиургом космоса. Бешеная Ненависть разрывает единое, а Любовь должна собирать его воедино. «Вследствие подобного устройства губительной Ненавистью этого вот раздробленного на части мира Эмпедокл призывает своих учеников воздерживаться от [вкусения] всего живого...» (фр. В 115 DK, Фрагменты 1989, 405)¹⁴. Платон переосмысливает содержание мистерий в ряде диалогов. Он «адаптирует модель инициации к философии и указывает на то, что посвященные – это настоящие философы, тогда как те, кто находится в

¹³ Аристотель в «Риторике» и Плутарх в «Исиде и Осирисе» приводят одно и то же рассуждение Ксенофана в отношении Левкотеи и египетских богов. Он говорит, что если они боги, то оплакивать их не нужно, а если они люди, то и поклоняться им нельзя (Фрагменты 1989, 158).

¹⁴ Детальный анализ действия Ненависти у Эмпедокла см. также: Афонасина 2023, 120-123.

трясине и во тьме – это невежды» (Bernabé 2009, 125). Если вспомнить, что Ксенофан, Парменид и Эмпедокл говорят о божественном Сфайросе как о едином божестве, то, по-видимому, можно говорить об их переживании личного отношения к Единому.

Но поскольку мистериальные культы добавляют к этому еще и мистический момент встречи с божественным началом, названное личное отношение к Единому дополняется сознанием его сверхчувственной реальности. И это придает новое качество ощущению одиночества, поскольку подобный опыт нельзя разделить ни с кем, кто его не переживал. Речь, по-видимому, идет о небольшой группе творческих одиночек, а мистериальные культы демонстрируют факт дополнения индивидуального сознания еще одним измерением. Но это творческое одиночество привело к потрясающему воображение расцвету культуры, которое мы видим в поэзии, трагедиях, философии.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аверинцев, С.С. (1996) «Греческая “литература” и ближневосточная “словесность” (противостояние и встреча двух творческих принципов)», Аверинцев С.С. *Риторика и истоки европейской литературной традиции*. Москва: Школа «Языки русской культуры», 13-75.
- Античные гимны (1988) Москва: МГУ.
- Афонасин, Е.В. (2008) «Папирус из Дервени», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 2.2, 309-335.
- Афонасин, Е.В. (2022) «Греческие мистериальные культы. Ч. 1. Святилище Великих богов на о. Самофракия и мистерии Кабиров», *Идеи и идеалы* 14.4.1, 11-40.
- Афонасин, Е.В. (2023) «Орфика I: от папируса из Дервени до “орфических” золотых табличек», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.1, 87-119.
- Афонасина, А.С. (2023) «Как Эмпедокл становится платоником: Симпликий, “Комментарий на физику”», *Платоновские исследования* 18.1, 115-133.
- Вернан, Ж.-П. (1988) *Происхождение древнегреческой мысли*. Москва: Прогресс.
- Видал-Накэ, П. (2001) *Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире*. Москва: «Ладомир».
- Гераклит Эфесский (2012) Все наследие: на языках оригинала и в рус. пер.: крат. изд. подгот. С.Н. Муравьев. Москва: Ад Маргинем.
- Геродот (1972) История в 9 книгах. Ленинград: «Наука», Ленинградское отделение.
- Гесиод (2001) *Полное собрание текстов*. Москва: Лабиринт.
- Гуляев, В.И. (2018) «Богиня Кибела – владычица зверей – в скифском искусстве», *Российская археология* 1, 105-117.
- Дандекар, Р.Н. (2002) *От вед к индуизму. Эволюционирующая мифология*. Москва: Восточная литература.
- Демосфен (1996) *Речи*. В трех тт. Т. III. Пер. С.И. Радцига. Москва: Изд-во «Памятники исторической мысли».

- Доддс, Э.Р. (2000) *Греки и иррациональное*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Зайцев, А. И. (2000) *Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э.* 2-е изд., испр. и перераб. Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ.
- Клячко, Н.Б. (1975) «Аристофан о комедии», *Древнегреческая литературная критика*. Ред. Л.А. Фрейберг. Москва: Наука.
- Коллинз Р. (2002) *Социология философии*. Глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск: Сибирский хронограф.
- Марру А.-И. (1998) *История воспитания в античности (Греция)*. Москва: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина.
- Мякин Т.Г. (2014) ««Мудрая» Сапфо или философия древнегреческой инициации (сапфический фиас в свете новейших археологических и папирологических открытий)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.2, 425-444.
- Петров М.К. (1995) *Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность*. Москва.
- Платон (2006–2007) Соч. в 4-х т. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко».
- Платон (2020) *Диалоги*: Феаг, Первый Алкивиад, Второй Алкивиад, Ион, Лахес, Хармид, Лизис. 2-е изд. Москва: Академический проект.
- Плутарх (1994) *Сравнительные жизнеописания* в 2-х т. Т. 2. Москва: Наука.
- Римский, В.П., Римская, О.Н. (2023) «Тайна античного полиса в скрытой полемике: М.К. Петров vs А.В. Потемкин», *Наука. Искусство. Культура*. Вып. 3(39), 92-104.
- Соболевский, С.И. (2001) *Аристофан и его время*. Москва: Лабиринт.
- Суриков, И.Е. (2015) *Античная Греция. Ментальность, религия, культура*. Москва: Языки славянской культуры.
- Феофраст (1974) *Характеры*. Пер., статья и прим. Г.А. Стратановского. Ленинград: «Наука», Ленинградское отделение.
- Фрагменты ранних греческих философов. (1989) Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Изд. подг. А. В. Лебедев. Москва: Наука.
- Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон, Дж. Якобсен Т. (1984) *В преддверии философии. Духовные искания древнего человека*. Москва: «Наука».
- Фролов, Э. Д. (2004) *Рождение греческого полиса*. 2-е изд. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербур. ун-та.
- Цицерон. (1966) *Диалоги*. О государстве. О законах. Москва: Наука.
- Элиаде, Мирча. (1999) *Тайные общества. Обряды инициации и посвящения*. Москва / Санкт-Петербург: «Университетская книга».
- Эллинские поэты VIII – III вв. до н.э. (1999) Москва: Ладомир.
- Ясперс, К. (1991) «Истоки истории и ее цель», Ясперс, К. *Смысл и назначение истории*. Москва: Политиздат, 28-287.
- Alvar, Jaime (2008) *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Leiden: Brill.
- Assman, Jan (2012) «Cultural Memory and the Myth of the Axial Age,» *The Axial Age and Its Consequences*. Ed. by Robert N. Bellah and Hans Joas. Cambridge, Mass. & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 366-410.
- Beekes, R.S.P. (2004) «The Origin of the Kabeiroi,» *Mnemosyne* 57.4, 465-477.

- Bellah, Robert and Hans Joas (2012) "Introduction," *The Axial Age and Its Consequences*. Ed. by Robert N. Bellah and Hans Joas. Cambridge, Mass. & London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bernabé, A. (2009) "Imago Inferorum Orphica," *Mystic Cults in Magna Graecia*, ed. by G. Casadio and P. Johnston. Austin: University of Texas Press, 95-130.
- Bøgh, Birgitte (2007) "The Phrygian Background of Kybele," *Numen* 54.3, 304-339.
- Bowden, H. (2010) *Mystery Cults in the Ancient World*. London: Thames & Hudson.
- Bremmer, Yan N. (2014) *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin: De Gruyter.
- Bremmer Jan N. (2002) *The rise and fall of the afterlife: the 1995 Read-Tuckwell lectures at the University of Bristol*. Routledge.
- Burkert, Walter (1987) *Ancient Mystery Cults*. Harvard University Press.
- Casadio, G. and Johnson, P.A. (2009) "Introduction," *Mystic cults in Magna Graecia*, ed. by G. Casadio and Patricia A. Johnston. Austin: University of Texas Press.
- Ceccarelli, P. (2013) *Ancient Greek Letter Writing a Cultural History (600 BC–150 BC)*. Oxford University Press.
- Chrysanthou, Anthi. (2020) *Defining Orphism. The Beliefs, the teletae and the Writings*. Berlin: De Gruyter.
- Cornford, Francis M. (1939) *Plato and Parmenides*. London.
- Cornford, Francis M. (1957) *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. New York: Harper & Brothers Publishers.
- Cosmopoulos, Michael B. (2015) *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge University Press.
- Dodds, E.R. (1951) *The Greeks and the Irrational*. University of California Press.
- Donald, Merlin (2012) "An Evolutionary Approach to Culture: Implications for the Study of the Axial Age," *The Axial Age and Its Consequences*. Ed. by Robert N. Bellah and Hans Joas. Cambridge, Mass. & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 47-76.
- Edmonds III, Radcliffe M. (2013) *Redefining ancient Orphism: A Study in Greek Religion*. Cambridge University Press.
- Ferella, Ch. (2019) "Ζεύς μόνος and Parmenides' What-is," *The Derveni Papyrus. Unearthing Ancient Mysteries*. Ed. by M.A. Santamaria. Leiden: Brill, 65-76.
- Gasparro, Giulia S. (1985) *Soteriology and mystic aspects in the cult of Cybele and Attis*. Leiden: Brill.
- Gasparro, Giulia S. (2018) *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis*. Roma: ASEQ.
- Gorman, Robert F. (2015) "Revisiting Karl Jaspers's Axial Age Hypothesis: Natural Law as a Missing Link," *The Catholic Social Science Review* 20, 99-111.
- Hall, Jonathan M. (2009) "Polis, Community, and Ethnic Identity," *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. Ed. by H.A. Shapiro. Cambridge University Press, 40-60.
- Havelock, Eric A. (1982) *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequence*. Princeton University Press.
- Homeric hymns. (2003) *Homeric apocrypha. Lives of Homer*. Ed. & transl. by Martin L. West. Harvard University Press.

- Horrocks, Jeffrey (2010) *Greek. A History of the Language and its Speakers*. Wiley-Blackwell.
- Hurwit, Jeffrey M. (1985) *The Art and Culture of Early Greece, 1100-480 B.C.* Ithaca and London: Cornell University Press.
- Joas Hans (2012) "The Axial Age Debate as Religious Discourse," *The Axial Age and Its Consequences*. Ed. by Robert N. Bellah and Hans Joas. Cambridge, Mass. & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 9-29.
- Krentz, Peter (2007) "Warfare and Hoplites," *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. Ed. by H.A. Shapiro. Cambridge University Press.
- Lyra Graeca in 3 vol. (1922) Vol 1. Ed. and trans. by J.M. Edmonds. London, New York: William Heineman, G.P. Putnam's Sons.
- Lytkens, Carl H. (2013) *Economic Analysis of Institutional Change in Ancient Greece Politics, Taxation and Rational Behavior*. Routledge.
- Martin, Thomas S. (2013) *Ancient Greece. From Prehistoric to Hellenistic Times*. 2nd ed. Yale University Press.
- Martin L.H. (2009) "The Amor and Psyche Relief in the Mithraeum of Capua Vetere: An Exceptional Case of Graeco-Roman Syncretism or an Ordinary Instance of Human Cognition?" *Mystic Cults in Magna Graecia*, ed. by G. Casadio and Patricia A. Johnston. Austin: University of Texas Press, 277-289.
- Meisner, Dwayne (2018) *Orphic Tradition and the Birth of the Gods*. Oxford University Press.
- Mitchell, Alexandre (2009) *Greek vase painting and the origins of visual humour*. Cambridge University Press.
- Momigliano, Arnaldo (1975) *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*. Cambridge University Press.
- Murray, Oswyn (1990) "Cities of Reason," *The Greek City. From Homer to Alexander*. Ed. by O. Murray and S. Price. Oxford: Clarendon Press, 1-25.
- Murray, Oswyn (1986) "Life and Society in Classical Greece," *The Oxford History of the Classical World*. Ed. by J. Boardman, J. Griffin, O. Murray. Oxford University Press, 174-195.
- Nilsson, M. (1935) "Early Orphism and Kindred Religious Movements," *Harvard Theological Review* 28.3, 181-230.
- Osborne, Robin (2009) *Greece in the Making, 1200 – 479 B.C.* 2nd ed. Routledge.
- Parker, R. (1986) "Greek Religion," *The Oxford History of the Classical World*. Oxford University Press, 214-230.
- Pernot, Laurent (2005) *Rhetoric in antiquity*. The Catholic University of America Press.
- Polignac, F. de. (2005) "Forms and Processes: Some Thoughts on the Meaning of Urbanization in Early Archaic Greece," *Mediterranean Urbanization 800-600 BC*. Ed. by R. Osborne & B. Cunliffe. Oxford University Press, 45-69.
- Powell, Barry B. (1991) *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*. Cambridge University Press.
- Robertson, Noel (1996) "The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion," *Cybele, Attis and related cults: essays in memory of M.J. Vermaseren*. Leiden, New York, Koin: Brill, 239-304.

- Roller, Lynn (1990) "The Phrygian character of Kybele: the formation of an iconography and cult ethos in the Iron Age," *The Proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium* held at Van, 6-12 August, 189-197.
- Roller, Lynn (1996) "Reflections of the Mother of the Gods in Attic tragedy," *Cybele, Attis and related cults: essays in memory of M.J. Vermaseren*. Leiden: Brill, 239-304.
- Roller, Lynn E. (1999) *In search of God the Mother. The cult of Anatolian Cybele*. University of California Press.
- Schiappa, Edward (1999) *The beginning of rhetorical theory in Classical Greece*. New Haven & London: Yale University Press.
- Snell, B. (1953) *The Discovery of The Mind. The Greek Origins of European Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Snodgrass, A.M. (2000) *The Dark Age of Greece. An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eighth Centuries BC*. Edinburgh University Press.
- Sourvinou-Inwood, Christiane (1990) "What is Polis Religion?" *The Greek City. From Homer to Alexander*. Ed. by O. Murray and S. Price. Oxford: Clarendon Press, 295-322.
- Taylor, Charles. (2012) "What Was the Axial Revolution?" *The Axial Age and Its Consequences*. Ed. by Robert N. Bellah and Hans Joas. Cambridge, Mass. & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 30-46.
- The Ancient Mysteries. (1987) A sourcebook. Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World. Ed. by Marvin W. Meyer. San Francisco: Harper & Row.
- Vassileva, Maya (2001) "Further considerations on the cult of Kybele," *Anatolian Studies* 51, 51-64.
- Weber, Max. (1978) *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Ed. by Guenther Roth & Claus Wittich. University of California Press.
- Woodard R. (2010) "Phoinikēia Grammata: An Alphabet for the Greek Language," *A Companion to the Ancient Greek Language*. Ed. by Egbert J. Bakker. Wiley-Blackwell, 25-45.
- Zaidman, Louise, Pantel, Pauline S. (2008) *Religion in the ancient Greek city*. Cambridge University Press.

References (in Russian)

- Averincev, S.S. (1996) «Grecheskaya "literatura" i blizhnevostochnaya "slovesnost" (protivostoyanie i vstrecha dveh tvorcheskih principov)», Averincev S.S. Ritorika i istoki evropejskoj literaturnoj tradicii. Mskva: Shkola «Yazyki russkoj kul'tury», 13-75.
- Antichnye gimny (1988) Moskva: MGU.
- Afonasin, E.V. (2008) «Papyrus iz Derveni», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 2.2, 309-335.
- Afonasin, E.V. (2022) «Grecheskie misterial'nye kul'ty. Ch. 1. Svyatilishche Velikih bogov na o. Samofrakiya i misterii Kabirov», *Idei i idealy* 14.4.1, 11-40.
- Afonasin, E.V. (2023) «Orfika I: ot papirusa iz Derveni do "orficheskikh" zolotykh tablichek», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 17.1, 87-119.
- Afonasina, A.S. (2023) «Kak Empedokl stanovitsya platonikom: Simplikij, "Kommentarij na fiziku"», *Platonovskie issledovaniya [Platonic Investigations]* 18.1, 115-133.
- Vernan, Zh.-P. (1988) *Proiskhozhdenie drevnegrecheskoj mysli*. Moskva: Progress.

- Vidal'-Nake, P. (2001) Chernyj ohotnik. Formy myshleniya i formy obshchestva v grecheskom mire. Moskva: «Ladomir».
- Geraklit Efesskiy (2012) Vse nasledie: na yazykah originala i v rus. per.: krat. izd. podgot. S.N. Murav'ev. Moskva: Ad Marginem.
- Gulyaev, V.I. (2018) «Boginya Kibela – vladychica zverej – v skifskom iskusstve», Rossijskaya arheologiya 1, 105-117.
- Dandekar, R.N. (2002) Ot ved k induizmu. Evolyucioniruyushchaya mifologiya. Moskva.
- Demosfen (1996) Rechi. V trekh tt. T. III. Per. S.I. Radciga. Moskva.
- Dodds, E.R. (2000) Greki i irracional'noe. Sankt-Peterburg: Aletejya.
- Zajcev, A. I. (2000) Kul'turnyj perevorot v Drevnej Grecii VIII–V vv. do n. e. 2-e izd., ispr. i pererab. Sankt-Peterburg: Filologicheskij fakul'tet SPbGU.
- Klyachko, N.B. (1975) «Aristofan o komedii», Drevnegrecheskaya literaturnaya kritika. Red. L.A. Frejberg. Moskva: Nauka.
- Kollinz R. (2002) Sociologiya filosofij. Global'naya teoriya intellektual'nogo izmeneniya. Novosibirsk: Sibirskij hronograf.
- Marru A.-I. (1998) Istoriya vospitaniya v antichnosti (Greciya). Moskva.
- Myakin T.G. (2014) ««Mudraya» Sapfo ili filosofiya drevnegrecheskoj iniciacii (sapficheskij fias v svete novejsih arheologicheskikh i papirologicheskikh otkrytij)», ΣΧΟΛΗ (Schole) 8.2, 425-444.
- Petrov M.K. (1995) Iskusstvo i nauka. Piraty Egejskogo morya i lichnost'. Moskva.
- Rimskij, V.P., Rimskaya, O.N. (2023) «Tajna antichnogo polisa v skrytoj polemike: M.K. Petrov vs A.V. Potemkin», Nauka. Iskusstvo. Kul'tura. Vyp. 3(39), 92-104.
- Sobolevskij, S.I. (2001) Aristofan i ego vremya. Moskva: Labirint.
- Surikov, I.E. (2015) Antichnaya Greciya. Mental'nost', religiya, kul'tura. Moskva.
- Fragmentsy rannih grecheskih filosofov. (1989) Chast' I. Ot epicheskikh teokosmogonij do vznikenoveniya atomistiki. Izd. podg. A. V. Lebedev. Moskva: Nauka.
- Frankfort G., Frankfort G. A., Uilson, Dzh. Yakobsen T. (1984) V preddverii filosofii. Duhovnye iskaniya drevnego cheloveka. Moskva: «Nauka».
- Frolov, E. D. (2004) Rozhdenie grecheskogo polisa. 2-e izd. Sankt-Peterburg.
- Eliade, Mircha. (1999) Tajnye obshchestva. Obryady iniciacii i posvyashcheniya. Moskva / Sankt-Peterburg: «Universitetskaya kniga».
- Ellinskie poety VIII – III vv. do n.e. (1999) Moskva: Ladomir.
- Yaspers, K. (1991) «Istoki istorii i ee cel'», Yaspers, K. Smysl i naznachenie istorii. Moskva, 28-287.

РАЗМЫШЛЕНИЯ О СХОДСТВАХ ЯЗЫКА МИСТЕРИЙ И ПАТРИСТИКИ

М. Г. КОЖЕВНИКОВ
Балтийский федеральный университет им. И. Канта
mihailkosh@mail.ru

Mikhail Kozhevnikov
I. Kant Baltic Federal University
REFLECTIONS ON THE SIMILARITIES BETWEEN THE LANGUAGE OF THE MYSTERIES
AND PATRISTIC LITERATURE

ABSTRACT. The article analyzes similarities between the core terms of Christian apologetic and patristic literature as well as those found in texts related to ancient mystery cults. First, we examine the examples of common vocabulary (common to the Mysteries, Hellenistic Judaism and Christianity) which cannot be convincingly designated as borrowings – words with the meaning of “secrecy” or “concealment” (μυστήριον). However, we then find examples of the use of mystery vocabulary by Christians accompanied by their metaphorical meaning found in the mysteries context – for example, the likening of the Easter Vigil to the Eleusinian torchlight procession, δαδουχία (both rites are held at night and precede the culmination – the celebration of the Resurrection of Christ and the epopteia in Eleusis). In other cases, the use of some “common” words by Christian authors in a rarely encountered meaning proves difficult to explain without admitting borrowing from mystery usage (this primarily concerns the word σύμβολον in the Creed). Finally, examples of similar imagery associated with light and fear are examined, the similarity of which lies not only in the lexicological plane, but also in the assumed universal features of religious experience.

KEYWORDS: patristics, apologetics, mystery cults, comparative studies, history of religion.

* 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.

Сравнения христианской и языческой инициации мы находим уже у раннехристианских апологетов – в первую очередь сравнения крещения и языческих обрядов, связанных с омовением или погружением в воду. Иустин Философ утверждает, что языческие демоны научили своих последователей

подражать христианам, «прослышав» об их таинствах, – совершать омовения перед входом в святилища («Апология» 1.62). Любопытно, что Иустин сравнивает крещение, которое он ранее описывает как новое рождение и просвещение (Там же, 1.61), с обыденными приготовительными обрядами. Тертуллиан говорит уже об использовании язычниками омовений в посвящениях в мистерии Изиды и Митры, и об окроплении водой во время Аполлинарий и Пелусий¹ для возрождения и очищения от грехов клятвопреступлений («О Крещении» 5.1; Тертуллиан использует слово «regeneratio», типичное для описания крещения, рождения к новой жизни и отпущения грехов), то есть о безуспешных попытках язычников имитировать и содержательную сторону крещения омовением «пустыми водами» («вдовствующими водами»), в чем он видит «стремление дьявола подражать делам Божиим, когда и сам он вводит крещение среди своих» (пер. еп. Василия (Богдашевского)). Однако в обоих этих случаях апологеты не обращают внимания на уникальность опыта крещения в жизни посвящаемого и его преобразующий характер с одной стороны, и на многократность и приготовительный характер ритуалов омовения язычников – с другой, возможно, отвечая таким образом на уже существовавшие замечания о сходстве со стороны язычников².

Также широко известно, что раннехристианские авторы использовали лексику, связанную с мистериями, как до них – представители эллинистиче-

¹ В русских переводах вслед за *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* мы находим здесь «Элевзинии» или «Элевсинские мистерии». Замена на “*et Eleusiniis*” была предложена Фульвио Орсини, хотя в более ранних изданиях Меснарта (Париж 1545) и Геления (Базель 1550) мы находим “*et Pelusiis*” (римский праздник в честь Исиды и Гарпократа), равно как и в единственном сохранившемся на сегодняшний день списке XII века *Codex Trecentis-523* из Клерво, найденном в 1916 году. Подробнее см.: Nock 1927; Graf 2011, 106.

² Омывания в мистерияльных культах явно носили прелиминарный характер и никак не составляли суть инициации и не были кульминацией «экстраординарного опыта мистерий», по выражению Вальтера Буркерта (Burkert 1987, 89–114). В своей работе о ритуалах очищения Фриц Граф упоминает редкие случаи, когда ритуальное очищение в мистериях несло не просто приготовительную, но преобразующую функцию, или даже непосредственно предшествовало встрече с божественным: мистерии корибантов в ионических Эрифрах; частный, семейный культ, упомянутый Демосфеном («О венке» 259), в котором очищение грязью сопровождалось возгласом «я избег зла и обрел благо»; а также ряд примеров из изобразительного искусства имперской эпохи, в которых за очищением огнем или воздухом (например, обдувание веялкой на урне Лователли) во время тронозиса следовала встреча с

ского иудаизма, прежде всего составители Септуагинты и Филон Александрийский с его аллегорическим подходом к толкованию Писания. Филон полагал, что подлинный смысл Священного Писания (и в особенности – Пятикнижия) может быть понят через аллегорическую экзегезу, поэтому его склонность к метафорическому использованию ярких мистериальных образов не означает непосредственного знакомства с практикой мистерий. Так, Филон называет Моисея и Иеремию иерофантами («О херувимах» 42–49), Иосифа – мистагогом сновидений («О снах» кн. 2, 78), а Пятикнижие Моисеево – *hieros logos*, термином, которым Геродот и орфики называют связанные с мистериями тексты (Vremmer 2014, 73, 105–108)³.

Мистерии как культы, связанные с рождением к новой жизни и духовным преображением (с духовной жизнью вообще⁴, а не только с благочестивым

Деметрой. Подробнее см.: Graf 2011, 11–113. Свидетельства об упомянутых замечаниях мы находим у Оригена в его обширных цитатах «Истинного слова» Цельса, трактата, написанного против христиан («Против Цельса», кн. 6. 24). Подробнее см.: Alvar 2008, 385–387; Graf 2011, 105.

³ Самый известный из ранних примеров метафорического использования языка мистерий для донесения трудно уловимых смыслов, для разговоров о сокровенном познании, принадлежат Платону: истинное познание уподобляется общению с богами (Федон 81a), видение истинной красоты душой до помещения в тюрьму плоти уподобляется инициации в мистерии (Федр 250b–c), иносказательно говорится о недоступности познания истины для «непосвященных» в «мистерии» (Теэтет 155e), страх перед судьбоносным решением принять истинное знание сравнивается с серьёзностью шага посвящения в мистерии (Менон 76e). Подробнее см.: Harvey 1980, 321–324. Разбирая типовые метафорические значения мистериальной лексики в Септуагинте и у античных авторов, Энтони Харви показывает, что метафорическое использование языка мистерий Филоном не выбивается из предшествующей эллинистической традиции (Там же, 325).

⁴ Появление культов, в принципе заинтересованных судьбой души, само по себе примечательно, поскольку необходимым для этого условием было радикальное изменение отношения к душе и к смерти. Гомеровское представление о бесцельно скитающихся в Аиде душах, «оживающих» только в предвкушении жертвенной крови, должно было уступить место представлению о душе как о «бессмертной сущности, достойной лучшей жизни после», по выражению Михаила Космопулоса (см. Cosmopoulos 2015, 165, Афонасин 2025, в этом выпуске). Смерть гомеровского времени потому и окружена таким ореолом героизма, что кроме общественного почитания и памяти, мертвых не ждет ничего хорошего (см. Morris 1989). В эпоху полиса вслед за временем политической нестабильности (см. Бровкин 2022, 27–31) и осознанием сепарированности индивидуума смерть перестает быть социальным явлением и вы-

внешним соблюдением обрядов), могли выступать наиболее очевидной отправной точкой для сравнения с христианством – своего рода матрицей для осмысления христианской духовной жизни. Так, Климент Александрийский не находит иных слов для описания вершины духовных переживаний христианина, кроме иносказательного пересказа элевсинских мистерий:

О поистине святые мистерии, о чистый свет! Я несу факел⁵, чтобы узреть небеса и Бога; посвящаясь, становлюсь безгрешным, священнодействует же Господь⁶ и, выводя к свету, отмечает посвященного печатью и отдает уверовавшего Отцу под защиту на веки вечные. Это и есть мои «вакхические» мистерии. Если хочешь, прими и ты посвящение, – и будешь кружиться в хороводе⁷ вместе с ангелами вокруг нерожденного и непреходящего и воистину единственного Бога, а Логос Его будет петь гимны вместе с нами (Увещание к язычникам 12.120; пер. А. Ю. Братухина).

Как замечал Роберт Паркер, в «элевсинском символизме пламя порождает пламя»: начиная с факела Деметры в ее поисках дочери, что отразилось в факельной процессии посвящаемых «во главе с Иакхом» и последующем поиске богини в темноте⁸, и заканчивая великий огнем, светящим из «святая святых» анакторона (Parker 1998, 353). Роль огня, света и «хоровода», о которых столь красочно говорит Климент Александрийский, в образности Элевсина мы рассмотрим подробнее позднее.

Вместе с тем в своем обличении языческих практик Климент называет именно мистерии корнем зла – «семенами порока и смерти» (Там же, 2.13), и как будто целенаправленно пытается сильнее уязвить посвященных, не

тесняется за пределы огражденного полисного мира – «нечистое», мертвое тело выносится за городскую черту, что отражается и в практике погребения за городом, и в законодательных ограничениях погребальных обрядов архаического периода (см. Cole 2003, 193, а также Garland 1989). Смерть становится явлением индивидуальным – и в мистериях раскрывается роль индивидуального выбора человека в определении посмертной судьбы своей души. Подробнее об эволюции представлений о душе и об отношении к смерти см.: Bremmer 1983; Bremmer 2010, а также Sourvinou-Inwood 1995; Sourvinou-Inwood 1997.

⁵ Дословно: «мой путь освещен факелами».

⁶ «И Господь – иерофант» (ἱεροφάντης δὲ ὁ κύριος), ср.: *Clem. Alex. Protr.* 12.120.1–2, tr. W. Wilson, а также Butterworth, G. W (1919) *Clement of Alexandria*, London, 256.

⁷ Ср. Иакх-Дионис как руководитель хора-хоровода звезд (Seaford 2005, 603).

⁸ Примечательно, что в иконографии именно Персефона чаще встречается изображенной с факелом, а не Деметра, являя таким образом классический пример обретения божествами атрибутов из посвященных им ритуалов.

только высмеивая, но и подчеркивая нарушение тайны мистерий: «Я открыто поведаю о сокровенном, не стыдясь говорить о том, чему вы не стыдитесь поклоняться» (Там же, 2.14). Такое противоречивое и эмоциональное отношение к мистериям может объясняться как замечаниями язычников о сходстве мистерияльных культов и христианства, так и внутренним осознанием такого сходства⁹: в отличие от классической олимпийской религии, не знавшей личного бессмертия людей¹⁰, мистерии предлагали какую-то форму индивидуального «спасения», и их сотериология не исчерпывалась «сдельными» отношениями с богами и внешним обрядовым благочестием, но подразумевала духовное перерождение и «внутреннее духовное делание»¹¹. «Спасение» без крестной жертвы Спасителя могло представляться не просто опасным заблуждением, но кощунством. Однако «Протрептик» как полемическое сочинение – это особый случай. Вернемся к неполемическому использованию общей лексики.

⁹ В попытке объяснить отношение Климента Александрийского к мистериям Ян Бреммер прибегнул к идее Фрейда о «нарциссизме малых различий» (Bremmer 2014, 160).

¹⁰ Хотя душа и не исчезала вместе со смертью тела, она теряла память, а вместе с ней и личность – такой взгляд на посмертное существование не делал различий между посвященными (или «теми, кто спасется») и непосвященными, между праведными и грешными. Впрочем, Гесиод все-таки помещает чудовищ в мрачные места на границе мира («Теогония» 617–620, 729–731), а героев – на Острова Блаженных («Труды и дни» 167–173), но простым смертным уготовано одинаково безрадостное существование, вне зависимости от их земных деяний. По-видимому, Пиндар был первым из поэтов, кто обещал посмертное воздаяние и награду за прижизненные дела в «Олимпийский одах» 2.57–66 (см. Cole 2003, 196). Любопытно, что у него же мы находим обещание удачи в будущих реинкарнациях тем, «с кого Персефона примет пеню за давящую давность» (фрагмент 133, скорее всего речь идет о «первородном грехе» человечества, сотворенного из праха поглотивших Загрея-Диониса титанов), напоминающее оплаченную мистом «пеню» из орфических золотых табличек из Турии (OF 490, Graf, Johnston 2007, 14–15) и фессалийских Фер (OF 493, Graf, Johnston 2007, 38–39).

¹¹ Впрочем, здесь мы скорее уходим в область домыслов, хоть и домыслов обоснованных. Речь идет о проживании смятения и горя потерявшей дочь Деметры в мистерияльной драме поиска Коры с факелами в ночи – с последующим кульминационным явлением статуи богини (см. Parker 1998, 354–355); о схожей роли ритуала тронозис (см. Burkert 1983, 268); о сидящих на земле (на στῖβάδες – подстилках из трав, подавляющих либидо) женщинах во второй, постный день Тесмофорий – предположительно в память о скорбящей постящейся Деметре (Роберт Паркер приводит подробную библиографию обсуждения этого вопроса – см. Parker 1998, 274).

Само по себе использование лексем со значением «закрытости» и «тайны» (μυστήριον)¹², которые мы находим в Септуагинте¹³, в посланиях апостола Павла¹⁴ или в Евангелии от Марка¹⁵, нельзя с уверенностью назвать влиянием и тем более принять как один из аргументов в пользу гипотезы о происхождении христианских обрядов из мистериальных практик, популярной на рубеже XIX–XX веков, наряду с возведением христианства к культам «умирающих и воскресающих богов», прежде всего – в геттингенской Школе истории религий с характерным для нее перенесением логики дарвинистского эволюционизма на историю культуры и, как следствие, релятивизацией христианства¹⁶.

Однако у христианских авторов IV–V веков мы все чаще находим не просто использование схожей лексики, но заимствование мистериальной лексики вместе со стоящей за ней метафорикой.

¹² Сам термин «μυστήριον» в значении мистериального культа впервые встречается в VII веке до н. э. в 14 фрагменте Гераклита (см. Harvey 1980, 321).

¹³ Используется для перевода арамейского слова «Raz» в апокалиптических сценах Септуагинты (появляется в Книге пророка Даниила) – божественных «секретов», тайн, открываемых только избранным, – но также и в Соломоновых книгах: как наименование обличаемых языческих практик или любого эзотерического учения, для описания аскетизма и дисциплины праведного мужа, наконец, сама Премудрость нарекается «мистом» в познании Бога («Книга Премудрости Соломона» 8:4). Подробнее см.: Harvey 1980, 327.

¹⁴ В 1 Кор. 2: 1 «свидетельство божие», которое апостол принес возвестить, в оригинале дается как «мистерия божия», «μυστήριον τοῦ θεοῦ» (совр. русском переводе находим «тайна божия»), а в Кор 4:1 об апостолах говорится как о «домостроителях тайн божиих» (в оригинале: о «домоправителях мистерий божиих», «οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ»).

¹⁵ В Евангелии от Марка особенно явно прослеживается разделение посвященных и непосвященных в познании божественных тайн: «Вам дано знать тайны Царствия Божия (μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ), а тем внешним все бывает в притчах; так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не разумеют» (Мк. 4:11).

¹⁶ Нельзя не упомянуть также и «Золотую ветвь» Джеймса Фрэзера, в которой высказывались схожие соображения.

Так, Кирилл Иерусалимский называет свои поучения, знакомящие оглашенных с таинствами («мистериями») крещения, рукоположения и причастия, не иначе как *Katêchêses mystagôgikai*¹⁷, Катехизис мистагогический¹⁸. Исихий Иерусалимский в первом «Слове на святую Пасху» называет ночное пасхальное богослужение «факельным шествием», «*δαδουχία*»¹⁹, очевидно используя метафору ожидания в ночи перед торжеством Воскресения Христова по аналогии с явлением света из анакторона²⁰, «святая святых» Телестериона, прошедшим в темноте с факелами посвящаемым²¹ в кульминации мистерий Элевсина – эпоптеи.

¹⁷ На русском языке встречаются переводы названия «Почтения огласительные» или почти дословный перевод «Тайноводственные поучения».

¹⁸ Мистагог (*μυσταγωγός* – «ведущий в мистерии», «ведущий в таинство») – жрец, посвящающий в мистериальные культы.

¹⁹ Дословно «освещение факелами». Факельная процессия была значимой частью Элевсинских мистерий, а *δαδουχός* («факельщик») – важной должностью в священнодействии, вторым после иерофанта жреческим рангом (также эпитет Деметры, ищущей похищенную дочь Персефону).

²⁰ Любопытно, что говоря о становлении философа Плутарх прибегает к сравнению с мистериями в момент откровения – видения света из открывшейся святая святых: «тот же, кто вступает внутрь, видя величайший свет из открывшейся святыни («анактора»), по иному себя уже ведёт, пребывая в молчании и изумлении и смиренно и в строгом порядке» («Об успехах в добродетели», *Moralia* 81e).

²¹ Также возможно, что посвящаемым завязывали или закрывали вуалью глаза, что несомненно усиливало бы психологический эффект перехода от тьмы неведения непосвященных (и тьмы забвения в Аиде – ср. гомеровский гимн «К Деметре» 480–482) к свету эпоптеи. Термин «мистерии», вероятно, происходит от глагола *μύω* – «закрывать» (глаза), что может относиться как к закрытости ритуалов, так и к метафорической или же буквальной «слепоте» посвящаемых (см. *Dinkelaar* 2020, 38), вслед за которой должно было произойти прозрение. Откровение в Элевсине было в первую очередь зрительным, тайны мистерий показывались, а не рассказывались, в отличие от, к примеру, орфических мистерий, в большей мере зависящих от текстов (ср. концепцию Харви Уайтхауса о двух модусах религиозности, о доктринальных религиях и религиях образа: *Whitehouse* 2002), поэтому зрительные метафоры в терминологии неудивительны. Кевин Клинтон, впрочем, высказывался за буквальную трактовку этимологии, предполагая, что во время Великих мистерий *μύστα* проходили посвящение в Телестерионе с завязанными глазами, тогда как прошедшие предшествующую стадию инициации годом ранее *ἐπόπται* могли видеть кульминацию мистерий (см. *Clinton* 2003, 50–52, 66–67; а также *Bowden* 2010, 44). Однако последнее уводит нас в полемику о хронологическом порядке стадий инициации, что никак не связано с общей для христианства и мистерий образностью.

Рассмотрим подробнее термин «эпоптея». Ἐποπτεία («видение», «лицезрение») – наивысшая ступень инициации в Элевсине, наблюдение за священными ритуалами или же лицезрение священных объектов и статуй в Телестерионе (см. Farrel 1999, 126). О демонстрации священных объектов (например, срезанного колоса пшеницы, который «у Афинян считается великим, совершенным светочем, произошедшим от Неописуемого») при ярком свете огня и провозглашении иерофантом рождения богиней священного ребенка («"Священное дитя родила Госпожа, Бримо (ж.р. им.п.) – Брима (м.р, в.п.) (ἱερὸν ἔτεχε πότνια κοῦρον Βριμῶ Βριμόν)", то есть Могучая – Могучего (ἰσχυρὰ ἰσχυρόν)») во время эпоптеи сообщает неизвестный гностический автор, на которого ссылается Ипполит Римский в «Опровержении всех ересей» 5.8.39–41. Любопытно, что о схожих элементах кульминации мистерий (рождение ребенка, несказанный огонь, урожай Кроноса, анакторон) говорит и Мезомед Критский в 5 гимне Исиде. Что не так удивительно, как могло бы показаться на первый взгляд: мистерии Исиды были во многом смоделированы по своему аналогу в Элевсине, поскольку были основаны элевсинским иерофантом Тимофеем, приглашенным Птолемеем Сотером в Александрию около 300 г. до н. э.. Подробнее о роли огня и света в эпоптее см.: Seaford 2005; Burkert 1983, 276–277. Свидетельства о явлении «видений» или «образов» в ярком свете, равно как и о мимолетном видении душой «истинной природы красоты, стоящей на чистом пьедестале» мы находим уже у Платона (Федр 250c, 254b). Подробнее о статуях или φάσματα, явленных в ярком свете, см.: Parker 1998, 353; Burkert 1983, 288. Также ср. фрагмент 178 Плутарха: «священная музыка и святые видения (φάσματων ἀγίων)».

Словом «эпоптея» Псевдо-Дионисий Ареопагит называет Евхаристию в своем трактате «О церковной иерархии». Евхаристия и крещение становятся синонимичны «участию в мистериях» в огласительных словах и беседах Иоанна Златоуста и у других Отцов Церкви²².

Неудивительно, что и наименование посвященных «мистами» (μύστης) тоже становится обыденным в патристике в это время – либо для обозначения христиан, глубоко постигших суть христианского учения, либо для всех, кто принимает участие в таинствах («мистериях»). Характерно, что вместе с этим возрастает и закрытость богослужения: Кирилл Иерусалимский («По-

Также мы находим посвящаемого с закрытыми вуалью глазами в иконографии ритуала «тронозис» (наподобие того, что мы наблюдаем на урне Лователли). Впрочем, само наличие этого ритуала в Элевсине оспаривается (см. Edmonds 2006).

²² Подробнее см.: Bremmer 2014, 162.

учения огласительные» 6.29) и Афанасий Александрийский («Апология против ариан» 1.11) различают, о чем можно говорить и что можно показывать язычникам, «оглашенным» и «верным», что заметно контрастирует с открытостью христианства, о которой говорили Ириней Лионский и Тертуллиан²³. Однако мистами называли посвященных христиан и ранее – в осужденном Церковью харизматическом движении монтанистов²⁴, в котором «мистами» называли отшельников, а также «посвящающих в мистерии»²⁵. Будучи мистиками и харизматами, монтанисты стремились к живому общению с Богом и непосредственному получению особых даров Святого Духа, что диктовало определенный элитизм. Так, монтанисты, подобно гностикам (диктат разума которых они категорически отвергали), различали пневматиков, к которым относили себя, и психиков – всех остальных христиан (см. Tabbernee 2009, 110). Неудивительно, потому, использование ими лексики, позволяющей подчеркнуть разные уровни инициации и посвященности. Вернемся, однако, к каноническому христианству.

Другой пример использования общей лексики касается столь значимого понятия как Символ веры. Вернее – использования лексико-семантического варианта, характерного именно для религиозного узуса и значительно отличающегося от своего основного, профанного значения, что практически полностью исключает возможность случайного использования одного и того же слова из обыденного языка христианами и участниками мистерий для наименования схожих явлений.

Словом *σύμβολον* мог обозначаться условный знак или сигнал, внешний знак или признак, примета, намек, знак взаимной дружбы или договора (как половинка разломленного пополам предмета), жетон участника официального процесса, пароль и т.д.

²³ Подробнее см.: Bremmer 2014, 163.

²⁴ В основанном бывшим языческим жрецом Монтаном движении часто видят сильное влияние языческих культов Фригии – в первую очередь культов Аполлона и Кибелы (которые, к тому же, могли совмещаться, как во фригийском Иераполисе – см.: Tabbernee 2006, 537), с характерным для них экстатическим профетизмом (Там же, 538). Однако пророчества играли важную роль и в жизни ранних христиан, о чем свидетельствуют инструкции о том, как различить пророка от лжепророка в «Дидахе», возможно самом раннем христианском катехизическом сочинении. Монтанизм стал предельным выражением тенденции, «вершиной профетического движения» раннего христианства (см. Светлов, Игнатъев 2018, 276).

²⁵ Можно сказать, что «mystes» и «koinonos» были основными «должностями» священнослужителей монтанистов (см. Tabbernee 1993, 271).

Апостольский, Никейский и Никео-Цареградский символы веры не используют этого слова. Впрочем, уже с III века²⁶ мы находим *σύμβολον* (лат. *symbolum*) в контексте «исповедания веры»: в уже упомянутом трактате Оригена «Против Цельса» словом называется скорее само крещение, но именно в контексте постепенного усвоения христианского вероучения оглашенными: «совершенно особую группу составляют начинающие и только что допущенные (*τῶν ἄρτι ἀρχομένων καὶ εἰσαγομένων*), не успевшие еще принять символа очищения (*τὸ σύμβολον τοῦ ἀποκεκαθάρθαι*)»²⁷; в «Апостольском предании» Ипполит Римский²⁸ уже использует это слово в контексте литургической и катехизической формулы, в которой систематизированы основы христианского вероучения (иногда называемой «Символом Ипполита», который мы находим в главе 21²⁹). Киприан Карфагенский говорит о «крещении символом», и по контексту становится ясно, что под «символом» понимаются вопросы и ответы при крещении, которые, в сущности, представляют собой декларацию основ вероучения³⁰. В этом же значении мы находим его в «Послании епископам Африканским» Афанасия Александрийского, в трактате «О Святом Духе» Василия Великого и в уже упомянутых катехизических лекциях Кирилла Иерусалимского³¹. Наконец, в тексте, принятом на Халкидонском соборе 451 года, *σύμβολον* используется для обозначения предыдущих соборных Символов веры. С V века н. э. слово начинает активно использоваться в привычном нам значении для обозначения задокументированного перечня догматов Церкви.

²⁶ Любопытно, что до III века, «несмотря на долгую историю символизма в древнегреческой культуре», примеров теоретического взгляда на символ и символизм не встречается – до Климента Александрийского и Порфирия в христианской и языческой традициях соответственно (Д. С. Курдыбайло особенно выделяет пятую книгу «Стромат» и трактаты Порфирия «О пещере нимф» и «Об изваяниях»). Подробнее см.: Kurdybaylo 2025, 179.

²⁷ «Против Цельса», Кн. 3, 51 (пер. с греч. Л. И. Писарева).

²⁸ Авторство «Апостольского предания» традиционно приписывалось Ипполиту Римскому, однако сегодня высказываются предположения о псевдоэпиграфическом характере работы – довольно типичном для жанра церковных правил своего времени. Однако это остается маргинальной гипотезой.

²⁹ В некоторых изданиях встречается более «дробная» рубрикация – в таких случаях в «символ» следует включать и 22 или даже 23 главы.

³⁰ Ep. 69.7: «quod si aliquis opponit ut dicat eandem nouatianum legem tenere quam catholica ecclesia teneat, eodem symbolo quo et nos baptizare... sciat quisque hoc opponendum putat primum non esse unam nobis et schismaticis symboli legem neque eandem interrogationem» (CChr. SL III C, 480). Подробнее см.: Westra 2010, 90–91.

³¹ Подробнее см.: Carpenter 1942.

Апостольский Символ веры возник как декларативное перечисление основных положений христианского вероучения перед принятием крещения или же как ответ «верую» на такое перечисление. То есть в каком-то смысле вполне соответствовал вполне мирскому, хотя и не основному, значению слова – «пароля» или опознавательного знака для различения своих и чужих, а в диалогической вопросно-ответной форме и вовсе – значению символа как половинки разломленного предмета, служившей своего рода паспортом одной из заключивших союз гостеприимства сторон. Однако здесь мы в любом случае наблюдаем метафорический перенос, поэтому нельзя не обратить внимания на значительно более раннее использование слова в значении *ритуального* пароля, опознавательного знака посвященного, прошедшего (или готовящегося принять) инициацию, пароля в обрядах (и не только *обрядов*) перехода.

Речь, разумеется, идет об орфике с повсеместно встречающимися «паспортами мертвых», Totenpässe (см. Kotansky 1991, 116). «Орфические»³² золотые таблички, которые находят в местах последнего упокоения посвященных с 1835 года, предназначались в качестве инструкции для усопшего в переходе в иной мир и потому содержат множество паролей, устойчивых фраз, которыми должно отвечать встречающим умершего стражам подземного мира³³. Впрочем, также существует мнение, что они предназначались для устной декламации во время инициации будущего владельца «паспорта мертвых», таким образом выступая и в качестве пароля для перехода в иной мир, и пароля для обряда перехода – инициации в мистерии, которые должны были подготовить к загробной жизни (см. Graf, Johnston 2007, 137–141, 164]. Интересующее нас слово *σύμβολον* в искомом значении встречается в трех золотых табличках: уже упомянутой орфической золотой табличке IV века до н. э. из фессалийских Фер (OF 493), золотого листка III века из Энтеллы на Сицилии

³² Наименование во многом условно. Нужно отметить, что орфика существовала скорее как литературный фон для других мистерий, испытавших влияние орфизма (орфико-вакхические, орфико-пифагорейские), но не как самостоятельная ритуальная практика. Об ошибочном наименовании обрядов «орфическими», а не «египетскими» или «пифагорейскими» сообщает ещё Геродот во второй книге своей «Истории» (2.81).

³³ Сьюзан Коул приводит полезный список паролей, собранных с разных золотых табличек (Cole 2003, 207–208), а также таблицу известных на момент публикации табличек с ключевыми фразами пароля, наименованием посвященного (*mystai, bakchoi, mystes eusebes* и т.д.), упоминаемым божеством и связанными мистерийными культами: элевсинскими, дионисийскими, самофракийскими и т.д. (Там же, 202–205).

(OF 475), а также в папирусе III века из фаюмского Гуроба (OF 578)³⁴. Примечательно, что в первом и последнем случае слово *σύμβολα* деловито-инвентарно поставлено перед перечислением паролей: «Пароли: мужчина-и-ребенок-тирс. <...> Бримо, Бримо» (OF 493).

В более широком контексте в значении ритуального пароля слово используется Плутархом для описания ритуальной формулы в орфико-дионисических мистериях (*Consolatio ad Uxorem, Moralia* 611d)³⁵, а также неоднократно используется Климентом Александрийским во второй главе «Увещания к язычникам» при описании орфической интерпретации³⁶ мистерий Деметры.

Таким образом, использование *σύμβολον* в значении пароля при крещении, при инициации, а затем и для обозначения исповедания веры, что отразилось в важнейших документах Вселенских соборов, с высокой долей вероятности могло иметь прецедент в орфических мистериях³⁷.

Далее мы бы хотели разобрать параллели, скорее связанные с общей образностью и эмоциями, стоящими за общей лексикой – словами, связанными с ужасом непосредственной встречи с божественным (*φρικτός*) и видением божественного света, просвещением-преображением (*φωτισμός*), причем в контексте мистерий обе составляющие преобразующего опыта непосредственно соседствуют друг с другом.

Переживание страха, парализующего ужаса, трепета при контакте с божественным часто встречается в истории религии, причем зачастую речь идет не о страхе перед какой-то угрозой или последствиями, но о трепете переживания чего-то принципиально отличного от обыденной реальности, чего-то неопишуемого и необъятного человеческим разумом. Сама необъятность вызывает ужас. Рудольф Отто назвал такое переживание нуминозным³⁸ момен-

³⁴ Текст и перевод см. Graf, Johnston 2007, 38–39, 16–17, 188–189.

³⁵ В этом пассаже «Слова утешения к жене» Плутарх говорит о том, что его супруга, конечно же, не разделяет ложно равнодушного отношения эпикурейцев к смерти и посмертному существованию, благодаря «наставлениям наших отцов» и «таинственным формулам дионисийских обрядов», знания о которых они, «как участники», разделяют.

³⁶ В предыдущем разделе Климент говорит о Баубо, задирающей юбку, чтобы развеселить Деметру (анасирма), как в орфических фрагментах об Элевсинском мифе, а не о шутящей Ямбе, как в Гомеровском гимне. Об орфическом характере предмета критики Климента см.: Burkert 1983, 270, 285.

³⁷ Также см.: Bremmer 2014, 151).

³⁸ То есть имеющим отношение к надчеловеческому миру, безотносительно инферальной или сакральной окраски.

том *Mysterium tremendum* (ужасная тайна, повергающая в дрожь) или *mysterium tremendum et fascinans*, то есть явление нуминозного, которое одновременно притягивает и ужасает, ошеломляет и повергает в дрожь и трепет своим величием, славой и красотой. Страх, по-видимому, играл важную роль в мистериях – перед рождением к новой жизни посвящаемый должен был пройти пугающий опыт (по аналогии с переходом от тьмы к свету, о чем было сказано ранее), что отмечает Ориген в трактате «Против Цельса» (4.10) применительно к вакхическим мистериям³⁹, Элий Аристид в «Священных речах» (49.48) об инициации в культе Сераписа, Идоменей из Лампсака (Фрагменты древнегреческих историков (FGI), Том. 2, фр. 338) и Демосфен о мистериях Сабазия («О венке», *Orationes* 18.130), Ямвлих («О мистериях» 3.31, 178.8–16) об элевсинских мистериях⁴⁰.

Примечательно, однако, использование слова *φρίκτός*⁴¹, в котором чувство страха и трепета передается через метонимический перенос, обозначается через внешние физиологические проявления этого чувства (*φρίκη* – дрожь, тремор). В 178м фрагменте Плутарха «О душе» состояние души после смерти сравнивается с переживаниями посвящаемого в элевсинских мистериях: сперва посвящаемый проходит через блуждания, изнурительные метания и тревожный путь через темноту; затем, перед вершиной церемонии, приходят все ужасы – трепет, тремор, пот и смятение (*φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρώς καὶ θάμβος*)⁴². Но затем посвященный встречается с чудесным светом, чистыми открытыми лугами, наполненными голосами и танцами и приводящим в восторг величием священных звуков и святых видений (*ἀχουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἀγίων*)⁴³.

Физиологичность лексики здесь как нельзя лучше подходит для описания околосмертных переживаний, видение света в которых непосредственно

³⁹ В случае с Дионисом ужас зачастую становится связанным и со священным безумием, как в истории растерзавших своих детей Минаид или Агавы и Пенфея.

⁴⁰ Перед кульминацией церемонии после танцев и пения гимнов посвящаемых целенаправленно проводили через пугающий опыт, возможно связанный с уже упомянутыми *φάσματα* – например, явлением фигуры женщины со змеевидными волосами (см. Bremmer 2014, 13). Кристоф Ридвег также говорит о намеренном устрешении посвящаемых в ритуале *θρονισμός* (Riedweg 1987, 65).

⁴¹ Ср. Кристоф Ридвег о *φρίκη* и *δείματα* (Там же, 60–65).

⁴² Такие же симптомы (также добавляя жар) перечисляет и Платон, говоря о видении истинной красоты, «божественного лика» (Федр 251a)

⁴³ Цитирование по изданию Plutarch, *Moralia*, Volume XV: Fragments. Tr. F. H. Sandbach. Loeb Classical Library 429. Cambridge, MA, 1969.

знаменует спасение. В своей статье о мистическом свете в «Бассаридах» Эсхила Ричард Сиффорд отмечал универсальность видений света в околосмертных переживаниях, подчеркивая что «уже в классический период появление мистического света в темноте ассоциируется с небесным светом и с божеством» (Seaford 2005, 605). Оставив за скобками возможные далекоидущие выводы о природе экстатического религиозного опыта, тем не менее отметим достаточно широко распространенный взгляд на мистерии как на репетицию смерти, а не просто подготовку к смерти⁴⁴.

Любопытно, что это же слово используется и в патристике в контексте Евхаристии: в 23й и 25й беседах Иоанна Златоуста на Послание к Ефесянам и в «Огласительных поучениях» Кирилла Иерусалимского. В статье, посвященной употреблению φρῖξωδης в религиозном контексте, только у Златоуста исследователи зафиксировали 84 примера употребления слов с этим корнем⁴⁵ (см. Cairns 2013, 92).

Божественный свет играет важнейшую роль и в христианском искусстве, и в богословии. Самым ярким примером, пожалуй, может быть понимание света в исихазме – особенно в его паламистском изводе. Можно сказать, что видение света в момент наивысшего озарения в познании Бога является общим местом. Интересно, однако, что и во II веке, когда мистерии ещё были живой составляющей религиозной жизни, христианские авторы, такие как Климент Александрийский⁴⁶ и Иустин Философ уже говорили о свете и просвещении в кульминационном моменте преобразующего опыта инициации – крещении, в чем исследователи видят в том числе и влияние языка мистерий (см. Bremmer 2014, 151; Riedweg 1987, 168)⁴⁷. Однако скорее всего

⁴⁴ Роберт Паркер отмечает, что в XIX веке была особенно популярна версия о проведении в Элевсине целой мистерияльной драмы, разыгрывающей опыт души после смерти. Археологические данные показали невозможность развертывания такого масштабного действия, что побудило многих исследователей (по мнению Паркера – ошибочно) отвергнуть возможность любого драматизированного действия, включая воссоздание истории о поиске Персефоны Деметрой, которое по-видимому имело место (Parker 1998, 354–355).

⁴⁵ 2 примера употребления φρῖξη, 3 φρῖσσω, 19 φρῖξωδης и 59 φρῖξτός.

⁴⁶ Акт крещения именуется «просвещением – потому, потому что в нем усматриваем мы небесный спасительный свет, т.е. Бога познаем» («Педагог» 1.6; пер. А. Ю. Братухина).

⁴⁷ В особенности, относительно «Апологии» Иустина Философа (1.61.12), «Увещевания к язычникам» (12.120.1) и «Педагога» (1.26.1–2) Климента Александрийского.

случае с ужасом и светом мы имеем дело не с заимствованием лексики, но с типологическим сходством экстатических моментов религиозного опыта⁴⁸.

В завершение разберем несколько примеров, в которых световая образность не связана напрямую с прозрением и преображением, но тем не менее нарочито выделяется, когда речь заходит именно об «элевсинском» Дионисе. В «Антигоне» Софокла (1145–49) элевсинский (что подчеркивается) Дионис-Иакх назван «Лидером танца (или хора) звезд, пересекающих ночь, дышащих огнем, пастухом темных голосов». Причем согласно схолии, он именуется лидером хора звезд «в соответствии с мистериальной формулой» (*μυστικὸν λόγον*)⁴⁹. «В Лягушках» Аристофана элевсинская процессия в Аиде обращается к Иакху-Дионису: «светоносная звезда ночного ритуала, луга пылают светом» (343–344). Факельное шествие ночной процессии в Элевсине воспринималось как свет звезд (Seaford 2005, 603), отождествляемый с Иакхом-Дионисом (согласно Диодору Сицилийскому 1.11.3), и только у процессии посвященных элевсинцев Аристофана во тьме Аида есть «святой свет» факелов, которые они несут, как когда-то несли при жизни. С мистериальным факелом отождествлял солнце (а солнце – и с Аполлоном, и с Дионисом) Клеанф (*Stoicorum veterum fragmenta* 1.540–546). Об отождествлении солнца с Дионисом в подземном мире сообщает и Макробий: «Ведь в священнодействиях сохраняется то соблюдение благочестивого таинства, что солнце, когда оно пребывает в верхней, то есть в дневной, полусфере, зовется Аполлоном, когда – в нижней, то есть ночной, считается Дионисом, который есть Либеротец» (Сатурналии, Кн. 1, 18.8; пер. В. Т. Звиревича). Отметим, что с подземным миром Дионис связывается именно в «благочестивом таинстве священнодействий»⁵⁰.

⁴⁸ Большое количество сравнительных исследований сакральной образности было выполнено в рамках иеротопии, направления исследований, в которых создание сакральных пространств рассматривается как особый тип творчества. См. С. С. Хоружего «Свет Плотинов и Свет Фаворский», «Chorography (*chōra*, *chorós*) a performative paradigm of creation of sacred space in Byzantium» Николетты Исар, а также сборники «Иеротопия. Сравнительные исследования сакральных пространств» и «Иеротопия огня и света в культуре византийского мира».

⁴⁹ См.: Mackenzie 2022, 43.

⁵⁰ По свидетельству Гераклита (фр. В 15 DK) Дионис и вовсе «тождественен Аиду». Подробнее о переплетении фигуры Диониса с подземными богами см.: Афонасина 2022, 235–240. Впрочем, и сам Плутон по-видимому был частью элевсинского пантеона (подробнее про реконструкцию пантеона см.: Parker 1998, 334–342). Любопытно, что это имя-эвфемизм (по трактовке Платона в диалоге Кратил 403a) впервые встре-

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е. В. (2025) «Иудео-христианская эсхатология и позднеантичная мистериальная практика», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 19.1, 274–304.
- Афонасина, А. А. (2022) «Как Дионис попал в диалоги Платона и занял в них важное место», в Петрова, М. С., ред.-сост. *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем*. Москва, 233–252.
- Бровкин, В. В. (2022) «Ранняя греческая философия и традиционные религиозные представления», *Respublica Literaria* 3(3), 19–33.
- Светлов, Р. В., Игнатъев, Д. Ю (2018) «Знание скрытое и знание профанное: социальные границы интеллектуальных сообществ в поздней античности», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 19(4), 271–284.
- Alvar Ezquerro, J (2008) *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras*. Leiden / Boston.
- Bremmer, J. (2014) *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin / Boston.
- Bremmer, J. (1983) *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bremmer, J. (2010) «The Rise of the Unitary Soul and Its Opposition to the Body. From Homer to Socrates», in L. Jansen & C. Jedan, eds. *Philosophische Anthropologie in der Antike*. Frankfurt, 11–29.
- Bowden, H. (2010) *Mystery Cults of the Ancient World*. Princeton.
- Burkert, W. (1987) *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, Mass. / London.
- Burkert, W. (1983) *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley / Los Angeles / London.
- Cairns, D. (2013) «A Short History of Shudders», in A. Chaniotis, P. Ducrey, eds. *Unveiling Emotions II – Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture*. Stuttgart, 85–107.
- Carpenter, H. J. (1942) «Symbolism as a Title of the Creed», *The Journal of Theological Studies* 43(169), 1–11.
- Clinton, K. (1992) *Myth and Cult: The Iconography of the Eleusinian Mysteries*. Stockholm.
- Clinton, K. (2003) «Stages of Initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries», in M. Cosmopoulos, ed. *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London, 50–78.

чается именно в элевсинском контексте (подробнее см.: Clinton 1992, 21) и ассоциируется прежде всего с положительной составляющей хтонической амбивалентности – с богатствами земли, а не с ужасами подземного царства, что отражается и в вазописи, где он изображен как пожилой бородатый мужчина с аграрными атрибутами, рогом изобилия и колосками пшеницы, а иногда и в не-потустороннем контексте, наблюдающим за отъездом Триптолема (Parker 337). В свете этих примеров Кевин Клинтон осторожно предположил существование отдельного мифа, в котором Плутон мог перемещаться между мирами, подобно Коре [Clinton 1992, 105–113].

- Cole, S. (2003) "Landscapes of Dionysos and Elysian Fields," in M. B. Cosmopoulos, ed. *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London / New York, 193–217.
- Dinkelaar, B. (2020) "Plato and the Language of Mysteries," *Mnemosyne* 73(1), 36–62.
- Edmonds, R. G. III (2006) "To Sit in Solemn Silence? "Thronosis" in Ritual, Myth, and Iconography," *The American Journal of Philology* 127(3), 347–366.
- Farrell, A. (1999) *Plato's Use of Eleusinian Mystery Motifs, Dissertation*. Austin: University of Texas.
- Garland, R. (1989) "The Well-Ordered Corpse: an Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation," *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 36, 1–15.
- Graf, F. (2011) "Baptism and Graeco-Roman Mystery Cults," in D. Hellholm, T. Vegge, Ø. Norderval and C. Hellholm, eds. *Ablution, initiation, and baptism: late antiquity, early Judaism, and early Christianity*. Berlin / Boston, 101–118.
- Graf, F., Johnston, S. (2007) *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London / New York.
- Harvey, A. E. (1980) "The Use of Mystery Language in the Bible," *The Journal of Theological Studies* 31(2), 320–336.
- Kotansky, Roy (1991) "Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets: The Magic Lamellae," in C. A. Faraone, D. Obbink, eds. *Magika Hiera*. Oxford, 107–137.
- Kurdybaylo, D. (2025) "On the Meaning of the Term *Symbol* in the Writings of Plutarch of Chaeronea," *ΣΧΟΛΗ* 19(1), 185–204.
- Mackenzie, T. (2022) "Rationality and Presocratic Cosmology in Sophocles' *Antigone*," *The Journal of Hellenic Studies* 142, 30–48.
- Morris, I. (1989) "Attitudes toward Death in Archaic Greece," *Classical Antiquity* 8(2), 296–320.
- Nock, A. D. (1927) "Pagan Baptisms in Tertullian," *Journal of Theological Studies* 28, 289–290.
- Parker, R. (1998) *Polytheism and Society at Athens*. New York.
- Riedweg, C. (1987) *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin, New York.
- Seaford, R. (2005) "Mystic Light in Aeschylus' *Bassarai*," *Classical Quarterly* 55(2), 602–606.
- Sourvinou-Inwood, C. (1995) *Reading Greek Death*. Oxford.
- Sourvinou-Inwood, C. (1997) "Reconstructing Change: Ideology and the Eleusinian Mysteries," in M. Golden, & P. Toohey, eds. *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization, and the Ancient World*. London, 132–164.
- Tabbernee, W. (2006) "Horrenda Secta: Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens (review)," *Journal of Early Christian Studies* 14(4), 537–538.
- Tabbernee, W. (1993) "Montanist Regional Bishops: New Evidence from Ancient Inscriptions," *Journal of Early Christian Studies* 1(3), 224–280.
- Tabbernee, W. (2009) *Prophets and Gravestones: An Imaginative History of Montanists and Other Early Christians*. Peabody, MA.
- Westra, L. (2010) "How Did Symbolum Come to Mean 'Creed'?" *Studia Patristica* 45, 85–91.

Whitehouse, H. (2002) "Modes of Religiosity: towards a Cognitive Explanation of the Sociopolitical Dynamics of Religion," *Method & Theory in the Study of Religion* 14(3/4), 293–315.

References in Russian:

Afonasina, A. S. (2022) "Kak Dionis popal v dialogi Platona i zanyal v nikh vazhnoe mesto", *Intelektual'nye traditsii v proshlom i nastoyashchem*. Red.–sost. V. S. Petrova. Moscow, 233–252.

Afonasin, E. V. (2025) "Judeo-Christian eschatology and late antique mystery praxis," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 19.1, 274–304.

Brovkin, V. V. (2022) "Rannyyaya grecheskaya filosofiya i traditsionnye religioznye predstavleniya", *Respublica Literaria* 3(3), 19–33.

Svetlov, R. V., Ignatyev, D. Yu (2018) "Znanie skrytoe i znanie profanno: sotsial'nye granitsy intellektual'nykh soobshchestv v pozdnei antichnosti", *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* 19(4), 271–284.

МИСТЕРИАЛЬНЫЕ КУЛЬТЫ ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

М. В. ДУРОВА

Балтийский федеральный университет им. И. Канта
Новосибирский государственный университет
m.durova@g.nsu.ru

MARIA DUROVA

I. Kant Baltic State University
Novosibirsk State University (Russia)
MYSTERY CULTS OF EAST ASIA

ABSTRACT. The Far Eastern tradition included a variety of religious rites and mystical practices, thanks to which people experienced unity with nature and the universe. Unlike the mystery cults of ancient Greece, the goal of these practices was not individual contact with the sacred, but the maintenance of the universal world order and the common good. Apparently, for the entire vast region of East Asia, the idea of harmonious unification with the universe prevailed over the human need to outline the boundaries of one's own individuality. In various forms, this idea was present in most religious and philosophical teachings in the Far East, and the spread of Buddhism contributed significantly to its rooting. The main forms of mystical practices were (pseudo)shamanic rites, ritual dances, as well as practices of individual psychoregulation, which were widespread among Taoists, for example. Shinto rituals of Japan included the experience of direct communication with the deities *kami*, expressed, among other things, by possession by the divine essence (*kamigakari*). It can be argued that *kamigakari* practices occupied a central place in the psychotechnical complex of Shinto, and the main form of religious worship were the mysteries-*kagura*, reproducing the plots of solar myths. Subsequently, the dances, originally tied to an agricultural ritual, grew into a temple performance and also served as the source of the classical Japanese Noh theater.

KEYWORDS: Eastern mystic, unification, Shinto, *kagura* ritual dances, *kamigakari*.

* 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.

Мистицизм – исторически давний и разноликий феномен. Е. А. Торчинов указывает, что термином «мистика» и производными от него обозначают разнообразные феномены, что создает терминологическую путаницу (Торчинов 1998). В самом общем смысле под мистикой подразумеваются различные формы оккультизма (магия, астрология, мантика), что в свою очередь сопряжено в обыденном сознании с представлениями о злых духах, вампирах, оборотнях и т. п. В религиозном и философском контексте имеется в виду переживание единения или слияния с онтологической основой мира и всякого бытия вообще. Кроме того, термин “мистика” мог использоваться для обозначения различного рода эзотерических ритуалов и религиозных практик – мистерий (прежде всего античных). Обычно мистерии представляли собой совокупность тайных культовых мероприятий, посвящённых богам, к участию в которых допускались лишь посвященные (Burket 1987, 8, Афонасин 2023, 87).

Трудно себе представить античную культуру без мистерий, призванных провести человека через опыт индивидуального соприкосновения с сакральным (Гуревич 2018). Однако не только античная Греция создала мистериальные культы и действия. Подобно тому, как примерно в одно и то же время в нескольких очагах цивилизации возникла философия – как вид познания, точно так же на определенном этапе развития человек ощутил насущную потребность непосредственного общения и контакта с высшими силами. Однако, в то время как античные мистерии были способом приобретения знаний о сакральном и провозвестниками представлений об индивидуальном спасении, мистериальные (и подобные им) культы Восточной Азии совершались в целях контакта с божественным ради поддержания мироустройства или общего блага.

Что касается древневосточной культуры, В. С. Поликарпов выделяет две основных метатрадиции в соответствии со спецификой духовной культуры и мышления – ближневосточно-средиземноморская традиция, охватывающая культуры от древнего Шумера и Египта до мусульманского средневековья, и индобуддийско-дальневосточная традиция с присущей ей стремлением к гармоничному слиянию человека с природой, к соединению человека с универсумом (Поликарпов 1990). Некоторые мистериальные действия и духовно-мистические практики возникли в результате распространения буддизма за пределами Индии и смешения с местными верованиями (тибетские религиозные танцы в масках Цам (Жигмитова 2017)), другие же формировались в рамках автохтонных верований (даосские практики древнего Китая, синтоистские религиозные танцы *кагура* и театральное представление *гигаку* в Японии (Ortolani 1995)).

Многие из восточноазиатских мистических практик включали в себя элементы шаманизма: центральную роль в ритуальном действии или представлении выполнял человек, обладавший достаточным опытом и подготовкой для установления контакта с сакральным. Проникновение в тайну бытия было доступно только избранным при совершении ими определенных ритуальных действий, приводящих к экстазу и трансу. М. Элиаде в работе «Шаманизм. Архаические техники экстаза» подробно описывает, как отбирались и воспитывались будущие шаманы: как правило, ими становились люди особого нервного склада, предрасположенные к интенсивному религиозному переживанию (Элиаде 2019). Шаманы, волхвы, духовидцы разных народов во время этих обрядов погружались в экстатическое состояние и могли говорить от имени высшей силы, временно вытесняющей их личность или же вступающей с ней в диалог. Основополагающая функция шамана как защитника общества была подкреплена верой людей в то, что он может видеть то, что недоступно остальным, а также получать и передавать сообщения из сверхъестественных миров (Бабина 2012, 332–333, см. также Афонасина 2024).

Таким образом, архаичные мистические ритуалы были первой попыткой разделить профанное и сакральное, и само их возникновение означает, что человек заметил и начал преодолевать архаический хаос своего бытия (Бабина 2012). Существенным на данном этапе является не только выделение особого, священного знания, доступ к которому был только у посвященных и специально подготовленных людей, но и зарождение особых магических обрядов и экстатических практик (в том числе с применением специальных веществ), вызывающих состояние измененного сознания. Отметим, что для вхождения в религиозный транс кроме наркотических вещества использовались также быстрые или ускоряющиеся телодвижения и религиозные пляски (примером может служить вращение дервишей), чаще всего под музыкальное сопровождение.

Даосизм как составляющая традиционной китайской культуры с присущим ему интуитивизмом и духовной раскованностью наложил свой отпечаток на развитие классической китайской литературы, живописи, театра. Основными источниками даосизма послужили мистические и шаманские культы, распространенные на юге Китая, учение о бессмертии, а также собственно философская традиция северного Китая (Robinet 1997). Само понятие «дао» стало центральным для всех естественнонаучных дисциплин Древнего Китая – натурфилософии, онтологии, этики, медицины и др. Пронизывая все сущее и являясь его истоком и одновременно завершением, Дао тем не менее оставалось недоступно для обыденного человеческого восприятия и невыразимо средствами человеческого языка. Соответственно,

для постижения его сути, слияния с ним как первоначалом и универсальным законом всего сущего даосы создали разнообразные мистические практики. Эти мистические практики заложили основу также для даосских техник психорегуляции – специальных медитативных методик, основанных на дыхательных и гимнастических упражнениях. С помощью этих практик даосы старались пробудить в себе высшее духовное начало, достигнуть состояния небожителя и – в конечном счете – бессмертия. Также при достижении бессмертия использовались телесные и сексуальные практики (Антология... 1997, Кесисоглу 2007, Козлов 1998). Имеются также свидетельства применения в практиках созерцания галлюциногенных веществ, обладающих психоделическим действием, в качестве алхимических эликсиров (Скиппер 1974). Таким образом, даосы применяли разнообразные средства и техники в целях обретения мистического опыта и прикосновения к сакральному, истинному знанию.

Относительно недавно окончательно оформившаяся и сохранившаяся до наших дней религиозная мистерия Цам (Чам¹) является производной от древней религиозной культуры Тибета. Появление этого уникального сплава ритуалов и представлений возникло в результате смешения пришедшего из Индии буддизма и автохтонной религии *бон* (Li Qiang 2002). Отметим также, что в лучших традициях Восточной Азии на складывающуюся тибетскую мистику оказывал влияние не только буддизм, но и другие составляющие религиозно-философской триады *сань цзяо* («три учения») – конфуцианство и упомянутый выше даосизм. По всей видимости, до прихода буддизма на данной территории уже существовали разнообразные практики и обряды календарного цикла. Соединение же этих практик с вновь пришедшими буддийскими ритуалами и тантрическими практиками привело в конечном итоге к появлению театрализованного мистериального представления (Жигимитова 2017).

Первоначально мистериальное действо Цам было закрытым, но со временем было преобразовано в публичное представление и наполнилось элементами зрелищно-игрового искусства. Эти представления проходили на территории монастырей, на специально подготовленной предхрамовой площади, а непосредственными участниками и «актерами» были монахи в масках и костюмах различных персонажей, в том числе различных животных (что свидетельствует о наличии элементов анимизма и фетишизма на территории Тибета) и божеств буддийского пантеона. Содержание мистерии за-

¹ *Чам* – тиб. «игра, танец»; в отечественном востоковедении сложилась практика представлять этот термин в монгольской транскрипции – *Цам* (Самсонова 2014).

ключалось в представлении «грозных божеств и гениев-покровителей буддизма, а также в изображении их борьбы за буддийскую церковь» (Владимирцов 1923). Монахи исполняли ритуализированный танец-пантомиму в больших масках, полностью закрывающих голову танцующего, под сопровождение духовых и ударных музыкальных инструментов (Жигимитова 2017) и пение хора. Это было полноценное представление, с четко выделяемыми частями и сюжетом. Другими словами, Цам представляла собой синкретическое зрелищное искусство, в котором ритуал, танец и музыка соединились с речитативным пением. Театрализованный характер тибетской мистерии сближает ее с мистериями других древних цивилизаций, например, греческой или персидской (Дионова, Ван Чао 2024).

Основная часть нашей статьи посвящена представлению ритуального синтоистского танца *кагура* (период формирования III в. до н. э. – III в. н. э.), являющегося значимой составляющей духовной культуры древней Японии и в то же время одним из ярких примеров восточноазиатских мистериальных практик. Как отмечает Н. А. Иофан, в мировосприятии древних японцев мир богов и мир людей не были дифференцированы или разделены: человек и обожествленные (населенные божествами *ками*) природа и вещественный мир сосуществовали как единое целое. Именно в этот архаичный период синкретичного восприятия мира и начал складываться синтоизм или синто – совокупность автохтонных японских верований и ритуалов. (Иофан 1974). В академическом мире существуют весьма несхожие взгляды на историю и характер этой религии. Учитывая дискуссионный характер термина синто и границ его содержания, отметим, что в данной статье он используется в полном соответствии с предложенным А. А. Накорчевским определением: синто – это японские «автохтонные правила и ритуалы обращения со сверхъестественным, священным» (Накорчевский 2002, 252).

Кроме собственно ритуалов, непреходящим объектом исследований, посвященным религии синто, выступают мифологический и политический аспекты: мифы, зафиксированные в древних мифолого-летописных сводах “Кодзики” и “Нихонсёки”, не только содержат историю японских божеств, но также возводят историю японских императоров к этим божествам (Shinto in History... 2000). С другой стороны, Е. А. Торчинов вслед за В. С. Соловьевым и У. Джеймсом отмечал, что именно религиозный опыт выступает фундаментальной основой и одновременно первоэлементом религии со всеми ее верованиями, догматами и институтами (Торчинов 1998, с. 26). Соответственно, при изучении синто прежде всего следует уделять внимание тому религиозному опыту, который получали люди во время различных действий. С этой

точки зрения важным представляется вопрос о путях приобретения глубинного религиозного опыта, т. е. о психотехнике. Вместе с тем в монографиях, посвященных синто в целом, этот аспект описан крайне скупо или же не представлен вовсе. Например, в монографии Г. Е. Светлова лишь мельком упоминаются шаманские истоки синтоистских ритуалов (Светлов 1985, 16). Причина столь небольшого количества работ, посвященных мистическим практикам в составе синто, вероятнее всего заключается в специфическом образе синтоистской религии. С одной стороны, синто воспринимается исследователями как общинная религия, базирующаяся на земледельческих обрядах календарного цикла. Одновременно с этим она рассматривается как сознательно выстроенный идеологический конструкт, призванный обеспечить стабильность первого японского государства (Капранов 2007).

Собственно мистические и психотехнические практики в составе синтоистских обрядов были рассмотрены в работах А. А. Накорчевского (см. напр., Накорчевский 2003, 237–241, 369–383) и С. Пикена, интерпретирующего эти обряды как медитативные практики, конечной целью которых является обретение просветления (Пикен, 2005). К сожалению, подобные работы весьма немногочисленны, а работа С. Пикена к тому же имеет научно-популяризаторский характер. Описывая техники достижения особого состояния психики и сознания, некоторые исследователи заостряют внимание на влиянии даосского учения на синто, предполагая даже полное заимствование этих практик у даосов (Barrett 2003). Определенное влияние даосизма отмечал также Е. А. Торчинов, относя его к религиям чистого опыта, хоть и в переходной стадии, на которой сохраняется тесная связь с архаичными формами религиозности (Торчинов 1993, 212–213.). Среди таких форм исследователь выделял шаманские обряды и мистериальные культы Древнего Востока (в том числе и античные), к коим также могут быть отнесены японские танцы *кагура*.

В синто глубинный мистический опыт непосредственного прикосновения к сакральному был связан с практиками общения с божествами *ками*, населяющими практически все элементы природного ландшафта, земного и небесного. В качестве *ками* могли также выступать духи предков, что вполне укладывается в совокупную традицию Восточной Азии: культ предков в том или ином виде бытовал у всех народов, а обряды их почитания были вписаны в жизненный и календарный цикл. Можно с высокой степенью уверенности утверждать, что мистериальные представления-танцы *кагура* изначально имели своей целью общение с божествами (Nagiwara, 1990). Древние японцы верили, что в ходе мистерий божество вселяется в тело специального подготовленного медиума-шамана и через него сообщает свое послание (Nihon-no kamigami... 1997, 18–19).

Основной психотехникой в комплексе мистериальных ритуалов выступал экстатический танец *камигакари* или “танец одержимости”, выполняющийся под монотонные выкрики, речитативное пение и ритмическое музыкальное сопровождение цитры-кото и других инструментов. В архаической форме этого ритуала медиума также окропляли водой из кипящего котла (практика *ютатэ*), что дополнительно стимулировало вхождение в состояние божественной “одержимости”. Кроме собственно танцевального представления проводились и другие подготовительные действия, например, ритуальное очищение и наполнение энергией. *Камигакари* и сопутствующие ему ритуалы выполнялись с целью получения прорицаний непосредственно от божеств (Капранов 2007, Averbuch 1995, 1998). Как свидетельствуют мифолого-летописные своды, в древности подобные практики были весьма распространены и даже использовались для принятия решений на наивысшем уровне. Так, согласно одному из сводов, государь Судзин (I в до н. э.) для определения причины мора и крестьянских волнений призвал на помощь множество божеств, и один из них, вселившись в тело принцессы, ее устами ответил дал указания государю, какие ритуалы необходимы для преодоления бедствий².

Именно экстатический характер практик общения с *ками* и танца *камигакари* стал основой и причиной распространения теории о шаманских корнях синто. С другой стороны, согласно М. Элиаде, данный комплекс ритуалов и техник нельзя назвать шаманским в строгом смысле этого слова. Крайне важно отметить разграничение в его работе шаманизма, когда медиум-шаман совершает переход в потусторонний мир для общения с богами, и медиумизма – противоположного явления, в процессе которого дух или божество овладевает телом медиума. Говоря о японских мистических практиках, Элиаде указывает, что они довольно далеки от собственно шаманских в строгом смысле этого слова, которые были распространены, например, в северной Азии или Сибири. Наибольшее типологическое сходство у комплекса ритуалов *камигакари* имеется с медиумизмом народов Индонезии и Океании, что наводит на мысль об австронезийском субстрате в составе японских религиозных верований (отметим, что этот субстрат отмечается и в других областях японской культуры, не говоря уже о языке) (Элиаде 2019, 335–337).

Вероятнее всего, изначально *кагура* являли собой магические танцы, являющиеся частью земледельческой культуры и совершаемые на рисовых полях. Поскольку такие поля были заливными, для танцующего сооружались специальные деревянные подмости. Впоследствии танцы, привязанные к

² *Нихон сёки*. В 2-х тт. СПб., 1997. Т. 1. С. 207–208.

сельскохозяйственному ритуалу, переросли в храмовое действо, для которого на храмовой территории также воздвигали деревянную сцену. Содержание же этих танцев традиционно связывают с солярным мифом о богине-солнце Аматаэрасу, помещенной в процессе формирования общих мифологических сводов во главу пантеона японских божеств (Averbuch 1998). Согласно мифу, изложенному в сводах “Кодзики” и “Нихонги” Аматаэрасу была напугана и разгневана поведением младшего брата – бога ветра и бури Сусаноо, который своими бесчинствами осквернил небесные поля и покои. Не в силах справиться со своим страхом, богиня скрылась в гроте Ама-но Иватао (букв. “небесная скальная дверь”), повергнув земной и небесный миры во мрак. Возле грота собрался сонм божеств, которые пробовали разные способы и уловки, чтобы выманить Аматаэрасу из ее убежища. В конечном счете богиня Амэ-но Удзумэ³ перевернула котел и стала танцевать на нем перед входом в пещеру. Ее танец был все быстрее, в конце концов с нее упали одежды, что немало развеселило богов вокруг. Аматаэрасу стало любопытно, что вызвало такое бурное веселье, она приоткрыла дверь в грот и выглянула в открывшуюся щель. В это время боги поставили перед входом зеркало, в котором богиня-солнце увидела собственный свет и приняла его на сияние еще более великого божества, что и стало причиной ее выхода из пещеры и возвращения солнца, дарующего жизнь⁴.

Совершенно естественным образом пляски, повторяющие неистовый танец богини Амэ-но Удзумэ, стал основной частью храмовой мистерии *кагура* – более позднего варианта ритуальных танцев на рисовых полях. Пляски начинались ночью и завершались с восходом солнца, которое появлялось над горизонтом как бы под воздействием магического танца. Таким образом полностью воспроизводился сюжет солярного мифа и его радостное завершение. Здесь стоит отметить, что дословный перевод слова *кагура* – “радость богов”, что может быть интерпретировано в контексте мифа как радость самой Аматаэрасу, осознавшей все величие своего света, и радость собравшихся божеств, и радость всего мироздания. Есть и некоторые другие примеры столь любимых японцами “языковых игр”. На задниках наиболее древних

³ Богиня, чье полное имя записывается как *Амэ-но удзумэ-но мкимкото*, ныне считается богиней радости и веселья, а также покровительницей искусств – танца и театра, в частности. Последняя атрибуция, а также тот факт, что Амэ-но Удзумэ именуют богиней рассвета, связаны с содержанием солярного мифа и главенствующей ролью, которую танцующая богиня сыграла в возвращении Аматаэрасу из грота в мир.

⁴ *Kojiki gendaigoyaku-zuki* (Kojiki with translation into modern Japanese by Nakamura Hirotoishi). Kadokawa Gakugei Shuppan Publishing, 2009.

храмовых сцен всегда была изображена сосна. Сосна в японском языке произносится *мацу*, что является полным омофоном глагола «ждать». Изображение восходящего солнца рядом с сосной наглядно иллюстрировало, что именно ожидается по окончании мистериальных плясок. Подмостки же на рисовых полях и храмовые сцены для танцоров (а также сцены возникшего гораздо позднее на их основе средневекового театра Но) изготавливались только из дерева *хиноки* – буквально «солнечных деревьев» (Глускина 1979; Анарина 2008). Упомянем также, что среди японских театроведов, тяготеющих к воспроизведению традиционных сюжетов, общепризнанным считается мнение теоретика театра Но Дзэами Мотокиё (1363–1443) в отношении этого ритуала: описанный в древних мифолого-летописных сводах «Кодзики» и «Нихонги» танец богини Амэ-но Удзумэ и есть момент зарождения театрального искусства Японии (Дзэами 1989).

Исследователи японского искусства, с другой стороны, настроены менее поэтично, и характеризуют ритуал выманивания Аматаэрасу из грота как действие, свойственное архаичному, даже первобытному обществу. И хотя в текстах «Кодзики» и «Нихон сёки» Амэ-но Удзумэ определена как небесная богиня, а все действующие лица – как боги, в реальности этот обрядовый танец проводила шаманка *мико*, которая должна была таким образом вернуть солнце на небо (Ishizuka 1984). Описания ее танца сходны с шаманскими камланиями других регионов, когда шаман с нарастанием ритма погружался в экстатическое состояние и становился проводником божественного присутствия и воли (Сэм 2006, 24). Этот прием нарастания скорости и ритма телодвижений как способа погрузиться в транс, лег в основу мистериальных танцев *кагура* (а впоследствии и выступлений актеров театра Но). Во время действия божество обитает культовым предмете в руках танцующего (ветка, стрела, меч, веер и др.), обретающем сакральную функцию (Самсонова 2014). Выделяются три важнейших состояния мистериальной практики *кагура*: присутствие божества, богоохваченность и радость. (Джосу 2021). Последняя составляющая показывает, что ритуальные танцы воспринимались древними японцами в том числе как празднование победы света и жизни, заключающее в себе чистую радость бытия.

Еще одним ритуалом в составе мистерий *кагура* является танец льва, который в большей степени был распространен в восточной части Японии. Предположительно он возник в Индии и проник на японский архипелаг в процессе распространения буддизма по Азии. (Averbuch, 1998). Танец льва был один из способов общения с божествами *ками*, ритуальных действиях *кагура*, он исполнялся в деревянной маске-наголовнике льва с подвижной нижней челюстью. Кроме прочего, в этом танце явно прослеживаются элементы

архаичной культуры: фетишизм – в использовании маски как место пребывания божества, анимизм – в использовании образа тотемного животного и наличие исполнителя как проводника между мирами. Известно также, что подобные пляски и праздничные представления могли проводиться в течение нескольких дней и являлись своего рода подношением для божества, призванным порадовать его и доставить ему удовольствие. В конце праздничных плясок божество проявляло себя и свое удовлетворение клацаньем мочулей челюсти и быстрыми движениями головы (Immoos, 1969).

Если сместить фокус внимания с сугубо прагматической направленности ритуалов общения с божеством (получение прорицаний, напутствий) прагматики прорицаний на личность медиума, пребывающего в контакте с *ками*, мистериальные танцы *кагура* следует рассматривать как разновидность мистического опыта в исходном, даже классическом смысле (контакт с сакральным). Даже специфичность самих японских божеств и практик общения с ними не может исказить того факта, что данные ритуалы были призваны помочь человеку (как медиуму, так и зрителям) войти в контакт с истинной реальностью. Разумеется, в отличие от античных мистерий, синтоистские ритуальные танцы исполнялись в коллективных интересах и в целях поддержания гармонии мироздания, что, однако, не отменяло радости, переживаемой каждым участником мистериального действия. Таким образом, вполне обоснованным представляется вывод, что синто обладал достаточно развитой мистической традицией, базирующейся, прежде всего, на танцах одержимости *камигакари*. Именно эти практики и составили фундаментальную основу японского мистицизма, делающего акцент на взаимосвязанности человека и природы, мира земного и мира небесного, а также взаимосвязи поколений.

Вопрос о содержании мистического и психологического опыта, который открывался человеку в мистериальных культурах Восточной Азии остается открытым, ибо содержание этого опыта не было зафиксировано в явном виде в каких-либо философских трактатах или священных текстах. Однако даже те обрывочные сведения, которые могут быть почерпнуты из сохранившихся источников, свидетельствуют о развитии и распространении весьма характерных форм мистицизма в разных культурах Восточной Азии. Более скрупулезные компаративистские исследования трансперсонального мистического опыта и соответствующих ритуалов могут оказаться весьма полезны в плане изучения архаической религиозности в целом.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Анарина, Н. Г. (2008) *История японского театра. Древность и средневековье: сквозь века в XXI столетие*. Москва: Наталис.
- Антология даосской философии. Москва: Тов-во «Кльшников – Комаров и К», 1994.
- Афонасин, Е. В. (2023) «Орфика I: от папируса из Дервени до “орфических” золотых табличек», *ΣΧΟΛΗ (Schole)*, 17.1, 87–119.
- Афонасина, А. С. (2024) «О проблематичности понятия “греческий шаманизм”», *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия Философия и конфликтология*, 40.3, 473–485.
- Бабина, В.Н. (2012) «Мистический опыт древних культур как способ постижения иррационального (ВАК)», *Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки*, 12(116), 330–338.
- Боги, святилища, обряды Японии: Энциклопедия синто. Москва: РГГУ, 2010.
- Гуревич, П. С. (2018) «Философское осмысление мистики», *Философская школа*, 5, 73–82.
- Владимирцов, Б. Я. (1923) «Тибетские театральные представления», *Восток. Журнал литературы, науки и искусства*, 3, 99–107.
- Дианова, В.М., Ван Чао. (2024) «Религиозная мистерия Цам (Чам): истоки и театральная деконструкция в тибетских регионах», *Вестник Калмыцкого университета*, 2(62), 105–112.
- Дзэами, М. (1989) *Предание о цветке стиля (фуси кадэн), или предание о цветке (кадэнсэ)*. Москва: «Наука».
- Жигмитова, А. А. (2017) «Эволюция мистерии Цам в театрализованное действие», *Вестник культуры и искусств*, 1(49), 135–140.
- Иофан, Н. А. (1974) *Культура древней Японии*. Москва: Наука.
- Капранов С. В. (2007) «Психотехника и мистический опыт в Синто: к вопросу о типологии», *Четвертые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока: Материалы научной конференции*. Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 532–541.
- Кесисоглу, Н.В. (2007) «Семантика трансцендентальных практик Древнего Китая в достижении долгожительства», *Аналитика культурологии*, 2(8), 329–333.
- Козлов В.В. (1998) *Дао трансформации*. Москва: Издательство Пангея.
- Накорчевский, А. А. (2003). *Синто*. Санкт-Петербург: «Азбука-классика».
- Накорчевский, А. А. (2002). «Синто в эпоху Токугава», *Синто – путь японских богов*. Т.1. Санкт-Петербург: Гиперион.
- Пикен, С. (2005). *Синто. Медитации для исцеления и просветления человеческой души*. Ростов-на-Дону: Феникс.
- Поликарпов, В. С. (1990) *Наука и мистицизм в XX веке*. Москва: Мысль.
- Самсонова, П. В. (2014) «Элементы синтоистского действия кагура в представлении японской традиционной ритуально-театральной модели Ногаку», *Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств*, 4 (40).
- Светлов, Г. Е. (1985) *Путь богов*. Москва: Мысль.

- Скиппер, К. М. (1974) *О даосском духовенстве на Тайване и его ритуалах*. Москва: Политиздат.
- Сэм, Т. Ю. (2006). *На грани миров. Шаманизм народов Сибири*. Москва.
- Торчинов, Е. А. (1993) *Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания*. Санкт-Петербург: «Андреев и сыновья».
- Торчинов, Е. А. (1998) *Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния*. Санкт-Петербург: «Петербургское Востоковедение».
- Элиаде, М. (2019) *Шаманизм. Архаические техники экстаза*. Москва: Академический проект.
- Averbuch, I. (1995) *The gods come dancing: A study off the Japanese ritual dance of yamabushi kagura*. Ithaca, NY Cornell East Asia Series.
- Averbuch, I. (1998) "Shamanic Dance in Japan: The Choreography of Possession in Kagura Performance", *Asian Folklore Studies*, 57, 293–329.
- Barrett, T. (2013) *Shinto and Taoism in Early Japan. Shinto in History: Ways of the Kami*, eds. John Breen and Mark Teeuwen. Honolulu: University of Hawaii Press, 13–31.
- Burkert, Walter (1987) *Ancient Mystery Cults*. Harvard University Press.
- Hagiwara, H. (1990) "Kagura no tanjo - kodai saishi no kukan to jikan (*The birth of kagura: The time and space of ancient rites*)", IWATA. Tokyo.
- Immoos, T. (1969) "The birth of the Japanese theater", *Monumenta Nipponica*, 24.4, 403–414.
- Ishizuka, T. (1984) "Kagura to shamanizumu (Kagura and shamanism)", *Nihon no shamanizumu to sono shūhen*. Tokyo: Nihon Hosho Shuppan Kyokai, 269–285.
- Jocoy, S. (2021) "Kagura Dance: The Musicality of Ritualized Dance as Historical Imaginary in Kimetsu no Yaiba and Kimi no Na wa", *Transcommunication*, 8 (2), 192–202.
- Li Quang. (2002) "Zangwen foxuedianji yuzangxi Tanyuan (Tibetan Buddhist Texts and the Origins of Tibetan Theatre)", *Journal of Buddhist Studies*, 11, 332–328.
- Nihon-no kamigami-no jiten (Dictionary of Japanese kami)*. Tokyo, 1997.
- Ortolani, B. (1995) *Gigaku. The Japanese theatre: from shamanistic ritual to contemporary pluralism*. Princeton University Press.
- Robinet, I. (1997) *Taoism: Growth of a Religion*. Stanford University Press.
- Shinto in History: Ways of the Kami*. Ed. by J. Breen and M. Teeuwen. L., 2000.

References in Russian:

- Anarina, N. G. (2008) *Istoriya yaponskogo teatra. Drevnost' i srednevekov'e: skvoz' veka v XXI stoletie*. Moskva: Natalis.
- Antologiya daosskoj filosofii. Moscow.: Tov-vj «Klyshnikov – Komarov i K», 1994.
- Afonasin, E.V. (2023) «Orfika I: ot papirusa iz Derveni do "orficheskikh" zolotykh tablichek», ΣΧΟΛΗ (Schole) 17.1, 87-119.
- Afonasina, A. S. (2024) «O problematichnosti ponyatiya "grecheskij shamanizm"», Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya Filosofiya i konfliktologiya, 40.3, 473–485.
- Babina, V. N. (2012) «Misticheskij opyt drevnih kul'tur kak sposob postizheniya irracional'nogo», Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki 12 (116), 252–266.
- Gurevich, P. S. (2018) «Filosofskoe osmyslenie mistiki», *Filosofskaya shkola* 5, 73–82.
- Bogi, svyatilishcha, obryady Yaponii: Enciklopediya sinto. Moskva: RGGU.

- Dzeami, M. (1989) Predanie o cvetke stilya (fusi kaden), ili predanie o cvetke (kad-ensë). Moskva. Zhigmitova, A. A. (2017) «Evolyuciya misterii Cam v teatralizovannoe dejstvo», Vestnik kul'tury i iskusstv 1(49), 135–140.
- Iofan, N. A. (1974) Kul'tura drevnej Yaponii. Moskva: Nauka.
- Kapranov, S. V. (2007) «Psihotekhnika i misticheskiy opyt v Sinto: k voprosu o tipologii», Chetvertye Torchinovskie chteniya. Filosofiya, religiya i kul'tura stran Vostoka: Materialy nauchnoj konferencii. Sankt-Peterburg: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo un-ta, 532–541.
- Kesisoglu, N. V. (2007) «Semantika transsedental'nyh praktik Drevnego Kitaya v dostizhenii dolgozhitel'stva», Analitika kul'turologii, 2(8), 329–333.
- Kozlov, V. V. (1998) Dao transformatsii. M.: Izdatel'stvo Pangeya.
- Nakorchevskij, A. A. (2003) Sinto. Sankt-Peterburg: «Azbuka-klassika».
- Nakorchevskij, A. A. (2002) «Sinto v epohu Tokugava», Sinto – put' yaponskih bogov. T.1. Sankt-Peterburg: Giperion.
- Piken, S. (2005) Sinto. Meditacii dlya isceleniya i prosvetleniya chelovecheskoj dushi. Rostov-na-Donu: Feniks.
- Polikarpov, V. S. (1990) Nauka i misticizm v XX veke. Moskva: Mysl'.
- Samsonova, P. V. (2014) «Elementy sintoistskogo dejstva kagura v predstavlenii yaponskoj tradicijnoj ritual'no-teatral'noj modeli Nogaku», Vestnik Chelyabinskoy gosudarstvennoj akademii kul'tury i iskusstv, 4 (40), 109–112.
- Svetlov, G. E. (1985) Put' bogov. Moskva: Mysl'.
- Skipper, K. M. (1974) O daosskom duhovenstve na Tajvane i ego ritualah. Moskva: Politizdat.
- Sem, T. Yu. (2006) Na grani mirov. Shamanizm narodov Sibiri. Moskva: Hudozhnik i kniga.
- Torchinov, E. A. (1993) Daosizm: Opyt istoriko-religiovedcheskogo opisaniya. Sankt-Peterburg: «Andreev i synov'ya».
- Torchinov, E. A. (1998) Religii mira: Opyt zapredel'nogo. Psihotekhnika i trans-personal'nye sostoyaniya. Sankt-Peterburg: Centp «Petepbypskoe Vostokovedenie».
- Eliade, M. (2019) Shamanizm. Arhaicheskie tekhniki ekstaza. Moskva: Akademicheskij proekt.

**ГЕРМЕНЕВТИКА ХАЙДЕГГЕРА
КАК «АНТИ-ПЛАТОНИЗМ»: ИСТОЛКОВАНИЕ
«МИФА О ПЕЩЕРЕ»**

И. А. ПРОТОПОПОВА
Российский государственный гуманитарный университет
Балтийский федеральный университет им. И. Канта
plotinus70@gmail.com

IRINA PROTOPOVA
Russian State University for the Humanities
Immanuel Kant Baltic Federal University

Heidegger's Hermeneutics as "Anti-Platonism": An Interpretation of the Cave Allegory

ABSTRACT: The article examines M. Heidegger's interpretation of Plato's "Allegory of the Cave" from the *Republic*. At the beginning of the article, Heidegger's lectures related to Plato are introduced; then the author briefly indicates how Heidegger participated in the "struggle" for the interpretation of Plato and Aristotle between Neo-Kantians and phenomenologists. It is emphasized that Heidegger based his own Plato's interpretation on his reading of Aristotle; his interpretation of *Metaph.* 9.10, "the cornerstone of fundamental ontology", according to Heidegger, is dealt with. Next, the understanding of "Truth" in Heidegger's lectures on Plato's dialogue *Sophist* is briefly analyzed, and, in addition, an alteration of this understanding in his "turning" work *On the essence of Truth*. The second part of the article is devoted to the analysis of Heidegger's work *Plato's Doctrine of Truth* in four main aspects: "the idea as the visible"; "the idea of the Good as the visible"; "correctness of view"; "Plato as a sophist and Aristotle". The conclusion is made about a certain rearrangement of Plato and Aristotle's positions in Heidegger's interpretation, and an imposition on Plato of rationalism and subjectivism not peculiar to him.

KEYWORDS: Heidegger, Plato, truth, being, Aristotle, interpretation.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, The research is funded by Russian Science Foundation No. 24-18-00980.

«Битва» за Платона

Для Мартина Хайдеггера метафизика — это платонизм, и нападки Хайдеггера на метафизику равнозначны нападкам на платонизм¹, поскольку Платон, по Хайдеггеру, определил поворот европейской мысли на путь рационализма и «гуманизма», понимаемого в негативном смысле. Краткие комментарии о Платоне у Хайдеггера не редкость, но есть только одна опубликованная работа, посвященная исключительно тексту Платона — «Учение Платона об истине» (опубликовано в 1942 г. на основе лекций, прочитанных в 1930-1931 гг.). Основной ее тезис состоит в том, что Платон преобразовал понятие истины из «несокрытости» (*Unverborgenheit*) в «правильность». Это сказано в то время (1930/31), когда мысль Хайдеггера была близка к знаменитому «повороту» (*Kehe*), но критика Платона в этом ключе остается практически неизменной на протяжении всего творчества Хайдеггера.

Хайдеггер прочитал несколько курсов лекций по диалогам Платона в университетах Марбурга и Фрайбурга (Германия): по «Софисту» в 1924-1925 годах (GA 19), по «Государству» в 1931-1932 годах (GA 34) и последний — по «Тетету» (GA 36/37, часть 2). В начале курса по «Софисту» Хайдеггер также анонсировал курс по «Филебу» (GA 19, 7), который должен был пройти в том же семестре, но так и не был прочитан. В летнем семестре 1929 года Хайдеггер прочитал часовой курс под названием «Введение в академические исследования», основанный на интерпретации аллегории пещеры Платона, которая позже была развита в ходе курса 1930/31 годов. Также в зимнем семестре 1930/31 годов и в летнем 1932 года он проводил семинары по платоновским диалогам «Парменид» и «Федр» (GA 84, части 2 и 4)².

¹ Dostal 1992, 61.

² О лекционных курсах Хайдеггера см. Partenie, Rockmore 2005, xix. Относительно литературы, рассматривающей «платонизм» в творчестве Хайдеггера, можно сказать, что ее не так уж много. Среди книг, посвященных взглядам Хайдеггера на Платона, можно выделить книги Хольца (Holz 1981) и Буто (Boutot 1987). Хольц рассматривает сходства между экзистенциальным анализом, который Хайдеггер развивает в «Бытии и времени», и диалогами Платона: по его мнению, «Критон», «Евтифрон» и «Гиппий Меньший» указывают на различие между подлинной и неаутентичной самостью. Книга Буто (Boutot 1987) фокусируется на хайдеггеровской интерпретации ряда ключевых платоновских понятий; так же и Ф. Гонсалес в своей книге (Gonzales 2009) анализирует критику Хайдеггером различных концепций Платона (диалектика, диалог, «теория истины» и т.д.). Лекциям Хайдеггера о «Софисте» Платона уделяют особое внимание Kisiel 1993, Schüssler 1996, Gonzales 1997, Webb 2000. С. Розен показывает, как Хайдеггер интерпретирует Платона через Аристотеля

Мы сконцентрируемся на «Учении Платона об истине». Но чтобы понять, как Хайдеггер приходит к своей интерпретации Платона, надо кратко посмотреть на его отношения с ним до «поворота».

Роберт Дж. Досталь в своем кратком, но весьма насыщенном обзоре (Dostal 1992) отмечает раннюю критику хайдеггеровской трактовки Платона слушателями его лекций в Марбурге: это П. Фридендер, известный платоновед и неокантианец (Friedländer 1964), и Г. Крюгер, студент Хайдеггера в Марбурге (Krüger 1949). Однако наиболее убедительным откликом на хайдеггеровское прочтение Платона, по мнению Достали, было высказывание Х.-Г. Гадамера, еще одного марбургского ученика Хайдеггера. В частности, Гадамер критикует хайдеггеровскую интерпретацию Платона как делающего решающий шаг в направлении забвения Бытия, и шаг этот основан на «метафизическом мышлении». Кроме того, Гадамер противопоставляет как принятию Хайдеггером аристотелевской критики Платона, так и резкой критике Аристотеля в пользу Платона неокантианцем П. Наторпом. По мнению Достали, точку зрения самого Хайдеггера отчасти можно понимать как ответ Наторпу и «неокантианскому» Платону³.

Непосредственным контекстом подхода Хайдеггера к извечному конфликту аристотелизма и платонизма была полемика вокруг этой проблемы в Веймарской Германии. Это было время, когда Хайдеггер преподавал в Марбурге (1922-1928) и среди его учеников были Гадамер, Крюгер, Штраус, а среди коллег — Фридендер и Наторп, выдающиеся неокантианцы. Тогда господство неокантианства в академической философии Германии в значительной степени пошатнулось благодаря феноменологическому движению, возглавляемому, прежде всего, Э. Гуссерлем, но также Максом Шелером и не в последнюю очередь Хайдеггером. Борьба, особенно со стороны Хайдеггера, велась за интерпретацию классических философских текстов; важным было прочтение Аристотеля и Платона. Неокантианцы отвергали Аристотеля ради Платона; неокантианскую интерпретацию Платона обеспечила работа

(Rosen 1993); Д. Хайланд (Hyland 1995) выдвигает много возражений против хайдеггеровского толкования «мифа о пещере»; А. Пеперзак (Peperzak 1997) рассматривает интерпретацию Хайдеггером платоновского понятия истины. Есть также несколько статей, в которых дается краткий обзор интерпретации Платона Хайдеггером в целом (Gadamer 1980, Dostal 1992). Стоит отметить сборник статей, озаглавленный «Хайдеггер и Платон: по направлению к диалогу» (Partenie, Rockmore 2005), в котором десять авторов освещают самые разные аспекты «взаимоотношений» двух философов; там же см. обзор литературы.

³ О роли неокантианства в истолковании Хайдеггером Платона см. Dostal 1992, 62-64.

Наторпа «Учение Платона об идеях», впервые опубликованная в 1902 г. и переизданная в 1921 г. (Natorp 1921).

Наторп отстаивал два основных, тесно связанных, тезиса: во-первых, близость Платона к Канту и, во-вторых, идеалистическую позицию обоих. «Учение» Платона об идеях он интерпретировал с помощью кантовских категорий и концепций трансцендентализма. Наторп говорит, что идеи — это «чистые объекты мышления» (*reine Denkobjekte*) и «надлежащее владение сознанием» (*eigener Besitz des Bewusstseins*). Бытие само по себе, в конечном счете, есть «полагание вообще» (*Setzung Uberhaupt*); Логос интерпретируется как установление суждения. Для Наторпа важнейший вопрос, связывающий воедино его прочтение диалогов Платона, заключается в том, следует ли понимать идеи Платона в соответствии с критикой Аристотеля, то есть как «сущности», составляющие некую независимую область, *ὑπερουράνιον τόπον*, или же идеи следует понимать, скорее, как «чистые объекты мысли». По мнению Наторпа, аристотелевская «трансцендентная» интерпретация платоновских идей должна быть отвергнута ради «трансцендентального» толкования. О том, что Благо в «Государстве» оказывается за пределами всего сущего, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, Наторп умалчивает; он считает, что то, что может показаться находящимся за пределами мысли, тем не менее «лежит в области мыслимого».

Как говорит Досталь, ранний Хайдеггер понимал проблему интерпретации Платона именно в терминах Наторпа: идеи пребывают либо в потустороннем мире, либо в трансцендентальной субъективности. Хайдеггер в работе «О сущности земли» (1929), возможно, в знак уважения к интерпретации Наторпа, признает, что тенденция к последнему у Платона преобладает. Однако, несмотря на это определение, Хайдеггер согласен с критикой Аристотелем *трансцендентного* характера идей Платона. Возникает дилемма: Платон — это либо Платон Аристотеля с идеей Блага «за пределами неба», либо неокантианский идеалист трансцендентальной субъективности. Эти два различных взгляда, по мнению Хайдеггера, представляют дилемму объективизма/субъективизма, от которой не может избавиться современная философия и которую Хайдеггер предлагает решить, искоренив ее корни в метафизике Платона⁴.

⁴ Dostal 1992, 64.

Аристотель: Metaph. 9.10

Работа Хайдеггера «Бытие и время» (1927) открывается цитатой из «Софиста» Платона: «Ясно, что вы это издавна знаете, мы же раньше предчувствовали, а теперь в затруднении» (δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾧόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν, *Sph.* 244a). Эти слова предшествуют так называемой «Гигантомахии», в которой описывается дискуссия о бытии между «людьми земли» и «друзьями идей» (*Sph.* 245-249). Как замечают К. Партени и Т. Рокмор, тот факт, что первая крупная работа Хайдеггера начинается цитатой из Платона, указывает, что во время написания этой книги Платон представлялся Хайдеггеру главным героем философской битвы за смысл бытия⁵. Цитата именно из «Софиста» вряд ли случайна, поскольку в 1924-1925 гг. Хайдеггер читал курс по этому диалогу, что тоже вроде бы говорит в пользу глубокого интереса к Платону. Однако, по свидетельству Гадамера, «Хайдеггер до своего знаменитого „поворота“ не делал ничего, кроме как комментировал Аристотеля — практически создавалось впечатление, что он полностью отождествлял себя с ним»⁶.

Курс по «Софисту» начинался именно с интерпретации Аристотеля как основы для чтения Платона; здесь дается развернутый комментарий к VI книге «Никомаховой этики» (обсуждение так называемых интеллектуальных добродетелей), но анализируются также разные фрагменты «Метафизики». Таким образом, Хайдеггер использует Аристотеля, чтобы приблизиться к Платону, а не наоборот, что было бы, кажется, хронологически правильным, — он исходит из принципа герменевтики, гласящего, что мы должны идти от ясного к неясному. Хайдеггер считает Аристотеля «научной вершиной древней философии» (*GA* 22, 22) и прямо заявляет, что «Аристотель сказал то, что Платон предоставил в его распоряжение, только сказано это более радикально и разработано более научно» (*GA* 19, 11-12). Для Хайдеггера Аристотель — это единственный путь к Платону, потому что он подготавливает почву для нашего понимания онтологических исследований Платона — в частности, делая явным то, что у Платона лишь подразумевается, а именно связь между истиной (понимаемой как раскрытие) и Бытием⁷.

Мы у Аристотеля поищем сведения о том, *какое сущее* он сам, а заодно Платон и греки, имели в виду и какими были для них *способы доступа* к этому сущему. Таким образом мы, *отталкиваясь от Аристотеля, займем правильную позицию и получим правильный способ видения для вопрошения о сущем и его бытии*. Только

⁵ Partenie, Rockmore 2005, xx.

⁶ Berti 2005, 97.

⁷ См. Partenie, Rockmore 2005, xx.

располагая начальной ориентацией на этот счет, мы получаем возможность перестроиться на правильный подход к рассмотрению любого диалога Платона, а раз перестроившись, отслеживать его на каждом этапе (GA 19, 4)⁸.

Становится ясно, что для понимания хайдеггеровской интерпретации «истины» у Платона необходимо коснуться того, как он понимал ее у Аристотеля.

В зимнем семестре 1925/26 гг. Хайдеггер читал в Марбурге курс «Логика: вопрос истины», первая часть которого почти полностью посвящена концепции истины у Аристотеля и содержит перевод с комментариями всех соответствующих аристотелевских текстов, среди которых наиболее важным является *Metaph.* 9.10. Особенно значимо здесь то, что помимо признания «истины» как «соответствия» в трактате *De interpretatione* и в *Metaph.* 4.7 и 6.4, Хайдеггер показывает, что в *Metaph.* 9.10 присутствует еще одна концепция истины — как «несокрытости», которая, по его мнению, представляет собой вершину понимания Аристотелем фундаментальной онтологии.⁹

Рассмотрим этот отрывок подробнее. Речь здесь идет о так называемых *несоставных* вещах (τὰ ἀσύνθετα): что для них будет «бытие» и «небытие», «истинное» и «ложное»? В русском переводе А.В. Кубицкого и М.И. Иткина это рассуждение звучит так:

Истинное и ложное означают здесь следующее: истина есть удостоверение [как бы] на ощупь (τὸ θιγεῖν) и сказывание (φάναί) (ведь не одно и то же утвердительная речь и сказывание), а когда нельзя таким образом удостовериться, имеется незнание (в самом деле, относительно сути вещи ошибиться невозможно — разве что привходящим образом, — и одинаково обстоит дело и с сущностями несоставными, ибо и относительно них ошибиться нельзя; и все они существуют в действительности, не в возможности, ибо иначе они возникали бы и уничтожались; а сущее само по себе (τὸ ὄν αὐτὸ) не возникает и не уничтожается, ибо иначе оно должно было бы возникать из чего-то; поэтому относительно того, что есть бытие само по себе и в действительности, нельзя ошибиться, а можно либо мыслить (νοεῖν) его, либо нет. Относительно его ставится вопрос только о сути, а не о том, такого ли свойства оно или нет) (*Metaph.* 1051b23–33)¹⁰.

⁸ Здесь и далее цитаты из GA 19 в пер. А.В. Гараджи.

⁹ Далее я придерживаюсь в основном логики изложения Berti 2005, 99–100.

¹⁰ ἢ ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀληθές ἐπὶ τούτων τὸ αὐτό, οὕτως οὐδὲ τὸ εἶναι, ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθές ἢ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναί ἀληθές (οὐ γὰρ ταῦτ' ἀπ' ἀφ' ἑαυτῶν κατὰ φάσιν καὶ φάσις), τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν (ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸτ' ἔστιν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας, οὐ γὰρ ἔστιν ἀπατηθῆναι· καὶ πᾶσαι εἰσὶν ἐνεργεῖα, οὐ δυνάμει, ἐγίγνωτο γὰρ ἂν καὶ ἐφθείροντο, νῦν δὲ τὸ ὄν αὐτὸ οὐ γίγνεται οὐδὲ φθείρεται, ἔκ τινος γὰρ ἂν ἐγίγνωτο· — ὅσα δὲ ἔστιν ὅπερ εἶναι τι καὶ ἐνεργεῖα, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μὴ· ἀλλὰ τὸ τί ἐστὶ ζητεῖται περὶ αὐτῶν, εἰ τοιαῦτά ἐστιν ἢ μὴ).

Перед этим Аристотель говорит о главнейшем (κυριώτατα: «наивластительнейшем») смысле сущего (τὸ ὄν) как об истинном и ложном (ἀληθές ἢ ψεῦδος) (1051b1). Хайдеггер возражает У.Д. Россу, исключившему слово κυριώτατα из своего издания «Метафизики», и В. Йегеру, который считал, что κύριος в данном случае вовсе не что-то особо значительное, но обычное употребление обозначения «важности». Согласно Хайдеггеру, *бытие как истинное* на самом деле является наиболее правильным из значений бытия, и это прежде всего истина вещей, то есть постоянное присутствие, на котором основана истина мысли, то есть суждения. Это более правильное значение бытия как истинного относится, в частности, к «несоставным» и «простым» реальностям в цитированном выше отрывке из *Metaph.* 9.10, чья истина, или раскрытие, заключается в простом присутствии. Знание об этой истине, продолжает Хайдеггер, есть «прикосновение» (τὸ θιγέιν), как говорит Аристотель, то есть «схватывание» (Greifen), а не «постижение» (Begreifen).

Аристотель ссылается на это знание также в *Metaph.* 7.17, где он утверждает, что нет поиска простых реальностей или учения о них, но есть «другой тип поиска» (φανερὸν τοίνυν ὅτι ἐπὶ τῶν ἀπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ διδασίς, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων, 1041b9–11). Хайдеггер считает, что этот другой тип поиска связан не с *дианоией* (рассудком), а с умом (νοῦς), и приписывает Аристотелю интуитивную концепцию познания сущностей, отмечая, что в случае с сущностью созерцание само по себе является чистым «открытием». Отсюда следует, что оно не нуждается в каком-либо определении; следовательно, здесь, по Хайдеггеру, противопоставлено мышление без определений (νοεῖν) мышлению через определения (δια-νοεῖν), то есть в пропозициях. Э. Берти подчеркивает, что Хайдеггер настаивает на интерпретации знания о сущности у Аристотеля как знания, полностью лишённого дискурса, то есть чисто интуитивного. Дискурс считается эквивалентным диалектике и признаётся неадекватным¹¹.

Таким образом, Хайдеггер хоть и не отрицает, что Аристотель указывал на связь истины с суждением, но приписывает ему концепцию, согласно которой раскрытие происходит из чистого восприятия, принадлежащего *ноэсису*. Эта позиция, утверждает Хайдеггер, была развита Аристотелем в рассмотренном пассаже *Metaph.* 9.10 (GA 4, 297–299), который Хайдеггер считает тем местом, где аристотелевская мысль о бытии достигает своей вершины, где «раскрытие» является фундаментальной чертой реальности¹². По Хайдеггеру, бытие как истина, то есть как постоянное присутствие, есть не что иное, как

¹¹ Berti 2005, 98-99.

¹² Berti 2005, 96.

энергия, на что книга 9 «Метафизики» указывает как на основное значение бытия, поэтому глава 10 является краеугольным камнем всей девятой книги (GA 31, 92–107).

Такая интерпретация выглядит, на мой взгляд, чрезвычайно странной. Во-первых, сам Аристотель постоянно подчеркивает неразрывную связь «бытия» и «сущего» с «определением»: «таким образом, суть бытия есть только у того, логос чего есть определение» (ὥστε τὸ τί ἦν εἶναι ἐστὶν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὀρισμός, *Metaph.* 7, 1030a6-7); «итак, совершенно очевидно, что определение есть обозначение сути бытия вещи и что суть бытия имеется для одних только сущностей, или главным образом для них, первично и прямо» ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὀρισμός ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἢ μάλιστα καὶ πρώτως καὶ ἀπλῶς, δῆλον, *Metaph.* 7, 1031a11-14).

Во-вторых, представление о «непосредственном» и «вне-образном» постижении эйдосов в процессе чистого *ноэсиса* и даже слияние с «самим по себе» в акте радикального трансцендирования — это, наоборот, «визитная карточка» Платона (*R.* 510-511; *Smp.* 211-212a); причем, что очень важно, это именно то, чего Аристотель в Платоне не понимает. Моя позиция в отношении аристотелевской интерпретации Платона хорошо выражена словами К. Стила, который считает, что Аристотель понимает Платона буквально, не учитывает жанр диалога, не принимает во внимание роль «игры» и «мифа» и выглядит «поверхностным» читателем, не имевшим личного доступа к Платону.¹³ В этом смысле можно сказать, что Хайдеггер приписывает интенции Платона Аристотелю — и, как выяснится в «Учении Платона об истине»,

¹³ Даже комментаторы, обладающие большой симпатией к Аристотелю, как Симпликий, отмечают, что Аристотель склонен воспринимать текст Платона буквально, в его непосредственном, обыденном языковом смысле. Но, по мнению Симпликия, это должно было спровоцировать читателей Платона на поиск более глубокого смысла в метафорах (*Simp. In Cael.* 518.23-25; 640.30-32). Однако, как считает, например, К. Стил (мнение которого я разделяю), часто создается впечатление, что Аристотель сам является таким «поверхностным читателем», никогда не пытающимся искать более глубокий смысл. Он не уделяет большого внимания литературному жанру диалога; он не позволяет игровым элементам смешиваться с аргументацией; он даже не проводит различия между мифом и аргументом — например, в его критике мифа в «Федоне» (*Met.* 2.2, 355b32 sq.). Что еще более удивительно, так это то, что у него будто бы нет никакой внутренней информации от самого Платона, как нужно интерпретировать его диалоги — например, следует ли воспринимать нарратив о сотворении космоса в «Тимее» как «исторический» или просто как дидактический вымысел. Аристотель, по-видимому, пытается объяснить тексты Платона

наоборот. По словам С. Розена, «хотя Хайдеггер и его последователи относятся к метафизике как к платонизму, то, что они на самом деле понимают под этим термином, было бы лучше (хотя, конечно, не идеально) описать как аристотелизм»¹⁴.

Ἀλήθεια как «несокренность» в истолковании «Софиста»

В курсе лекций о «Софисте» Платона 1924-1925 гг. Хайдеггер излагает свою концепцию истины как «несокренности» и без колебаний приписывает ее грекам, в частности Сократу, Платону и Аристотелю (GA 19, 15-17). В первую очередь Хайдеггер ориентируется на этимологию слова «истина», ἀλήθεια. Оно происходит от корня λαθ, ληθ с семантикой «забвения» и «сокрытия» и ἄ-privativum¹⁵:

Истина, которая для нас является чем-то положительным, для греков является отрицательным как ἀλήθεια; а ложь, которая для нас является чем-то отрицательным, положительно выражается ими как ψεύδος. Ἀλήθεια означает: *уже не быть потаенной, быть раскрытой* (GA 19, 16).

Отсюда следует, что изначально истина скрыта, и Хайдеггер говорит о ее «двойной скрытости»:

Это привативное выражение указывает на то, что в понимании греков несокренность мира необходимо *завоевать*, она есть нечто такое, что изначально и по большей части недоступно. Изначально мир закрыт, пусть и не полностью; раскрывающее познание изначально вообще еще не наступает; мир раскрыт только в виде ближайшего окружения, как среда, насколько это определяется естественными потребностями. И как раз то, что в природном сознании поначалу было, возможно, в определенных пределах раскрытым, через язык снова закрывается

так, как это до сих пор делали все последующие читатели, не имея никакого личного отношения к автору диалогов (Steel 2012, 169).

¹⁴ Rosen 1993, 26-27.

¹⁵ См. Frisk (1954–1972), Chantraine (1968–1980), Beekes (2010) s.v. ἀλήθεια. П. Фридлиндер сначала пытается опровергнуть этимологические изыскания Хайдеггера, но постепенно приходит к согласию с другими учеными относительно этимологии ἀλήθεια. В любом случае, говорит он, даже если мы не сможем дать окончательного лингвистического решения, гораздо важнее тот факт, что греки начиная с Гомера связывали ἀληθής с λαθ, ληθ, λανθ, и эта ассоциация сохранялась в поэзии и прозе. Фридлиндер приводит примеры употребления этого слова с семантикой «негативности» и «несокренности» у Гесиода, Гомера, Гераклита, Парменида и сопоставляет их с трактовкой Хайдеггера, отмечая, что значение ἀλήθεια как «правильности восприятия», которое Хайдеггер приписывает «перевороту» Платона, встречается уже у древних авторов (Friedländer 1964, Kap. XI *passim*).

и застится. Мнения коснеют в понятиях и суждениях, которые бездумно воспроизводятся из уст в уста, и в результате то, что изначально было раскрытым, снова оказывается потаенным. Таким образом, повседневное бытие (Dasein) прозябает в двойной сокрытости: прежде всего, в элементарном неведении, но в довершение и в гораздо более опасной сокрытости, поскольку молва (Gerede) превращает раскрытое в неправду (GA 19, 16).

Такая «двойная сокрытость» истины, по сути, прочерчивает перед Хайдеггером его собственный философский путь, который он представляет как общие задачи философии:

В связи с этой двойной сокрытостью перед философией стоят задачи, с одной стороны, впервые прорваться к самим вещам (позитивная задача) и, с другой стороны, предпринять в то же время борьбу с молвою. Обе эти тенденции являются подлинными импульсами духовной работы Сократа, Платона и Аристотеля. Об этом свидетельствует их борьба с риторикой и софистикой (GA 19, 16).

Хайдеггер предъявит свои способы решения этих задач в «Бытии и времени» (1927), но уже в лекциях по «Софисту» он настаивает на том, что выводить мир из «сокрытости» — главный способ существования человеческого присутствия, Dasein.

Непотаенность есть определение сущего, поскольку с ним сталкиваются (sofern es begegnet). Ἀλήθεια не принадлежит к бытию, но не в том смысле, что последнее не может быть без непотаенности. Ибо природа налицо и до того, как она раскрывается. Ἀλήθεια есть особенная бытийная характеристика сущего, поскольку сущее соотносится со взглядом, на него направленным, с открывающим осмотрением, с познанием. Вместе с тем ἀλήθης — не только определение ὄν, но, конечно, и характеристика самого бытия, поскольку бытие = присутствию, а последнее усвоено в логосе, «есть» в нем. Открытие же, с которым соотносится ἀλήθεια, само есть бытие — но не бытие сущего, которое открывается прежде всего, то есть мира, а бытийный способ того сущего, которое мы называем человеческим здесь-бытием. Поскольку для греков ἀλήθεια ставится целью открытия и познания, последние и обозначаются по тому, чего они достигают, ἀλήθεια: ἀληθεύειν. Оставим без перевода это ἀληθεύειν. Оно означает *раскрывание*, изымаение мира из замкнутости и закрытости. Таков бытийный способ человеческого здесь-бытия (GA 19, 17).

Итак, «истина» здесь понимается в неразрывной связи с бытием и одновременно с человеческим существованием как «присутствием», Dasein. Фридлиндер, опираясь на исследование многочисленных античных греческих текстов, формулирует это единство так:

Значения слов ἀληθής и ἀλήθεια можно сгруппировать в основном под тремя рубриками. Они означают: (1) правильность речи и суждения, которые не скрывают,

а раскрывают, (2) несокрытую реальность бытия и (3) не забывающую и не вводящую в заблуждение правдивость и честность личности или характера¹⁶.

После рассуждений о смысле ἀλήθεια и его трактовки Хайдеггером Фридлендер обращается к «Учению Платона об истине» и заявляет:

В ходе дискуссии с Мартином Хайдеггером я понял, что мое прежнее несогласие с интерпретацией *алетейи* как несокрытости было неоправданным. Что остается неизменным, так это моя критика логичности исторического построения Хайдеггера. Потому что результат стал еще более ясным. Не «впервые у Платона» истина стала правильностью восприятия и утверждения. Это значение присутствовало гораздо раньше, то есть в древнем эпосе. По Платону, в ἀληθής и ἀλήθεια существует равновесие между открывающейся истиной, несокрытой реальностью и правдивостью, которая измеряет эту реальность этой истиной. Платон не искажал концепцию *алетейи*, как утверждает Хайдеггер. Платон заострил это понятие, систематизировал его и сделал более возвышенным¹⁷.

Но прежде чем мы перейдем к «Учению Платона об истине», необходимо хотя бы кратко взглянуть на ту работу, которая появляется в период хайдеггеровского «поворота» и становится предварением нового истолкования Платона.

«О сущности истины»

Работа «О сущности истины» появляется в 1930 г, то есть по времени примерно совпадает с «великим поворотом» Хайдеггера. Александр Койре в своей статье об эволюции философского творчества Хайдеггера (Койре 1999) говорит, что эта работа «отмечает важный этап в эволюции его мысли» и «дает нам адекватное объяснение великой тайны хайдеггеровской философии: невыход в свет второго тома *Бытия и времени*»¹⁸. Это значит, по мнению Койре, что «всего через три года после появления *Бытия и времени* его автор счел необходимым подвергнуть центральную проблему всякой и, в особенности, его собственной, философии — проблему истины — новому, более глубокому изучению»¹⁹. В связи с этим, отмечает Койре, и терминология «О сущности истины» (*Vom Wesen der Wahrheit*) глубоко отличается от терминологии «Бытия и Времени» (*Sein und Zeit*). В 1930-1931 гг. Хайдеггер читает лекции по платоновскому мифу о пещере, что станет впоследствии основой «Учения Платона об истине» — то есть на его новую интерпретацию Платона

¹⁶ Friedländer 1969, 224.

¹⁷ Friedländer 1969, 229.

¹⁸ Койре 1999, 115.

¹⁹ Койре 1999, 113.

вливают новые обертоны темы истины, прозвучавшие именно в работе «О сущности истины» этого же времени.

Работа начинается с рассуждений об истине как согласованности, и подчеркивается, что существует древняя традиция мышления, «согласно которой истина есть согласованность высказывания с вещью»²⁰. Однако дальше возникает и развивается другая мысль, кратко выраженная формулой «*сущность истины есть свобода*»²¹. Свобода, разумеется, связана с Dasein: «свобода есть экзистентное, высвобождающее допущение бытия сущего»; «согласованность, т.е. экзистентный момент выхода в сущее как целое, может „переживаться“ и „чувствоваться“ только потому, что „переживающий“ человек, не имея никакого понятия о согласованности в каждый такой момент уже допущен в сферу согласованности, раскрывающей сущее как целое»²².

Как видим, в отличие от «Софиста» и «Бытия и времени», где главный способ существования Dasein описывается прежде всего как «выведение мира из сокрытости», здесь вперед выходит другой мотив — «допущение бытия»:

Допущение бытия — сущее именно как сущее, которое является таковым, — означает: подойти к простоте простого (открытому открытость), в которой находится всякое сущее и которая равным образом несет его в себе. <...> Сущее в такой форме, как допущение бытия, предстает перед сущим как таковым и переносит все поведение в простое. Сущность истины, которую можно увидеть со стороны сущности свободы, проявляет себя как вхождение (в-ставление) в сферу обнаружения сущего». <...> Экзистенция, уходящая своими корнями в истину, как в свободу, представляет собой в-ход в обнаружение сущего как такового²³.

Как видно из приведенных цитат, Хайдеггер теперь подчеркивает не столько необходимость «*прорваться к несокрытому*», сколько изначальное *пребывание* в нем человеческого присутствия, которое, даже не имея об этом понятия, всегда «уже допущено в сферу согласованности, раскрывающей сущее как целое». Вместе с этим некоторым образом меняется и смысл «сокрытости», которая из того, что нужно преодолеть, превращается в неизбывную *тайну* сущего как такового:

Что сохраняется при допущении бытия в этой соотнесенности с сокрытием? Не более и не менее, как сокрытие сокрытого в целом, сущего как такового, т.е.

²⁰ Хайдеггер 1991, 12.

²¹ *Ibid.*, 15.

²² Хайдеггер 1991, 20.

²³ Хайдеггер 1991, 17–18. Заметим, что нечто близкое присутствует уже в трактовке Хайдеггером аристотелевской *Metaph.* 9.10, но, на мой взгляд, в работе «О сущности истины» аспект «допущения бытия» значительно усиливается.

тайна. Не отдельная тайна чего-либо, а только одна-единственная тайна о том, что вообще тайна (сокрытие сокрытого) как таковая царит над наличным бытием человека²⁴.

Именно на фоне такой подчеркнутой *бытийственности* истины и тайны Платон предстает у него теперь как тот, кто эту тайну не признает и превращает «допущение бытия» в «эпистемологический» процесс установления «правильного видения».

Учение Платона об истине

Статья Хайдеггера «Учение Платона об истине» впервые опубликована в 1942 г., но ее основой был лекционный курс зимнего семестра 1930/31 г., прочитанный в университете Фрайбурга. Как же изменилась к этому времени трактовка Хайдеггером взглядов Платона?

Как мы видели, изначально он пытался переинтерпретировать неокантианское прочтение Платона и Аристотеля, прежде всего с точки зрения феноменологии. Он комментирует Аристотеля и находит в нем, а именно в *Metaph.* 9.10, краеугольный камень для трактовки античного представления об истине: по его мнению, Аристотель говорит именно об интуитивном, не-дискурсивном схватывании истины, связанном с представлением самого Хайдеггера об ἀλήθεια как «несокренности». Хотя такое прочтение этого фрагмента кажется, мягко говоря, сомнительным, Хайдеггер опирается именно на Аристотеля в своей интерпретации платоновского диалога «Софист». В лекциях по «Софисту» (1924-1925) он приписывает свое видение истины как «несокренности» Сократу, Платону и Аристотелю, а «Бытие и время» (1927) и во все предваряет цитатой из «Софиста». Что же происходит на рубеже 1930-х, почему Хайдеггер начинает трактовать Платона как философа, впервые искажающего прежнее представление греков об истине? Я уже сказала выше, что для понимания новой трактовки стоит обратиться к работе «О сущности истины». Имея ее в виду, обратимся непосредственно к «Учению...»

Первая часть статьи воспроизводит миф о пещере, затем дается его толкование. При этом Хайдеггер подчеркивает, что на каждой ступени восхождения из пещеры говорится о продвижении ко все более «непотаенному» (ἀληθέστερον) и наконец «непотаеннейшему» (ἀληθεστάτον). При этом главный смысл притчи — описание *найдеи*, одновременно с которым происходит выражение *существа истины*. И вот тут, по Хайдеггеру, Платон совершает

²⁴ Хайдеггер 1991, 21.

ключевую подмену: взамен непотаенности, несокрытости вперед вырывается другое существо истины. Как же, по Хайдеггеру, это происходит?

1) **Идея как «сиятельное»: зримость и чтойность.** Описывая пребывание узников в пещере, Хайдеггер говорит: «Несокрытым и несокрытостью в каждом случае называется то, что каждый раз открыто присутствует в округе человеческого пристанища»²⁵. Это, как видим, отличается от того, что говорилось в интерпретации «Софиста»: «Непотаенность есть определение сущего, поскольку с ним сталкиваются» (GA 19, 17). Кроме того, здесь подчеркивается, что на каждой «ступени» несокрытость оказывается своя: «И все же, хотя в „притче о пещере“ специально постигается и называется в акцентированных местах ἀλήθεια, однако вместо несокрытости вперед вырывается другое существо истины. Причем, как уже говорилось, даже в самой этой несокрытости соблюдается некоторая по-степенность»²⁶. Чувствуется, что *постепенность* тут имплицитно противопоставлена интуитивному не-дискурсивному схватыванию истины бытия, то есть той самой несокрытости, которую Хайдеггер углядел когда-то в «Метафизике» Аристотеля.

К «постепенности» добавляются «зримость» и «чтойность». Хайдеггер утверждает, что «сила образного пояснения этой притчи сосредоточена для Платона в роли огня, сияния этого огня и теней, дневного освещения, солнечного света и солнца. Все строится на сиянии себя являющего и на осуществлении его зримости»²⁷.

На подчеркивании и педалировании этой зримости и строит Хайдеггер дальнейшее истолкование. Он говорит: «несокрытость теперь обнаруживается лишь в том отношении, в каком она делает доступным являющее себя в своем виде (εἶδος) и зримым это самообнаруживающееся (ιδέα)»²⁸. То есть истина — это то, что позволяет обнаруживать сущее в своем виде, и эта обнаруживающая вид истина, говорит Хайдеггер, — *идея*: «Идея есть открывающийся вид вида, ссужающего присутствующее. <...> Идея есть сиятельное. Существо идеи лежит в сиятельности и зримости»²⁹.

Итак, зафиксируем: несокрытое, то есть истина, есть идея, а ее основная черта — зримость. Уже на этом шаге видно, как Хайдеггер подменяет плато-

²⁵ Васильева 2004, 26.

²⁶ Васильева 2004, 31.

²⁷ *Ibid.*, с изменением.

²⁸ *Ibid.*, 31–32.

²⁹ *Ibid.*, 32.

новскую концепцию эйдосов. Для Платона принципиально важно, что эйдосы незримы, что он подчеркивает в описании «Линии» в 6-й книге «Государства»: на четвертом, «ноэтическом», уровне душа «движется эйдосами через эйдосы», и они не имеют никакого образа, в отличие от того, что находится в предшествующих трех сферах сущего (R. 510). Конечно, можно сказать, что Хайдеггер под сиятельностью не имеет в виду чувственный свет, однако для него тут важен сам *принцип зримости* — то есть идеи можно созерцать, «смотреть» на них.

Это согласуется с тем, что он говорит о совершении идей «присутствия сущего», которое, по Хайдеггеру, «вообще есть существо бытия»; идея позволяет видеть «чтойность» сущего, поэтому для Платона бытие имеет собственное существо в этой «чтойности»: «Существо идеи лежит в сиятельности и зримости. Она совершает присутствие, а именно присутствие того, что есть сущее. В чтойности сущего так или иначе присутствует оно. Присутствие, однако, вообще есть существо бытия. Поэтому для Платона бытие имеет собственное существо в этой чтойности»³⁰.

Что здесь происходит? Идея *зрима* и дает *вид* сущим в качестве их *чтойности*. То есть *идея* дает *бытие* в качестве *чтойности сущих*. Всё — разрыв произошел: идея связана с *чтойностью*, и тем самым вперед выступает именно *сущее*, а *бытие* как «несокрытость» остается за кадром. Более того, по Хайдеггеру, выдвиганием вперед *сиятельности идеи* Платон выдвигает на передний план соответствие «познания» и «познанного»: «таким образом, несокрытое понимается прежде всего и единственно как воспринятое в восприятии этой *ιδέα*, как в познании (*γινώσκειν*) ее познанное (*γινώσκόμενον*). Некоторые *νοεῖν* и *νοῦς* (восприятие) в этом превращении у Платона содержат прежде всего существенную связь с идеей». И тут же определяется существо *разума*: «внутренняя организация направленности зрения на идеи определяет существо восприятия, наконец, как следствие этого, существо разума»³¹.

Но можно спросить: разве Платон не говорил о созерцании идей?

Говорил, но совершенно иначе. Для чего вообще Платону идеи? У него это способы схватывания сущего, или «реальности» — и чувственной, и умопостигаемой. Повторю, что на четвертой ступени «Линии», в области чистого *ноэсиса*, душа движется «эйдосами через эйдосы посредством эйдосов к беспредпосылочному началу» (R. 510). Это совершенно другая картина, нежели

³⁰ *Ibid.*

³¹ Васильева 2004, 32.

та, которую пытается нарисовать Хайдеггер. В его представлении это отношение «взгляда» и поставленного перед ним «предмета»: «кто должен и хочет действовать в мире, определенном через идею, тот прежде всего нуждается в этом *взгляде на идею*»³².

Но у Платона «эйдос» — это не внешний предмет для познающего взгляда, это, наоборот, то, что онтологически, *бытийно* обуславливает сам этот взгляд, а не только «виды» в их «чтойности». Так, динамическое взаимодействие эйдосов великой пятерницы в «Софисте» — это непосредственная живая деятельность *нуса* (*νοῦς*), являющаяся его же *бытием*. «Движение», «покой», «тождественное», «иное», причастные бытию, невозможно рассматривать неким *отрешенным познающим взглядом*, поскольку сам этот взгляд уже содержит в себе взаимодействие этих эйдосов: «тождественное-иное-движение-покой-бытие» схватываются благодаря *им же* как уже заранее *пред-данным*; это и есть движение «эйдосами через эйдосы». То есть *нотическое* (но не рассудочно-логическое!) *бытие* у Платона, наоборот, на первом плане, тогда как *сущее с его «чтойностями»* — это всегда отпечаток, отражение такого подлинного бытия.

2) *Идея идей* — Благо. Утвердив, что несокрытое доступно через сиятельность идеи, Хайдеггер обращается к 6-й книге «Государства», а именно к пассажам о благе, τὸ ἀγαθόν. Он комментирует слова Сократа о том, что условием видящего и видимого, и самого видения, является солнце, а оно — образ Блага в чувственном мире, Благо же оказывается условием и причиной связи, *сизигии* познающего, познаваемого и познания (R. 508a). Хайдеггер так толкует Благо как идею идей: «В чем состоит существо этой идеи? Как *ἰδέα* добро есть нечто самосияющее, а как последнее — нечто дающее узрение, а как таковое, в свою очередь, само есть нечто зримое и потому познаваемое»³³.

Итак, идея Блага оказывается у него *зримой* и *познаваемой*, и суть освобождения из пещеры как *найдеи* как раз в том и состоит, чтобы «освободить и укрепить человека для ясного постоянства взгляда на сущность»³⁴. То есть, говоря попросту, необходимо созерцать идею Блага как *зримую* и *познаваемую*.

Но что ж мы видим у самого Платона?

Сократ специально предупреждает, что он говорит только об «отпрысках» Блага, или, пользуясь другой метафорой, только о процентах, а не о самом

³² *Ibid.*, 36 (курсив мой – И.П.).

³³ *Ibid.*, 33.

³⁴ *Ibid.*, 36.

долге (R. 506-507): то есть *идея Блага как идея идей* здесь лишь замещение *самого* Блага, которое невыразимо, поскольку, как сказано в этом же фрагменте, оно выше и существования и несуществования (R. 508). Как же можно его созерцать?

Пример такого созерцания мы видим в «Пире», где Диотима говорит о созерцании «прекрасного самого по себе». Оно описано как не имеющее никаких свойств, ни чувственных, ни умопостигаемых, как нечто «само по себе», *αὐτὸ καθ' αὐτό, единовидное, μονοειδής*, то, что можно обозначить как «ничто», и созерцать его можно только тем, чем и можно созерцать, то есть «ничем». Это, разумеется никакой не взгляд на противопоставленный предмет, а скорее слияние с этим «ничто» посредством разотождествленного восприятия, не идентифицируемого ни с какой «чтойностью», которое тоже можно назвать «ничто». *Созерцание* здесь только метафора, а более сильной метафорой является тут *соприкосновение*, в результате которого рождается подлинная *арете*, поскольку соприкосновение происходит не с призраком, а с *истиной*. То есть это «ничто» и есть здесь подлинная *алетейя*, которая не имеет ничего общего с идеей как предметом соответствия некоему разумному взгляду — наоборот, здесь всячески подчеркивается *не их сотнесенность, а их слияние*.

Хайдеггер же делает вывод, что из-за свойства идеи Блага быть зримой и познаваемой и притом «госпожой», Платон переиначивает сущность несокрытости: «Ἀλήθεια идет под ярмо к ἰδέα. Говоря об ἰδέα, что она есть госпожа и что она предоставляет несокрытость, Платон указывает на нечто невысказанное — как раз что существо истины отныне не разворачивается как существо несокрытости из полноты собственного существа, но перекладывается на существо этой ἰδέα. Существо истины теряет свою основочерту несокрытости»³⁵.

3) **Правильность и адекватность.** Далее Хайдеггер развивает и укрепляет эту трактовку: поскольку сущее зависит от идеи, необходимо все время осуществлять ее видение, поэтому необходим *правильный взгляд*: «От ὀρθότης, от правильности взгляда зависит все. Через эту правильность правильными становятся видение и познание, так что в конечном счете восприятие идет к высшей идее и, укрепившись на этом направлении, в этом самовыправлении оно уподобляется тому, что должно быть воспринято. А это последнее есть вид сущего»³⁶.

³⁵ Васильева 2004, 36.

³⁶ *Ibid.*, 37.

Итак, по Хайдеггеру, познание у Платона направлено прежде всего на сущее, обладающее «чтойностью». При этом видение уподобляется идее, и благодаря этому возникает *хомойосис* — согласование знания и самой вещи: «вследствие такого уподобления восприятия, как некоторого *ιδεῖν* этой *ιδέα*, устанавливается *ὁμοίωσις* — согласование знания и самой вещи. Так, из первостепенности этих *ιδέα* и *ιδεῖν* перед *ἀλήθεια* возникает некоторое изменение существа истины. Истина становится *ὀρθότης* — правильностью восприятия и высказывания»³⁷.

На мой взгляд, это очень странная, совершенно вывернутая относительно Платона логика: Хайдеггер как бы оборачивает отношения взгляда и идеи, как он их понимает, на соотношение взгляда и вещи. Но мы видели, что его понимание отношения так называемого взгляда к идее не только платоновское, но и, можно, сказать, антиплатоническое: идея Блага у него выступает для познания как некий вынесенный «перед взглядом» предмет, аналог вещи, а не то трансцендентное начало, парадоксально являющееся причиной бытия, как мы видим у Платона.

Отсюда и его выводы о перемене существа истины у Платона: «В этом изменении существа истины совершается одновременно подмена места истины. Как несокрытость она есть лишь основочерта самого бытия. Но как правильность взгляда она становится отличительной чертой человеческого действия с сущим»³⁸.

Спросим, откуда берется здесь правильность? Платон говорит, что идею блага очень трудно различить, но если уж получается, то окажется, что она — «причина всего правильного и прекрасного» (*R.* 517c5). Что это за правильность? Благо можно считать аналогом Единого из диалога «Парменид», причем в разных аспектах единого — и первой, «апофатической», и второй, «катафатической», гипотез. Единое «само по себе», проявленное в «едином сущем», является источником *числа, меры и пропорции*, то есть того, что позволяет сущему быть *упорядоченным и прекрасным* — вот в этом контексте нужно тут понимать правильность, а вовсе не в смысле правильности согласования восприятия и вещи. Хайдеггер же трактует правильность как адекватную корреляцию познающего и познаваемого.

4) Платон как «софист» и «Аристотель». Итак, по Хайдеггеру, Платон подменил истину как *несокрытость* истиной как *адекватцией, корреляцией*;

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Васильева 2004, 37.

он ссылается на Аристотеля, говорящего, что «высказанные суждения разума — вот место истины и лжи и их различия»³⁹. Хайдеггер характеризует это так: «Высказывание зовется истинным, поскольку оно уподобляется взаиморасположению вещей и есть, таким образом, *ὁμοίωσις*. Такое определение существа истины не содержит уже больше никакой ссылки на *αλητειю* в смысле несокрытости, напротив, эта перевернутая *ἀλήθεια* как противоположность к *ψεῦδος*, т.е. ложному в смысле неправильного, мыслится как правильность. Отныне этот отпечаток существа истины как правильности высказываемого представления задает меру всему западному мышлению»⁴⁰.

Как видим, Платон тут уже прямо превращается в Аристотеля, причем не того, который, по мнению Хайдеггера, в *Metaph.* 9.10 говорил, что «несокрытость есть господствующая надо всем основная черта сущего», а того, который считает, что ложное и истинное существует только в рассудке⁴¹.

Но и это еще не все. Возвращаясь к *найдейе*, Хайдеггер говорит: «Это начало метафизики в мышлении Платона есть одновременно и начало гуманизма»⁴². Хайдеггер, всегда негативно относившийся к тому, что обычно подразумевается под словом гуманизм, здесь говорит следующее: «в этом случае „гуманизм“ понимает тот сопряженный с началом, расцветом и концом метафизики процесс, когда человек с различными целями, однако каждый раз сознательно, воздвигается в некоторое средоточие сущего, еще не будучи высшим сущим»⁴³. И если в высказываниях о «правильности» и «чтойности» Платон по сути подменяется Аристотелем, то здесь Платон превращается в представителя софистов с их нацеленностью на «человеческое» и протагоровским девизом о «человеке как мере всех вещей». Интенция Платона была ровно противоположной — он, наоборот, развенчивал *доксическое* представление о человеке и всячески показывал необходимость разотождествления так называемого индивидуального субъекта через *трансцендирование* — именно для прикосновения к объективному подлинному бытию, а не к его репрезентации многочисленными сущими (*Smp.* 212).

Резюмируя свои замечания, обращусь к словам самого Хайдеггера о его собственном истолковании мифа о пещере. Он говорит, что пытается интер-

³⁹ *Ibid.*, 38.

⁴⁰ *Ibid.*, 38–39.

⁴¹ *Ibid.*, 38.

⁴² *Ibid.*, 42.

⁴³ Васильева 2004, 42.

претировать ее не только как рассказ о *пайдейе*, но как указание на платоновское учение об истине, и вопрошает: «Не привносится ли таким образом в „притчу“ нечто чуждое? Это истолкование грозит выродиться в какое-то насильственное передергивание смысла»⁴⁴. На мой взгляд, именно это здесь и произошло: герменевтика Хайдеггера превратила Платона в анти-Платона, повернувшего греческую философию на путь прагматической рациональности. Вместо того, чтобы использовать для понимания Платона феноменологию, как это делает Гуссерль, и что является, на мой взгляд, наиболее перспективным современным подходом, Хайдеггер задействует здесь тяжелую артиллерию школьных догм и промахивается мимо истины.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- GA = Heidegger, Martin. Gesamtausgabe. 102 Bde. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975–.
- Васильева, Т.В. (2004) *Семь встреч с М. Хайдеггером*. М.: Издатель Савин С.А.
- Койре, А. (1999) «Философская эволюция Мартина Хайдеггера» (пер. О. Назаровой и А. Козырева), *Логос* 10 (20), 113-136.
- Хайдеггер, М. (1991) «О сущности истины» (пер. З.Н. Зайцевой), in А.Л. Доброхотов (ed.), *Разговор на проселочной дороге*. М.: Высшая школа.
- Beekes, R. (2010) *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden; Boston: Brill.
- Berti, E (2005) «Heidegger and the Platonic Concept of Truth», in C. Partenie and T. Rockmore (eds.), *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*, 96-107. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Boutot, A. (1987) *Heidegger et Platon*. Paris: PUF.
- Chantraine, P. (1968–1980) *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- Dostal, R. (1992) «Beyond Being: Heidegger's Plato», in C.E. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments*, 2, 61–89. Routledge.
- Dostal, R. (1997) «Gadamer's Continuous Challenge: Heidegger's Plato Interpretation», in L.E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, 289–307. Chicago: Open Court.
- Fried, G. (2006) «Back to the Cave: A Platonic Rejoinder to Heideggerian Postmodernism», in D.A. Hyland and J.P. Manoussakis (eds.), *Heidegger and the Greeks: Interpretative Essays*, 157–176. Indiana University Press.
- Friedländer, P. (1964) *Platon I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. 3. Auflage. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Friedländer, P. (1969) *Plato I: An Introduction*, tr. by Hans Meyerhoff. Second Edition. Princeton University Press.
- Frisk, H. (1954–1972) *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Winter.

⁴⁴ *Ibid.*, 25.

- Gadamer, H.-G. (1978) *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. Heidelberg: Winter.
- Gadamer, H.-G. (1980) "Plato", in Id., *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*, 70–80. Tübingen: Mohr.
- Galston, W.A. (1982) "Heidegger's Plato: A Critique of Plato's Doctrine of Truth", *Philosophical Forum* 13.4, 371–384.
- Gonzales, F. J. (1997) "On the Way to Sophia: Heidegger on Plato's Dialectic, Ethics, and Sophist", *Research in Phenomenology* 27, 16–60.
- Gonzalez, F. J. (2009) *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Heidegger, M. (1962) *Being and Time*, tr. by J. Macquarrie and E. Robinson. Basil Blackwell, 1962.
- Heidegger, M. (1997) *Plato's Sophist*, tr. by R. Rojcewicz and A. Schuwer. Indiana University Press. (Lecture course at the University of Marburg, winter semester, 1924–1925.)
- Heidegger, M. (2002) *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, tr. by T. Sadler. London; New York: Continuum.
- Holz, H.G. (1981) *Plato and Heidegger*. London and Toronto: Associated University Presses.
- Hyland, D.A. (1997) "Caring for Myth: Heidegger, Plato, and the Myth of Cura", *Research in Phenomenology* 27, 90–102.
- Kisiel, T. (1993) "WS 1924–25: Interpretation of Platonic Dialogues", in Id., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 301–308. University of California Press.
- Krüger, G. (1949) „Martin Heidegger und der Humanismus“, *Studia Philosophica* 9, 93–129.
- Natorp, P. (1921) *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Meiner.
- Paredes, M. del Carmen (2005) "Amicus Plato magis amica veritas: Reading Heidegger in Plato's Cave", in C. Partenie and T. Rockmore (eds.), *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*, 108–120. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Partenie, C., Rockmore, T., eds. (2005) *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Peperzak, A.T. (1993) "Heidegger and Plato's Idea of the Good", in J. Sallis (ed.), *Reading Heidegger*, 258–285. Indiana University Press.
- Peperzak, A.T. (1997) *Platonic Transformations: With and after Hegel, Heidegger, and Levinas*. Rowman & Littlefield.
- Rosen, S. (1970) "Heidegger's Interpretation of Plato", in C.G. Vaught (ed.), *Essays in Metaphysics*, 51–77. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Rosen, S. (1993) "Platonism Is Aristotelianism", in Id., *The Question of Being: A Reversal of Heidegger*, 3–45. Yale University Press.
- Rosen, S. (2005) "Remarks on Heidegger's Plato", in C. Partenie and T. Rockmore (eds.), *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*, 178–191. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Ross, W.D., ed. (1908) *The Works of Aristotle Translated Into English*. Vol. 8: *Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press.
- Schüssler, I. (1996) "Le Sophiste de Platon dans l'interprétation de Martin Heidegger," in J.-F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919–1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, 91–111. Paris: Jean Vrin.

Steel, C. ed. (2012). *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*. Oxford University Press.

Webb, D. (2000) "Continuity and Difference in Heidegger's Sophist," *Southern Journal of Philosophy* 38, 145–169.

Wolz, H.G. (1981) *Plato and Heidegger: In Search of Selfhood*. London and Toronto: Associated University Presses.

Wolz, H.G. (1966) "Plato's Doctrine of Truth: Orthótes or Alétheiac?," *Philosophy and Phenomenological Research* 27, 2, 157–182.

**О ДУШЕ: ПЛАТОНИЗМ МНОЖЕСТВЕННОСТИ
В КОНТЕКСТЕ НАТУРФИЛОСОФИИ
МАРСИЛИО ФИЧИНО**

Д. С. ШАЛАГИНОВ

Независимый исследователь (Москва)
deterritorisation@yandex.ru

И. Г. ГУРЬЯНОВ

ИОН РАНХиГС (Москва), РГГУ (Москва)
ilgur@yandex.ru

DENIS SHALAGINOV

Independent researcher

ILYA GURYANOV

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russian State University for the Humanities (Moscow)

ON SOUL: PLATONISM OF MULTIPLICITY IN THE CONTEXT OF MARSILIO FICINO'S
PHILOSOPHY OF NATURE

ABSTRACT: The article is devoted to the consideration of the so-called Platonism of multiplicity in connection with the tendency in philosophy of recent decades to reevaluate “non-modern” modes of existence, thinking and knowledge. The most important aspect of this reevaluation is the rejection of Cartesian dualism (as a philosophical “symbol” of the modern era) in favor of anti-substantialist thought based on the conceptualization of the multiplicity of relations. Following this theoretical line, the authors identify key features of modern thinking and attempt to find an alternative to the modern (Cartesian/Kantian) concept of the subject in Platonic philosophy (in its Renaissance interpretation). For this purpose, the authors first of all clarify their approach to Platonism, construed not as a heritage of the metaphysical past, but as the very potentiality of philosophy itself. In support of this interpretation, various versions of the reactualization of Plato’s ideas in contemporary philosophy are given, associated with the names of J. Patočka, A. Badiou, and I. H. Grant. Following a brief consideration of their “Platonisms,” and clarifying the key concept for this article, “Platonism of multiplicity,” this concept is applied to the Renaissance Platonism of Marsilio Ficino in order to examine in detail the naturephilosophical concept of the soul that he developed. Drawing on extensive research material, the authors describe the constitution of the soul as Ficino understood it, and demonstrate in what sense this

concept, repressed by modernity, is an alternative to Cartesian and/or Kantian subjectivity, and explain why the task of current philosophical thought is to provide the conditions for its return.

KEYWORDS: Platonism of multiplicity, soul, naturephilosophy, Marsilio Ficino.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, РГГУ; The research is funded by Russian Science Foundation No. 23-18-00971, Russian State University for the Humanities.

Одной из наиболее заметных тенденций в философии последних двух десятилетий является переоценка «немодерных» модусов существования, мышления и знания. Ключевым аспектом этого переосмысления становится отказ от картезианского дуализма (как философского «символа» модерна) в пользу антисубстанциалистской мысли, основанной на концептуализации множественности переплетающихся отношений¹. Упразднение современной дуалистической модели, сопровождающееся пристальным вниманием к ее альтернативам, выступает общим знаменателем для таких разных проектов, как, например, «антропологические философии» Эдуарду Вивейруша де Кастру и Тима Ингольда, экология отношений Филиппа Дескола, теория симпоэзиса Донны Харауэй, космотехническое мышление Юка Хуэй и многие другие². Чтобы понять, чем мотивирован выход из координат модерна, требуется прежде всего объяснить, чем эта эпоха определяется, выделив ее основополагающие черты, одной из которых является унификация знания путем его математизации³. Поскольку едва ли можно указать концепции, не принимающие во внимание исторически конкретные и противоречивые проявления

¹ Речь идет о так называемых реляционных онтологиях, в которых реальность трактуется как сотканная из отношений, а значит, «знание может быть только отношением внутри отношений (la connaissance ne peut être qu'une relation au sein de relations)» (Montebello 2015, 82).

² См. соответственно: Вивейруш де Кастру 2017; Ингольд 2024; Дескола 2012; Харауэй 2020; Хуэй 2023.

³ Как резюмировал Кант, «в любом частном учении о природе можно найти науки в собственном смысле лишь столько, сколько имеется в ней математики» (Кант 1994, 251). Roux 2010 справедливо отмечает, что ландшафт знания раннего модерна предполагал разные формы математизации «науки» (прежде всего, в смысле знания о природе), всестороннее исследование которых еще только предстоит осуществить, однако в их основании все же можно усмотреть единую метафизику. В то же время существует целый ряд исследований, вписывающих математизацию в более широко понимаемые рамки эпистемологических трансформаций рассматриваемого периода. Так, например, в ставшей уже классической работе «Объективность» математизация наук, связанных с наблюдением, по-видимому, оказывается лишь

модерна, постольку ставка на обсуждение одной его черты может быть оправдана в той мере, в какой она позволяет выйти на разговор о метафизике модерна в ее отношении к «другим началам» философии⁴. И если интересующая нас современная философия обретает определенность, отталкиваясь от разных «сборок» метафизики модерна, то самому модерну приписывается схожая процедура в отношении к предшествующим традициям — в частности, к платонической философии. Философская археология знания здесь тесно сближается с ключевой гипотезой психоанализа: вытесненное (в топологическом смысле) никогда не находится вне изучаемого поля, но, напротив, составляет саму суть дела. В настоящей статье мы попытаемся показать, как забытая философским каноном модерна за «недоверность» и «спекулятивность» — то есть «ненаучность» — платоническая натурфилософия (в ее ренессансном прочтении) резонирует с критикующими модерн философскими проектами, построенными на реляционных «основаниях», равно как и с другими: всерьез делающими ставку на современность жеста обращения к Платону. Осуществляемый таким образом философский *анамнесис* призван вывести нас окружным путем к понятию субъекта, которое позволит описать конкретность и динамику историко-природных изменений *до* выделения категориальной пары природа-история в ее современном виде и *без* использования элементов «психологического» языка модерна, конституирующего ценность автономного индивида⁵. Речь пойдет о значении натурфилософского понимания души.

одним из способов «стандартизация наблюдающих субъектов и наблюдаемых объектов путем устранения индивидуальных особенностей (...) отдельных наблюдателей (...) и отдельных феноменов» (Дастон, Галисон 2018, 116).

⁴ Характерно, что даже альтернативные картезианству проекты (выделяемые исследователями по критерию их «прагматической» ориентации), направляемые, однако, той же идеей методической организации знания, все равно приводят к «геометризации» картины мира модерна (См. Иванова, Соколов 2011, 10–11).

⁵ Следует отметить, что у отношений современной науки с «психологизмом» долгая и непростая история. Целые направления психологии XIX–XXI вв. боролись за очищение языка своей дисциплины от всякой «субъективности», делая ставку на сближение с «объективными» науками: они не просто не опирались на кантовское понятие автономного субъекта, но и усматривали в любой концептуализации субъективности знак недоверности. При этом сама позиция поиска «объективного» языка науки, по-видимому, в существенных чертах конституирована кантовской эпистемологией, которая таким образом проносит в модерную науку определенное понимание субъекта «контрабандой». Ср. Дастон, Галисон, 373: «С самого начала молодые науки о мышлении и ощущении использовали в качестве аналитического инструмента кантовский словарь объективности и субъективности, чтобы

В работе «Негативный платонизм»⁶ Ян Паточка — классик чешской философии XX века, развивающий идеи феноменологии Гуссерля, — пишет:

Новое время также начинается с метафизики; оно выступает лишь против старых метафизических концептов, которые стремится заменить новыми, и прежде всего оно стремится заменить старый онтологический концепт математическим. И это превращение математического разума в метафизику, которое мы находим, например, у Декарта, сопровождается существенным изменением в понимании разума: теперь акцент ставится на понятии достоверности... Но тем самым метафизический рационализм готовит собственную смерть, поскольку применительно к природе оказывается, что если разум не обладает изначально целостным характером, то и вера в то, что к этой целостности можно прийти, отталкиваясь от ясного и отчетливого понимания простых и единичных истин, представляет собой не более чем *artikulus fidei* этой более строгой науки...⁷

Этот критический анализ середины прошлого века, ценный для нас прямым выходом на разговор о современности жеста обращения к Платону, поддерживается концептуально чуть более нюансированными работами, написанными позднее. Так, Хуэй отмечает, что оборотной стороной современной унификации знания оказывается гомогенизация мира (точнее — несводимых друг к другу модусов существования), а следовательно, «парадигма модерна» подрывает «локальность и разнообразие, поскольку она настаивает на универсальной эпистеме и концепции прогресса»⁸. В основе идеи прогресса лежит логика замещения («старого» — «новым»), что в эпистемологическом срезе означает вытеснение разнообразных «предрассудков» рациональным (ясным и отчетливым) познанием, где рациональность предполагает универсальную воспроизводимость знания, то есть возможность его абстрагирования от конкретных мест. Кроме того, логика замещения определяет особую темпоральность модерна — специфический опыт и понимание времени, — что, в частности, позволяет описать модерн не столько как эпоху, сколько как

обозначить разделение между самостью и миром. Но их собственные результаты принуждали к изменению этой границы и повторному картографированию территории по обеим ее сторонам».

⁶ Которая, как и другие тексты Паточки, все еще остается «знакомой узкому кругу отечественных исследователей» (Василенко, Кузнецова 2022, 68).

⁷ Паточка 2006, 25.

⁸ Нуи 2020, 61.

«фабрику времени», которая непрестанно производит различие между прошлым и будущим⁹. Одним из условий этого производства (и здесь мы возвращаемся к философскому символу модерна) становится возникновение новой конфигурации субъективности, чья «внутренняя организация (...) одеревенела в форме “познающего” и волеизъявляющего “субъекта”, который в этом качестве правит миром»¹⁰. Но такое правление возможно лишь благодаря первичному отделению субъекта от мира в форме рефлексивного Я, то есть благодаря операции, конститутивной для картезианства:

Res extensa / res cogitans: имеются укорененные онтологией отдельно друг от друга материя и дух, и это облегчает образование рефлектирующего «субъекта», который, однако, оказывается загнан в себя и непоправимо отрезан, вернее — *отключен* — от мира, какими бы усилиями он затем ни пытался восстановить с ним близость¹¹.

Такого рода «отключенность» усиливается в кантианской эпистемологической модели через проведение границы между феноменами и ноуменами, поскольку это разделение означает, что «вещи-в-себе становятся недоступными, в то время как трансцендентальный субъект симметричным образом бесконечно отдаляется от мира»¹². Таким образом, утверждаемый в мышлении модерна разрыв между материей и духом и, как следствие, между миром и человеком ведет к «господству *деонтологизированного субъективизма*», продуктом которого, в свою очередь, оказывается утопический (буквально без-местный, то есть оторванный от мест и в этом смысле универсальный) активизм модерна, характеризующийся прямолинейным движением к «полному переустройству, к “новому сотворению” Земли и всего космоса руками человека»¹³. В этом свете неизбежно возникает вопрос о путях «освобождения от той тирании субъективности, которая характерна для новоевропейской философии (...) и составляет идеологическую основу индустриальной

⁹ По словам Латура, модерн — не конкретный период, а «темпоральный механизм», см. Латур 2018, 208, 269; о современном темпоральном опыте, в котором «настоящее непрерывно превосходит и затмевает прошлое», см. Ингольд 2024, 170.

¹⁰ Жюльен 2005, 205.

¹¹ Жюльен 2014, 200.

¹² Латур 2006, 121; цит. по: Хуэй 2023, 58.

¹³ Гайденок 1997, 480. Ср.: «прямая линия модерна, ведомая большим нарративом прогресса, *утопична*» (Ингольд 2024, 248).

цивилизации с ее агрессивным наступлением на все живое, включая и самого человека»¹⁴. Другими словами — вопрос об *альтернативах* современной субъективности. Одной из таких альтернатив и выступает душа, как та понимается в платонизме.

Но что мы имеем в виду под «платонизмом»? Можно ли говорить о нем как некоем *едином* учении? Каждый, кто хоть немного знаком с европейской философией, слышал изречение Альфреда Норта Уайтхеда о том, что вся она — не более чем ряд примечаний к сочинениям Платона. Оттолкнувшись от этого набившего оскомину высказывания, мы попытаемся его *детривуализировать*, подключив к другому: «Платон не был бы Платоном, если бы в нем не было чего-то большего, чем Платон»¹⁵. В этом ракурсе Платон оказывается не только философом и(ли) историческим персонажем, но также *идеей*, под которой, вслед за Паточкой, мы будем понимать не столько вид, сколько условие видения¹⁶. И если идея есть сила рас-предмечивания¹⁷, то, по этой логике, Платон (как идея) — это «аттрактор»¹⁸, к которому по-своему приближаются различные *версии* платонизма, никогда этого аттрактора не достигая, поскольку идея принципиально неэмпирична, а значит, избыточна относительно своих актуализаций. Другими словами, платонизм — пространство возможностей, реализуемых в «примечаниях» путем реинтерпретации идеи, которая не дана как вещь, но заявляет о себе только в своих воплощениях. Соответственно, платонизм «как таковой» оказывается чистой множественностью, не совпадающей целиком и полностью ни с одной из интерпретаций Платона. Важное следствие такого подхода заключается в том, что платонизм — это не достояние (метафизического) прошлого, а сама *потенциальность* философии, в том числе и современной, о чем, в частности,

¹⁴ Гайденко 1997, 7.

¹⁵ Паточка 2006, 24.

¹⁶ См.: «более сущностным образом [идея] есть то, что прежде всего позволяет видеть» (Паточка 2006, 40).

¹⁷ См.: «так понятая идея сама никогда не может быть увидена, она далека от того, чтобы быть предметом в себе, она лишь образует начало и исток всего *человеческого* опредмечивания, но только потому, что прежде всего и основополагающим образом она является силой рас-предмечивания и де-реализации, силой, из которой протекают все наши способности противостоять “голой реальности”, которая в противном случае была бы возложена на нас как абсолютный, неотвратимый и непреодолимый закон» (Паточка 2006, 41).

¹⁸ О платоновской идее как аттракторе см. Grant 2006, 45.

свидетельствует «повторение платоновского жеста» как узловым момент одной из ключевых концепций в актуальной философской конъюнктуре, а именно концепции Алена Бадью.

Каков смысл «платоновского жеста», о котором говорит Бадью? Что именно он стремится «повторить»? В конечном счете, почему для него важна фигура Платона? В «Манифесте философии» (1989) Бадью подходит к анализу состояния европейской мысли второй половины XX века через аналогию противостояния Платона софистам¹⁹. По Бадью, импульс современной софистики (восходящей к фигуре Ницше) заключается в том, чтобы «излечиться от платонизма», а это, в свою очередь, равнозначно отказу от категории истины. Переворачивая эту логику, Бадью утверждает:

Наш век и Европа должны быть повелительным образом излечены от антиплатонизма. Философия будет существовать лишь в том случае, если она предложит в соответствии со временем новый этап в истории категории истины²⁰.

Соответственно, с точки зрения Бадью, «центром тяжести любого платоновского жеста» является истина²¹. Эту категорию он концептуализирует как «процесс верности некоторому событию»²². Чтобы понять, что под этим подразумевается, полезно сравнить идеи Бадью с более традиционными подходами к платоновской философии. Если, к примеру, в трансценденталистском прочтении платонизма, последний предполагает существование «особой сферы сомнений — когда мы сомневаемся, является ли нечто подделкой или оригиналом»²³ (или, по тому же принципу, мнением или истиной), то Бадью отбрасывает такого рода сомнения в пользу *производства* (истин), тем самым радикально смещая вопрос о доступе к «оригиналу». «Нет никакого

¹⁹ Бадью приводит ряд черт, определяющих современную софистику: «Решающая важность языка и его переменчивости в разнородных играх, сомнения касательно уместности понятия истины, риторическая близость к эффектам искусства, прагматическая и открытая политика — вот сколько общих черт у греческих софистов и у множества современных направлений...» (Бадью 2012, 70).

²⁰ *Ibid.*, 73.

²¹ *Ibid.*, 74.

²² Бадью 2006, 66.

²³ Протопопова 2022, 13.

Неба истин», пишет он, поскольку истина представляет собой «имманентный разрыв», или, что то же самое, «дыру» в устоявшемся знании²⁴, а следовательно, истина не является и не может быть вечной — она *временна*; более того, истина и есть *условие* времени. Всё это обретет более точный смысл, как только мы примем во внимание один из ключевых шагов, совершаемых Бадью, — отождествление онтологии с математикой²⁵. Как он объясняет, дело в том, что...

...ничто в математике не имеет отношения ко времени — за вычетом того, что существует история математических истин. Множественность множественностей, это до бесконечности рассеивающееся тканье единственной пустоты, которое является основой осмысляемого математикой бытия, никакого времени не имеет. (...) *множественность как абсолютно первоначальная форма Бытия не более пространственна, нежели временна. (...) Вечность не смутное трансцендентное обещание. Она записана, историзована, в математическом тексте. Математика — это история вечности*²⁶.

Из математизации бытия, в свою очередь, вытекает вполне симптоматичное сближение «платоновского жеста» Бадью с картезианством (причем последнее играет едва ли не главную роль в задаче, которую он ставит перед современной философией²⁷):

...как и Декарт «животных-машин», я не думаю, что жизнь как таковая имеет отношение ко времени. (...) И мы сами, осмысляемые как животные, то есть как чисто живые, тоже находимся вне времени. Мы лишь в циклах Бытия. (...) Время «начинается» с вмешательства, поскольку время бывает только у истин²⁸.

Другими словами, лишь *констатируя*, что произошло событие, — или, как выражается Бадью, осуществляя «именование», понятое как «интерпретирующее вмешательство» в ситуацию, — мы «овременяем» бытие и в том же самом жесте открываем возможность становления субъектами истины через

²⁴ Бадью 2006, 66; ср.: «истина образует дыру в знании [а значит,] не бывает знания истины, а бывает лишь *производство* истин...» (Бадью 2012, 53).

²⁵ См.: «математика — это действенная онтология» (*Ibid.*, 79).

²⁶ *Ibid.*, 136.

²⁷ См.: «задача состоит в том, чтобы *подхватить* нить современного разума [la raison moderne], сделать *еще один шаг* в преемственности “картезианского размышления”» (*Ibid.*, 52). Более того, Бадью открыто заявляет: «по сути, я — картезианец» (*Ibid.*, 140).

²⁸ *Ibid.*, 137.

верность поименованному событию. В результате, как резюмирует Жан-Франсуа Лиотар²⁹, шаг Бадью равнозначен попытке переосмыслить всю философскую проблематику в терминах единого и множественного, причем единое — не более чем результат счета-за-одно множественности, производимого в ситуации (где «в» — маркер имманентности, ведь, повторимся, с точки зрения Бадью — которую мы разделяем, — «нет никакого Неба истин»). Как следствие: если в трансцендентальной трактовке платонизма единое в конечном счете заявляет о себе в понятии блага как условия истинного познания (платоновская метафора солнца), то жест Бадью означает утверждение «платонизма множественности»³⁰, в котором множественными оказываются как бытие, так и истина.

Вопрос, который нельзя не задать концепции Бадью, состоит в следующем: является ли истина центром тяжести *любого* платоновского жеста? Вопрос этот тем более оправдан, что Бадью и сам говорит о множественном характере такого жеста³¹. Кроме того, принимая за отправную точку платонизм множественности, можно ли считать математизирующий подход к его концептуализации единственно возможным? Ниже мы попробуем показать, что это не так — и если, как остроумно заметил Франсуа Ларюэль, Бадью стремится перевоспитать философию через математику³², то мы попробуем подступить к платонизму с позиции «эзотерической» медицины, опирающейся на специфическую натурфилософию. Путеводной нитью нам послужит понятие души — но такой души, которая не противопоставляется телу, а трактуется в качестве одного из аспектов «природы», в свою очередь понятой как мировая душа в многообразии ее пластичных проявлений. Однако сначала (в пику Бадью) следует привести другие примеры «платоновского жеста», выстроенные на иных, некартезианских основаниях.

Проводя линию умножения платоновского жеста, нельзя пройти мимо двух попыток реактивации платонизма в философии XX–XXI вв., а именно

²⁹ В: *Ibid.*, 108–109.

³⁰ *Ibid.*, 74–75. Но множественностью характеризуется и трансцендентальная трактовка платонизма. Так, разрабатывая эту трактовку, Ирина Протопопова отмечает, что «блуждания» платоновского Сократа вовсе не тождественны методическому сомнению Декарта (приписывающего Сократу собственную исследовательскую стратегию); более того, «Платон не признает [математические истины] первоначалами ума», то есть трансцендентальными условиями познания (Протопопова 2022, 23).

³¹ Бадью 2012, 79.

³² Laruelle 2013, vii.

тех, что были предприняты (уже упомянутым) Паточкой и Йэном Гамильтоном Грантом. Если первый инициировал возвращение к платоновскому мотиву «заботы о душе», то второй реконцептуализировал платоновскую физику в обход ее интерпретации Аристотелем (а, по Гранту, «между аристотелевской и картезианской натурфилософией существует преемственность, а не разрыв»³³). Поэтому, прежде чем перейти к вопросу о натурфилософском понимании души (в ренессансном платонизме), бегло рассмотрим обе попытки, нащупав в них точки притяжения и отталкивания. Анализируя предложенную Паточкой трактовку платоновской концепции души, Филип Карфик открыто указывает на антикартезианский характер его интерпретации. Усилие Паточки направлено на разработку «онтологии человеческой жизни» исходя из платоновского учения о душе, которое, с точки зрения чешского феноменолога, может быть описано как «новая наука», но такая, что идет вразрез с онтологией *res cogitans*, поскольку сконцентрирована на «способе бытия, который принципиально не является способом бытия *res*»³⁴. Итак, душа — не мыслящая субстанция, но тогда что она собой представляет? Паточка подходит к этому вопросу через понятие движения³⁵: если душа не приводится в движение извне, то должна привести себя в движение сама — однако так понятая душа не просто обладает способностью к самодвижению, но мыслится как сам принцип движения во вселенной. Отсюда Паточка выводит концепт «онтологического движения», не предполагающего наличие готовой субстанции, а представляющего собой «процесс, в ходе которого субстанция как таковая структурируется, когда потенции ее природы актуализируются»³⁶. Размежевание Паточки с картезианством с точки зрения концептуализации души не означает отказа от наделения математики важнейшей ролью в познании, но сама математика здесь «одушевляется»:

В области математики у нас есть числа, линии, поверхности, стереометрические тела. Всего четыре геометрических пространственных представления. Но эти четыре пространственных представления, взятые вертикально, в то же время дают

³³ Grant 2006, 30.

³⁴ Karfik 2021, 316.

³⁵ Как утверждает Карфик, «[Паточка] объясняет платоновскую доктрину самодвижения в свете своей собственной “радикализации” аристотелевского понятия *kinēsis* и представляет Платона как раннего предшественника собственной идеи о том, что сущность человеческой жизни должна пониматься как движение. При этом он намеренно преуменьшает космологическое значение доктрины самодвижущейся души» (*Ibid.*, 315. Курсив наш — Д.Ш., И.Г.).

³⁶ *Ibid.*, 314.

модель иерархии бытия: внизу — материальный мир, затем математический, выступающий посредником между материальным миром и тем, что выше, и, наконец, архетипы связи неопределенного и единого — *идеи*. Математическое неразрывно связано с идеями, и это *математическое* есть в то же время душа³⁷.

Таким образом, в разработанном Паточкой учении о душе математика наделяется функцией посредника между двумя мирами — вещей и идей, — но действительно ли такое «двоемирие» является неотъемлемой характеристикой платонизма (как принято считать)? И с этим вопросом мы обращаемся к концепции Гранта. Как и Паточка, Грант уделяет большое внимание душе как принципу движения, которое он трактует как непрерывное становление, предшествующее уровню тел, то есть он интерпретирует самодвижение души не через форму, а через силу³⁸. Придерживаясь натурфилософской позиции, Грант делает ставку прежде всего на «Тимей», в котором, в отличие от Паточки или Бадью, видит отнюдь не «фантастическую» космологию или «неправдоподобное и эксцентрическое повествование»³⁹, а теорию Вселенной. Однако для того, чтобы к этой теории подступить, требуется прежде всего очистить платонизм от ретроактивного влияния аристотелевской интерпретации Платона с точки зрения «эмпирической морфологии», или, как выражается Грант, «соматической» физики, «изуча[ющей] преимущественно тела и величины...» (О небе 268a1–3)⁴⁰. Напротив, платоновская физика, в прочтении Гранта, стремится объяснить «возникновение» космоса (*Ti.* 28b9)⁴¹, а «поскольку лишь в процессе своего генезиса Вселенная обретает тело, физика не ограничивается соматикой»⁴². Одним из искажений доктрины Платона в результате ее толкования Аристотелем как раз и становится идея о разделении космоса надвое⁴³ (ее перевод из физики в *метафизику*); выступая против этой идеи, Грант утверждает, что «платонизм рассматривает

³⁷ Patočka 2002, 102. Цит. по: Нуй 2024, 52.

³⁸ Grant 2006, 41–42.

³⁹ Соответственно: Karfik 2021, 31; Бадью 2004, 96.

⁴⁰ Пер. А. В. Лебедева.

⁴¹ Пер. С. С. Аверинцева.

⁴² Grant 2006, 28.

⁴³ Ср.: «Вся традиционная история ⟨...⟩ греческой философии уже является реинтерпретацией ⟨...⟩ с позиции учения Аристотеля. ⟨...⟩ У Аристотеля трансценденция с фатальной неизбежностью превращается в ⟨...⟩ *надмировую реальность*» (Паточка 2006, 20, 24. Курсив наш — Д.Ш., И.Г.).

только одну природу, состоящую из сил или становлений, от которых не свободно и само бытие»⁴⁴. Ниже, подхватывая нить натурфилософской интерпретации платонизма, мы также хотели бы заострить его панпсихистский аспект, пролив дополнительный свет на характер утверждаемого Грантом «единства» природы. Если, как отмечает Дэвид Скрбина, в учении Платона душа — «натуралистический, воплощенный аспект существования»⁴⁵, то возникает вопрос:

...каковы взаимоотношения между мириадами индивидуальных душ и мировой душой? Являются ли индивидуальные души действительно отдельными сущностями, или же это всего лишь «аспекты» единой Души?⁴⁶

Последовательно проводя линию неразделимости и множественности, мы попытаемся ответить на этот вопрос при помощи понятия *участия* конкретных душ в мировой душе (и наоборот). Такое участие не означает, что души находятся в мировой душе⁴⁷; скорее, они *имманентны* мировой душе и, стало быть, неотделимы от нее так же, как она неотделима от них. Соответственно, мы хотим помыслить мировую душу, или «природу», не как целое, частями которого являются конкретные души, а, скорее, как «единство, относящееся только к множественному [unité qui ne se dit que du multiple]»⁴⁸. В свою очередь, из этого проистекает неуместность выбора между единым и многим, а значит, и возможность (альтернативного бадьюанскому) платонизма множественности⁴⁹. Именно эту связь множественности и участия мы и рассмотрим на материале ренессансной натурфилософии Марсилио Фичино.

«Платоновский жест» Фичино очевиден, общепризнан исследователями и оформлен именно как «повторение Платона» после его многовекового забвения, а не создание некоей «новой» философии. В обращенном к Козимо

⁴⁴ Grant 2006, 29.

⁴⁵ Skrbina 2005, 38.

⁴⁶ *Ibid.*, 45.

⁴⁷ Что было бы вариацией на тему современной логики вмещения, см. Ингольд 2024, 120–163.

⁴⁸ Делёз, Гваттари 2010, 263. Перевод изменен. — Д.Ш., И.Г.

⁴⁹ Понятие множественного не укладывается в оппозицию между единым и многим, поскольку не совпадает с последним термином; как отмечает Аннмари Мол, «я пытаюсь различать между “многочисленным” (*plural*) и “множественным” (*multiple*) и использовать последний термин для обозначения того, что (...) больше, чем одно, и меньше, чем множество» (Мол 2017, 16).

Медичи предисловии к первой (рукописной) публикации своих переводов Платона на латинский язык 1464 г.⁵⁰, Фичино пишет:

То, что не было дано увидеть живому Платону, дано увидеть усопшему⁵¹. Ведь совсем недавно его дух (*spiritus*), живущий в его произведениях и говорящий на аттическом наречии, перелетел из Византия во Флоренцию к Козимо Медичи. И чтобы он мог говорить с Козимо не только по-гречески, но и на латинском языке, представляется стоящим трудов то, что я перевел на латынь некоторые из тех многочисленных вещей, которые он говорит по-гречески. Итак, счастливый Козимо, прими двенадцать платонических сочинений, а именно десять его диалогов и два небольших сочинения платоников Спевсиппа и Алкиноя⁵².

Проанализировав разные версии этого предисловия, Джеймс Хэнкинс довольно убедительно показал, что Фичино имеет в виду следующее: дух Платона «живет» именно в конкретном греческом тексте, то есть в кодексе сочинений Платона, полученном Козимо⁵³. Однако это не единственное «место» его животворного присутствия как в «материальном», так и в историческом смысле. Платонический «дух» выражает себя в звучащем слове, которое, однако, не следует представлять в виде механически повторяемой формулы — подобия магического заклинания, но напротив, оно выражает себя многообразно и переменчиво (частным проявлением этого является и возможность адекватного переложения Платона с одного языка на другой, в которой убежден Фичино). Поэтому и добавление к публикации платоновских диалогов двух произведений философов-платоников не является чисто техническим эдичионным решением, ведь для Фичино «истинность» платонической традиции в целом обеспечивается не просто декларативной принадлежностью к ней тех или иных авторов, но их соучастием «в духе». Наиболее явно это видно в предисловии Фичино к изданию его переводов Платона 1492 г.:

⁵⁰ О составе этого издания из 12 произведений, включающего в себя и диалоги, в настоящее время считающиеся псевдоэпиграфами Платона, а также о его историческом контексте см. Кудрявцев 2018, 55–61.

⁵¹ Чуть ранее в тексте реминисценция платоновского *R.* 5, 473 sqq.

⁵² Цит. по: Kristeller 1937, 104 (с учетом разночтений, указанных в работе Hankins 1990 на основании исследований Себастьяно Джентиле). Перевод Robichaud 2018, 54, в котором причастие «*vivens*» отнесено к существительному «*voce*», ошибочен.

⁵³ Hankins 1990, 156–157.

Прежде всего, всех вас, пришедших сюда внимать божественному Плотину⁵⁴, я призываю ценить услышанное как слова самого Платона, говорящего от лица Плотина (sub Plotini persona). Ибо или Платон некогда снова ожил в Плотине (объяснение чему охотно дадут наши пифагорейцы), или один и тот же даймон сначала навевал Платону, а затем Плотину (что никто из платоников не будет отрицать) — в общем, один и тот же вдохновитель (aspirator) веет из уст (os) Платоновых и Плотиновых. Но, дыша в Платоне, он изливается более плодотворным духом (spiritum), тогда как у Плотина — в дыхании более коротком (flatum angustiolem)⁵⁵, и хотя я не назвал бы его более благородным (augustiolem), по крайней мере, оно не менее благородное, чем у Платона, а подчас чуть ли и не более глубокое (profundiolem). Таким образом, одно и то же божество (numen) устами обоих изливает для рода человеческого божественные оракулы, достойные в обоих случаях самого проникательного толкователя...⁵⁶

Исследователи неоднократно отмечали сходство между этим рассуждением Фичино и тем, что пишет о Платоне и Плотине Августин в диалоге «Против академиков» (3.18.41; = 81.26–82.5 Adam, Fuhrer)⁵⁷, а именно:

⁵⁴ Кудрявцев 2018, 161–163 небезосновательно полагает, что эта формулировка отсылает к «публичным лекциям» о Плотине, которые Фичино читал в церкви монастыря Санта Мария дельи Анджели во второй половине 80-х гг. XV в. — иначе говоря, к опыту живой коммуникации. Фичино охотно включал в свои более пространственные произведения фрагменты и даже полные тексты ранее опубликованных посланий и речей, почти не меняя их.

⁵⁵ Чтение данного места Saffrey 1996, 496 не дает удовлетворительного смысла. Мы принимаем чтение Robichaud 2018, 224, отмечающего фонетическую игру angustiolem — augustiolem. Ниже в предисловии Фичино говорится, что переводчик Плотина должен стараться дать как можно более точное (diligentius) объяснение «гномическим выражениям» (verbis quam brevissimis), а также о его «необычайном краткословии» (incredibilem tum verborum brevitatem) — все это характеристики нарратива, коррелятивные словам о коротком дыхании. Надеясь на собственную работу, Фичино пишет, что Плотин «нуждается не столько в языковом переводе, сколько в комментариях» (non translatione tantum linguae, sed commentariis indiget). Отталкиваясь от этого, в дальнейшем можно более обстоятельно сравнить восприятие Фичино трактатов Плотина и диалогов Платона — иначе говоря, подойти к вопросу о диалектике различий и согласия в философской коммуникации.

⁵⁶ Цит. по: Saffrey 1996, 496, который приводит латинское предисловие Фичино по изданию *Plotini Opera Omnia* 1835 г. под ред. Ф. Крейцера. Безусловно, работать с ним сподручнее, чем с базельским изданием трудов Фичино, в котором соответствующий фрагмент расположен во втором томе, см. Ficino 1576, 1548.

⁵⁷ Кудрявцев 2018, 88–89, Robichaud 2018, 203–204.

После того как спустя непродолжительное время всякое своенравие и упрямство прекратилось, чистейшее и янейшее в философии слово Платона (*os illud Platonis*), раздвинув тучи заблуждений, особенно ярко воссияло в Плотине. Этот философ-платоник считался до такой степени подобным Платону, что казалось, будто оба жили (*vixisse*) одновременно, а ввиду разделявших их веков, что один ожил в другом (*in hoc ille revixisse*)⁵⁸.

Разумеется, под *os Platonis* следует понимать подлинное обличье философии Платона, ее суть (в переводе Киевской духовной академии даже говорится «лицо»). И полезно зафиксировать это очень важное для Фичино дискурсивное измерение, когда он говорит о корреляции между познанием и коммуникацией, поскольку чуть ниже Фичино пишет, что «в обычае древних богословов было скрывать божественные тайны под покровом как математических фигур и чисел, так и поэтических образов... Плотин же, по свидетельству Порфирия и Прокла, первый и единственный снял с богословия эти покровы»⁵⁹. Однако несмотря на сходство отдельных выражений и образов в этих фрагментах Фичино и Августина, на более глубоком концептуальном уровне между ними есть существенные отличия. Прежде всего, бросается в глаза, что Фичино отказывается развивать пифагорейскую интерпретацию сущностной связи сказанного Платоном и Плотиним, переходя сразу к платонической, особенностью которой является использование натурфилософского языка. Дыхание, дух, вдохновитель, даймон и, наконец, божество — все это способы терминологически указать на такой источник «платонического слова», который нельзя прямо отождествить с Богом в христианском понимании. Но не дает развернутого объяснения «оживанию одного в другом» и Августин. Мы полагаем, что в его случае это именно риторический прием, подчеркивающий значение Платона и Плотина в его восприятии истории Платоновской Академии, и поэтому предложенный образ никак не соотносится ни с учением Августина о душе (ее происхождении, способах познания и посмертной участи), ни с его пониманием отношений между уровнями человеческого и божественного — то есть творением и Творцом⁶⁰. Однако возникает вопрос, не является ли и соответствующее рассуждение Фичино всего

⁵⁸ Пер. Киевской духовной академии со значительными изменениями.

⁵⁹ Цит. по: Saffrey 1996, 498. Пер. О. Ф. Кудрявцева, который сделан с идентичного текста послания Фичино *Quod divina providentia statuit antiqua renovari* (Кудрявцев 2018, 89).

⁶⁰ Происхождение души — не самое разработанное учение Августина. В некоторых контекстах он положительно отзывался, например, об учении Плотина о миро-

лишь тропом, демонстрирующим к тому же его знакомство с трудами авторитетного христианского богослова?⁶¹

С нашей точки зрения, можно привести два существенных возражения на это предположение. Во-первых, принцип, которому следует Фичино, подбирая слова в данном случае, обнаруживает себя во многих других его утверждениях, не имеющих никаких отсылок к Августину. Так, например, в том же предисловии к Плотину Фичино пишет, что в год публикации его полного перевода произведений Платона «героический дух» (*heroicus animus*) Козимо Медичи побудил «героический ум» (*heroicam mentem*) Джованни Пико делла Мирандола прибыть во Флоренцию и последний, в свою очередь, еще более интенсивным образом сподвиг самого Фичино перевести Платона — ни Фичино, ни Пико не знают, с помощью каких слов это произошло⁶². Нюанс в том, что, как и в случае Платона с Плотинем, к моменту «коммуникации» Козимо с Пико первый уже закончил свой земной путь. Однако Фичино пишет, что Козимо — латинское имя которого, *Cosmus*, созвучно греческому «космос», что неоднократно обыгрывалось его современниками⁶³, — и раньше томился

вой душе: кроме известного раздела *Civ.* 10.2, подборку соответствующих фрагментов дает Zwollo 2019, 167. Однако Августин однозначно отрицал не только метемпсихоз, но и возможность восхождения к уровню божественного («обожения») в земной жизни для сколь угодно чистой и опытной в «подлинной» философии души, то есть для Платона и Плотина, а единственным «божественным оракулом» для него является Писание и Христос, см. *Ibid.*, 409–411, 414–415. Хотя Бог у Августина не является в строгом смысле трансцендентным по отношению к человеку в силу исторического события Боговоплощения и перспективы посмертного воздаяния, Он является трансцендентным по отношению к нашей познавательной активности. И хотя Христос есть жизнь и Церковь, связующая всех верующих, но все же не таким способом, чтобы один оживал в другом. Таким образом, несмотря на интерес к философии Платона и Плотина в Августиновом понимании души и мировой души не прослеживается отдельной натурфилософской линии (в отличие от Фичино).

⁶¹ Несомненно, риторика образует значимое и неустранимое измерение во всем философском наследии Фичино. Чуть ниже в предисловии к Плотину он уподобляет его отношение к Платону отношениям Бога-Сына и Бога-Отца, буквально повторяя слова Мф. 3.17, — и это риторический прием, граничащий с хулиганством. Данное место было настолько скандальным, что последующие издатели Фичино нередко «бодлеризировали» (*bawdlerized*) его, см. Robichaud 2018, 204. Однако работа Фичино с формой высказывания не отменяет наличия в нем концептуального содержания, которое следует реконструировать всегда, когда для этого находятся достаточные основания.

⁶² Saffrey 1996, 493–494.

⁶³ Кудрявцев 2018, 187.

по Плотину, но выразил это только «свыше» — иначе говоря, с позиции мировой души. Ведь в натурфилософии Фичино термин *animus* почти всегда указывает на высшую часть души, а она в соответствии с учением Плотина, всецело разделяемым Фичино, никогда не теряет своей связи с мировой душой⁶⁴. Во-вторых, необходимо принять во внимание, на каких основаниях выдвигается предположение о чисто риторическом характере утверждений, в которых один «истинно» говорит от лица другого, поскольку оба «дышат» единым «духом». Мы полагаем, что в методологию современных историко-филологических исследований интеллектуальной культуры Возрождения заложено стремление к разоблачению «наивности» этой еще недостаточно «научной» эпохи, а также всевозможных мистификаций, преследовавших исключительно прагматические социальные цели, как их понимает современный здравый смысл (наращивание власти и влияния, обход цензуры и т.д.). Показательны рассуждения Генри Саффрея в его работе, посвященной «возвращению» Плотина в европейский интеллектуальный контекст, произошедшему благодаря публикации в 1492 г. комментированных переводов «Эннеад». Он пишет, что нарратив Фичино, описывающий обстоятельства этого масштабного проекта, включая побудительное воздействие Козимосмоса на ум Пико, а последнего — на самого Фичино, «в действительности вымысел, основанный на нескольких настоящих фактах»⁶⁵. Дальнейшее рассуждение исследователя строится на приписывании действиям участников истории тех мотиваций, которые готов признать современный здравый смысл, аккуратном отделении их от провиденциальной риторики (она если и побуждала «наивных» Фичино и Козимо к чему-то, то лишь скрывая их эгоистические интересы от них самих) и игнорировании натурфилософской генеалогии указанных выше понятий⁶⁶. Таким образом, сомнение в концептуальной обоснованности проанализированных рассуждений Фичино, утверждение их «фиктивного» характера имеет своим коррелятом убежденность современных исследователей в истинности привычного им современного понятия субъекта — и более того, в его трансисторической единственности. Иначе говоря, они смотрят на интеллектуальную историю как на всецело отделенную от природы сферу деятельности целерациональных индивидов,

⁶⁴ Гурьянов 2019b. См. также Гурьянов 2015, 159, 163–165.

⁶⁵ Saffrey 1996, 494.

⁶⁶ Как справедливо замечает Hankins 2006, 148, понимание Фичино всевозможных «чудесных» явлений, включая пророчества и иные воздействия на человека провиденциальных сил, чаще всего следует рассматривать не в христианском, а во внеконфессиональном натурфилософском контексте. Подробнее эта мысль была развита в других его исследованиях, не все из которых, к сожалению, нам недоступны.

которые в «донаучный» период были отягощены всевозможными предрассудками — в частности, учением о душе.

Итак, христианин Фичино, рукоположенный в сан священника в 1473 г., говоря о Платоне, систематически использует эпитет «божественный» (*divinus*), но дело «возрождения» его философии флорентийский мыслитель описывает на языке природных процессов как дискретные проявления силы, действующей в нем самом, некоторых его современниках и предшествующих философах платонической традиции. Вполне очевидно, что натурфилософская концептуализация «божественности» (летучего «духа» Платона) должна соотноситься с «базовым» для платонической традиции текстом, посвященным природе души в ее отношении к космосу, — диалогом «Тимей». И в случае Фичино для этого есть дополнительные исторические основания, ведь, как нетрудно заметить, работа с этим произведением Платона обрамляет всю его философскую деятельность. Исследователи считают, что Фичино начал осваивать «Тимея» уже около 1454 г., пользуясь неполным латинским переводом Халкидия (охватывающим *Ti.* 17a–53c), поскольку еще не овладел древнегреческим языком, и его же комментарием, характерной особенностью которого является соотнесение учения Платона с христианскими представлениями о Боге и мире⁶⁷. С формальной точки зрения, имевшейся в распоряжении Фичино части диалога было достаточно, чтобы он познакомился с изложенным в «Тимее» учением о душе, демиурге и космосе как живом существе. Однако развернутые результаты этой работы: трактат «Наставления в платонической науке» (*Institutiones ad Platonicam disciplinam*) и, возможно, комментарий к диалогу в качестве отдельного текста — не сохранились. Латинский перевод «Тимея», сопровождающийся комментарием, разумеется, вошел в подготовленное Фичино первое полное издание трудов Платона 1484 г.⁶⁸ Без содержательных изменений он вновь был опубликован в 1491 г., а переработанная и существенно расширенная версия комментария (*Compendium in Timaeum*) была завершена в 1492 г. и опубликована в 1496 г., то есть за три года до смерти Фичино⁶⁹. Все это лишь историко-фактическая

⁶⁷ Allen 1987, 407.

⁶⁸ При этом только комментарии на «Тимея» и «Пир» являются достаточно подробными, а в остальных случаях их функцию выполняют введения и эпитомы, см. Allen 1987, 402.

⁶⁹ Флорентийское издание «Комментариев на Платона» (*Commentaria in Platonem*) 1496 г. стало одним из последних прижизненных масштабных проектов Фичино. Примечательно, что вместе с *Compendium in Timaeum* в него вошли комментарии лишь на пять других диалогов Платона («Пир», «Парменид», «Софист», «Федр»,

сторона дела, показывающая его устойчивый интерес именно к данному диалогу. Однако, как показывает Майкл Аллен, за ней стоит вполне прозрачная логика переориентации герменевтических стратегий Фичино при работе с «Тимеем» (как живым словом Платона) с христианских интерпретаций⁷⁰ на неоплатонические⁷¹. Так, например, Халкидий довольно последовательно отождествляет платоновского демиурга с христианским Богом-Творцом, выстраивая параллели между «Тимеем» и Библией. В комментарии Фичино тоже встречаются истолкования, сближающие эти тексты, — в духе известных слов Нумения, что Платон — это Моисей, говорящий по-аттически⁷². Однако такого рода типологическая экзегеза остается на уровне внешнего сходства рассматриваемых учений и не выходит на концептуальный уровень, объясняющий «духовное» единство платонической традиции на языке философии природы.

Оценивая проделанную Фичино герменевтическую работу, Хенкинс обращает особое внимание на то, какую роль в «Комментарии на Тимея» играет критика натурфилософии Аристотеля⁷³. Не подвергая сомнению существование физических различий между небесными и земными процессами и сущностями, Фичино тем не менее стремится сгладить контраст между ними, тогда как в перипатетической физике граница между надлунным и подлунным мирами проводилась со всей методологической строгостью. В качестве подходящего примера, иллюстрирующего эту тенденцию в дискурсе Фичино, исследователь приводит его рассуждения о том, что четыре земных элемента: земля, вода, воздух и огонь — в каком-то качестве присутствуют и в небесной обители планет и звезд. Более того, в виде принципов или идей эти элементы присутствуют даже в божественном Уме, являющемся высшей частью животворяющей космос мировой души, — то есть в занебесной области (при всей условности пространственного языка для описания умопостигаемого

«Филеб» и 8-я книга «Государства»). Исторический контекст подготовки издания см. Кудрявцев 2018, 105–110.

⁷⁰ В версии Халкидия, повлиявшей на средневековых комментаторов «Тимея» — так называемую Шартрскую школу; последняя также могла быть известна Фичино, см. Allen 1987, 408–409.

⁷¹ *Ibid.*, 422 sqq. В данном исследовании почти все внимание сосредоточено на «Комментарии на Тимея» и «Комментарии на Парменида» Прокла; ниже мы покажем, какую роль в фичиновском толковании «Тимея» сыграл Плотин.

⁷² Allen 1987, 419–421. Этим параллелям целиком посвящено *Ep.* 7.7. Фичино («Concordia Mosis et Platonis»).

⁷³ Hankins 1999, 87–89.

уровня)⁷⁴. Иными словами, там, где перипатетическая натурфилософия постулирует прерывность (смену природ), Фичино, используя неоплатоническую теорию соответствия, указывает на непрерывность природы и динамические отношения, пронизывающие все мироздание, что, однако, не лишает разные его области своей специфики. Особое внимание он уделяет *соответствию* (динамическому отношению) между земным и небесным огнем, ведь, по мнению Фичино, небесный мир состоит преимущественно из небесного огня. Однако возникает вопрос: какую роль в устройстве этого космического порядка играет демиург? Если это не Бог-Творец, как Его понимает христианство, то возможно ли отождествить демиурга с Умом или же с мировой душой? И какие это будет иметь последствия для платонической натурфилософии — в частности, для понимания отношений между живыми существами внутри космоса как живого существа?

В отличие от христианства в неоплатонизме не было онтологической пропасти между Творцом и творением, равно как и сам мир не мыслился сотворенным *ex nihilo*, что влекло за собой приблизительно следующую цепочку рассуждений: 1) если космос не творится одноактно, значит, он творится постоянно; 2) творец прекрасного и упорядоченного космоса должен быть божественен и разумен; 3) если творение происходит постоянно, значит, божественный Ум все время находится с космосом в контакте; 4) если космос есть композитное целое, о чем свидетельствуют хотя бы наши чувства, то животворящий контакт с божественным должен каким-то образом осуществляться во всех его «частях». Интерес к платоновской фигуре демиурга обусловлен поиском способов познания лиминальных состояний или же процессов, в которых божественное переходит в физическое, умопостигаемое — в чувственное⁷⁵; при том что мы сами, задающиеся этим вопросом,

⁷⁴ Данное учение восходит к «Комментарии на Тимея» и «Комментарии на Парменида» Прокла, а отсылки к нему встречаются в разных произведениях Фичино — в частности, в медико-философском трактате «О жизни», см. Гурьянов 2019а, 149–154. В *In Ti.* II.43.23–25, III.13.24–14.4 Прокл приводит в пользу своего учения, например, такой аргумент: поскольку звезды в небесной области зримы для нас, то есть отражают зрительный луч, и представляются нам твердыми телами, то их должен образовывать и элемент земли, а не только стихия огня.

⁷⁵ То есть (в онтологическом плане) этот интерес продиктован поиском способов концептуализации космоса в перспективе непрерывности, из которой вытекает невозможность его разделения надвое (разделения, следы которого отчетливо видны в устройстве современного субъекта), ведь идея непрерывности предполагает, что «нельзя сказать, да и невозможно знать, где кончается чувственное и начинается

находимся в моменте, когда переход уже произошел, то есть божественное имманентно физическому, а умопостигаемое — чувственному. Является ли демиург Умом или мировой душой — это вопрос расстановки акцентов, поскольку в неоплатонической динамической онтологии одно никогда не отрывается полностью от другого. Но как отмечает Дени Робишо, из «Комментария на Тимея» Прокла Фичино знал о существовании разногласий между философами-неоплатониками по вопросу отождествления демиурга с тем или другим и ему необходимо было найти для них приемлемое герменевтическое решение⁷⁶. Одно из наглядных выражений этой контroversы — фрагмент *In Timaeum* В 306.32–307.5, в котором Прокл пишет, что Порфирий называет душу надкосмическим демиургом, а Ум, к которому она обращена, — образцом (*παράδειγμα*), созерцаемым демиургом при творении космоса как живого существа, считая все это согласным с учением Плотина. В завершение Прокл задается язвительным риторическим вопросом, где же у Плотина душа делается демиургом (*τὴν ψυχὴν ποιεῖ δημιουργόν*)? В известной мере и для современных исследователей это все еще поле для дискуссий. Так, например, полемизируя с Майклом Аткинсоном, Ю. А. Шичалин приводит целый ряд свидетельств в пользу того, что ни у Платона, ни у Плотина душа — не демиург: ведь у Платона прямо говорится, что демиург создает и душу, и космос (*Ti.* 34c4–35a1), а у Плотина — что демиургом является Ум, а не душа (*Enn.* 5.1.8.5, 2.9.6.14, 2.9.6.14 sqq., 2.9.6.61, 2.3.18.15–16, 4.8.5.25–26)⁷⁷. Сам Прокл совершенно отчетливо отождествляет душу с Умом (правда, самой низшей его частью), однако, как показывает Робишо, Фичино его решение не устает. Все дело в том, что, с одной стороны, Прокл утверждает трансцендентность всего, что выше космоса, а с другой, объясняя, как же происходит контакт между разными онтологическими уровнями, он вводит между ними «средний термин», то есть опосредующую сущность. Поскольку демиурга Прокл называет также и Зевсом (возможно, следуя *Phil.* 30d1–2 и *Enn.* 4.4.10.1–4), «средним термином» между ним и космосом оказываются куреты — «младшие» боги греческой мифологии, защитники Зевса. Чем больше онтологических уровней описывает Прокл, тем больше опосредующих сущностей он производит; и поскольку он часто связывает их с мифологическими персонажами, получившееся философское учение оказывается одновременно и слишком схоластичным, и слишком языческим. Исследуя пометки на полях

интеллектуальное: это новый способ выразить то, что двух миров не существует» (Делёз 1998, 115).

⁷⁶ Robichaud 2022, 619 sqq.

⁷⁷ Шичалин 2007, 420–421.

в принадлежащей Фичино рукописи «Эннеад», Робишо показывает, что он переносит на Прокла критику Плотина, направленную против гностиков (*Enn.* 2.9.6), и в целом, соглашается с изложенной выше позицией Порфирия. В примечания к принадлежащей ему рукописи «Платоновской теологии» Прокла Фичино пишет:

Зевс (*Iuppiter*), как говорит Плотин во второй книге «О сомнениях души» [*Enn.* 4.4.10], имеет двойное значение: иногда это ум-демиург (*intellectum orificem*), а порой — мировая душа (*animam mundi*), и он говорит, что тот ум называется Зевсом-демиургом (*Iuppiter orifex*) и Зевсом-Отцом (*Iuppiter pater*), а мировая душа — Зевсом-владыкой (*Iuppiter dux*)⁷⁸.

Развивая понятие о душе мира как демиурге, непрестанно творящем космос, в чем и проявляется его имманентная «божественность», Фичино противопоставляет (подлинно платоническую) философию Плотина учениям Ямвлиха и Прокла. В комментарии на *Enn.* 3.9.1. он пишет:

...если бы кто-нибудь последовал путем Ямвлиха и Прокла, толкуя тот самый отрывок из «Тимея» о демиурге мира (*orifice mundi*) так, что ум (*intellectus*) мыслит столько же идей (*ideas*) в самобытном живущем⁷⁹, сколько форм (*species*) демиург мира задумал рассеять в мире, — я повторяю, он истолковал бы его следующим образом: в первом принципе (*inter principium primum*), то есть в том, что между самим благом и миром, заключены по крайней мере три божественные субстанции. Из них первой по форме является сущность (*essentia*), которая участвует в благе (*boni particeps*) и является причиной выше жизни и ума. Второй по форме является жизнь (*vita*), участвующая в сущности, — формальная причина ума. Наконец, третья по форме — это ум, который участвует в жизни и является причиной мира (*mundi*). Этот последователь назовет первое Ураном, второе — Кроносом, а третье — Зевсом и будет думать, что, как Уран выше Кроноса, а Кронос выше Зевса, так и сущность выше и начальнее жизни, а жизнь выше и начальнее ума. (...) Однако для Плотина существуют не три субстанции, а одна, которая называется первым умом, первой сущностью и первой жизнью⁸⁰.

⁷⁸ Цит. по: Robichaud 2022, 624–625.

⁷⁹ *in ipso vivente* — эквивалент неологизма $\alpha\upsilon\tau\omicron\zeta\acute{\omicron}\nu$, встречающегося, например, в упомянутом выше фрагменте *In Timaeum* В 306.32–307.5 Прокла. Речь идет о «живом существе, по образцу которого устроитель устроил космос» (*Ti.* 303; пер. С. С. Аверинцева).

⁸⁰ Цит. по: Robichaud 2022, 627–628.

Концепт участия играет ключевую роль в философской практике Фичино — не только на уровне спекулятивных построений, но и в самом способе развёртывания его варианта платонизма, а именно через эпистолярный жанр. Как утверждает Робишо, «Фичино понимал самопознание дискурсивно, с одной стороны, как встречу с другими, а с другой — как контакт с божественным», при этом дискурсивность в данном случае равнозначна эпистолографии, которая для Фичино «затрагивает центральные эпистемологические проблемы, касающиеся ума и его единства с тем, что он мыслит»⁸¹. Учение о единстве ума и того, что он мыслит, восходящее к *de An.* 3, 430a2–5 Аристотеля, Фичино берет именно в интерпретации Плотина, который смещает акцент с рассмотрения конкретного человеческого ума на Ум как «ипостась», познающую умопостигаемые формы и идеи, содержащиеся в ней самой. Фичино же развивает эту мысль таким образом: поскольку конкретный ум в познавательной деятельности уподобляется божественному Уму, он познает другого человека не как форму внешнего по отношению к себе тела (позиция, приписываемая Аристотелю) и не как нечто всецело тождественное себе (в духе учения о «единстве интеллекта» Аверроэса), а как отличный от себя конкретный ум, который точно так же участвует в мировой душе. Важно отметить, что, хотя в основе этой метафизики лежит *структурная аналогия* между разными уровнями иерархически мыслимого мироздания, каждый из них сохраняет свои, нередуцируемые к другим характеристики: так, например, в комментарии на Плотина (*In Enneades* 2.9.11) Фичино пишет, что божественный Ум «движется устойчивым образом» (*stabilliter movere*), в то время как мировая душа — «переменчивым» (*mobilliter movere*)⁸². Это значит, что, глядя «снизу вверх», то есть с позиции космоса, частью которого является и множество людей с их умами, Фичино видит взаимодействие с другим как интенсивный процесс, разворачивающийся в горизонте упорядочивающего «единения», но все же несущий в себе неустранимую контингентность⁸³.

⁸¹ Robichaud 2018, 65.

⁸² Gersh 2024, 63, 59–60. Хотя «переменчивое движение» в структурном смысле «дальше» от трансцендентного уровня мироздания (Блага, Единого, Бога), именно его Фичино называет «привносящим жизнь» (*vitam conferre*). Мы понимаем это так: сама онтологическая иерархия Фичино имеет ярко выраженную оценочную нагрузку, но в фокусе нашего рассмотрения — именно космическая перспектива жизни души и имманентные ей операции, а не «ценность» разных видов движения.

⁸³ Так, например, выше мы показали, что Фичино вполне осознанно указывал на неустранимость различий в словах «всецело согласных между собой» Платона и Плотина, ведь один и тот же даймон проявляет себя в их дыхании-духе по-разному. Это не недостаток «единства» доктрины (рискующей превратиться в тавтологию,

В этом эпистемологическое значение Платиновой концептуализации Ума не только как высшей части мировой души, но и как единого-много для натурфилософского дискурса Фичино, то есть для описания человека в его отношении к «естественному» для него окружению (хотя то же учение Платина может им толковаться и теологически: с акцентом на трансцендентный статус Единого, сближаемого во многих отношениях с христианским пониманием Бога-Отца)⁸⁴. По словам Робишо, люди познают себя, познавая друг друга, но познают друг друга благодаря «общему участию в божественном Уме», в то время как практическим условием (или, если угодно, медиумом) такого участия для Фичино выступает активная переписка — опубликованная им прижизненно в виде 12 книг «Посланий», — которая представляет собой не что иное, как *модификацию сократического диалога*. И хотя в первом приближении она кажется лишь «сетью корреспонденции, укрепляющей социальные связи философов, теологов, поэтов, государственных деятелей и ученых XV века», приглядевшись внимательнее, мы видим, что...

Письма образуют дискурсивный процесс, побуждающий человека к сократическому размышлению о самопознании как взаимодействии с другим. (...) Подобно платоновскому диалогу, письма Фичино демонстрируют диалогические черты: с одной стороны, Фичино изучает последствия письменного выражения риторической персоны, чтобы раскрыть существование внутренней предискурсивной

механическое повторение одних и тех же слов), но конститутивное отношение между мировой душой и космосом, выражение множественности философской истины, как ее понимает платонизм. Устранение контингентного было бы равносильно устранению дискурсивного измерения знания (что Фичино вполне допускал в опыте экстатического восхождения к трансцендентному, Богу или Единому, но в этом случае он покидает дисциплинарные рамки натурфилософии, переходя к теологии). О контингентности как эпистемологическом вызове для наук раннего Нового времени — вызове, следы которого отчетливо проступают в медицинских и натурфилософских произведениях Фичино, см. Гурьянов, Михайловский 2024.

⁸⁴ В некоторых случаях, например в комментариях на «Эннеады», Фичино достаточно свободно переплетает натурфилософское и теологическое толкования учений Платина, см. Gersh 2024, 59–64. Более того, Фичино приводит и «исторические» аргументы в пользу того, что учение Платина не было всецело чуждо — *non penitus aliena* — христианству (*Ibid.*, 54–57). Однако Фичино несомненно не считал натурфилософскую и теологическую линию мысли чем-то таким, что методически и на уровне жанровых задач произведения вовсе нельзя различить, примером чему служат его трактаты «Совет, как противостоять чуме» (в котором нет и намек на понимание эпидемий в качестве кары Божьей) и «О жизни», см. Гурьянов 2023а, 234–238.

самости, участвующей в божественном принципе объединения; с другой стороны, те же самые письма представляют дискурсивную и обращенную вовне публичную персону Фичино под маской платонического философа⁸⁵.

Робишо вводит концепт риторической персоны, поясняя, что в случае Фичино она производится с помощью сознательного подражания стилю Платона, причем не одному конкретному персонажу, а многим разным «голосам», звучащим в его произведениях⁸⁶. Однако это нечто большее, чем «литературная/ые маска/и», поскольку в процессе такого письма происходит самопознание, которое не следует отождествлять с обретением индивидуальности в современном смысле, но напротив, речь идет об уподоблении божеству в деятельности, формирующей облик собственной души, как об этом пишет Плотин в *Enn.* 1.6.9.7–15⁸⁷. С нашей точки зрения, прояснение того, что Фичино полагал мировой душу тождественной демиургу (и приписывал эту позицию Плотину), позволяет более четко артикулировать, какого рода божественность должна «проступать» в облике философа при уподоблении Платону: она не восходит до трансцендентного уровня Единого или Бога-Отца (хотя ни в каком случае и не отрицает его)⁸⁸. Верность такого рода событию самопознания оказывается в большей степени связана не с математической истиной (как с чем-то неизменным или же «устойчивым»), а с осциллирующим движением между мировой душой и космосом, который она производит в несовершенном, но и неокончательном виде (то есть стремясь к совершенству, но не удерживая его как окончательный результат). Поэтому вместо аналогии со статуей нам представляется более оправданным сравнение конкретной

⁸⁵ Robichaud 2018, 67.

⁸⁶ *Ibid.*, 16. Противопоставленная ему «обращенная вовне публичная персона» — концепт более понятный, хотя следует уточнить, что кроме социальных и институциональных смыслов (пересекающихся в задаче возрождения платонической философии после веков забвения) Робишо указывает на важную именно для гуманистической культуры (на которую Фичино ориентировался) практику словесной игры. Кроме риторической персоны Платона, имеющей первостепенную важность для Фичино, Робишо специально рассматривает хорошо очерченные в его произведениях риторические персоны Сократа, а также Пифагора и пифагорейцев.

⁸⁷ «Как создатель статуи, которая должна стать прекрасной, одно убирает, другое соскабливает, это выравнивает, то вычищает, покамест не придаст своей статуе прекрасный облик (*πρόσωπον*)» (Пер. Ю. А. Шичалина). Именно др.-греч. *πρόσωπον* Робишо считает эквивалентом лат. *persona*, придавая последнему слову концептуальную нагрузку.

⁸⁸ Ср. *Enn.* 5.1.1.1, 5.1.5.5.

души с амфибией (*Enn.* 4.8.32) или, иначе говоря, такое описание Плотинием ее деятельности:

В той мере, в какой она — только ум, она вечно пребывает там, не зная аффектов, поскольку в сфере умопостигаемого она живет только жизнью ума: ведь там нет ни порывов, ни вожделений. Но то, что — оказавшись на более низкой ступени — приобретает вожделение, из-за этой прибавки вожделения как бы еще больше продвигается вниз и — вожделея устройства, согласного с виденным в уме, — вроде как зачиная от него и тужась родить, устремляется к созиданию и творит (*ποιεῖν σπεύδει καὶ δημιουργεῖ*). Благодаря этому устремлению, направленному на чувственно воспринимаемое, такая душа, будучи вместе с душой мира выше опекаемого ею вовне и заботясь, как и та, обо всем однако же возжелав единолично опекать некую часть, оказывается в том, в чем мы ее и видим, не целиком и не вся принадлежа телу, а сохраняя нечто и вне тела.⁸⁹

По-видимому, для Плотина наиболее интересным направлением в обсуждении вопроса об устройстве души был поиск способов «схватывания» такой ее составляющей, которая всегда пребывает «там», на уровне Ума как «ипостаси». Встречающаяся в его трактатах протрепетическая, увещательная интонация, убеждающая обратиться от всего «внешнего» к этой части души, универсальна в том смысле, что она обращена ко всем сразу, включая самого себя, и ни к кому конкретно. Однако у Фичино очевидная дискурсивность риторической персоны, ее обращенность к адресату послания требует иной постановки вопроса о конституции души⁹⁰. Она множественна не только в смысле платоновского подразделения души на разумную, яростную и вожделеющую части и не только в силу структурной аналогии между душой мира и конкретной душой, но и в смысле взаимопроникновения конкретных душ посредством их коммуникации друг с другом⁹¹. Как отмечает Фичино в одном из посланий Мартину Уранию, «я» нахожусь не только в Италии во мне самом, но также и в тебе в Германии» (*sim non in Italia solum in me ipso, sed in te etiam in Germania*)⁹². Соответственно, уже на этом уровне заметно, что такое «я» отнюдь не является ни картезианским рефлектирующим субъектом, ни кантианским автономным индивидом. В другом месте, комментируя понимание

⁸⁹ *Enn.* 4.7.2–13. Пер. Ю. А. Шичалина.

⁹⁰ См.: «душа — проявление самой дискурсивности: первый принцип движения, который порождает временные процессы и движения рассуждения» (Robichaud 2018, 36).

⁹¹ Важную роль в описании логики этого взаимодействия играют световые метафоры, см. Robichaud 2018, 66, 127–129, 221, Gersh 2024, 243, 245–253, 266–279.

⁹² Ficino 1576, 936.

Фичино души как «узла и связи мира» (*nodusque et copula mundi*), чьей неотъемлемой чертой становится равная «свобода» в устремлениях к божественному и материальному, мы уже отмечали, что от таких концептуальных образов очень далеко до утверждения «свободного индивида», поскольку конкретная душа у Фичино всегда сохраняет связь с душой мира. Душа «свободна», лишь принадлежа «божественному» в себе, и, более того, она не выбирает, а *припоминает*. Стало быть, когда Фичино говорит, что «души предающихся философии (...) между собой торжествуют о свободе», мы имеем дело лишь с поверхностным сходством с либеральным понятием свободы⁹³. Здесь же мы хотим дополнить эту мысль, сказав, что так понятое устройство души, в силу диалогичности платонической философии (где мысль принимает форму внутреннего разговора⁹⁴, который не ведет к «отключению» от мира), несовместима с картезианским понятием субъекта как «некоего управляющего центра, дирижирующего мыслями»⁹⁵, поскольку рефлектирующая самость «децентрируется» через диалог. Кроме того, такая процедура препятствует возникновению автономного индивида, который, по тому же принципу, «дивидуируется», теряя герметичную замкнутость в самом себе («я» нахожусь не только в Италии во мне самом, но также и в тебе в Германии) — а ведь именно «таков, в конечном счете, смысл “души”. Если у всех есть душа, никто не совпадает с самим собой»⁹⁶.

В свою очередь, трактовка (конституции) души через несовпадение позволяет осмыслить то, что Робишо называет «внутренней предискурсивной самостью», но к такому осмыслению следует подойти со стороны⁹⁷. Если рассмотреть «онтологию Платона (как и его эпистемологию) (...) как учение об

⁹³ Гурьянов 2023b, 202–203.

⁹⁴ Robichaud 2018, 36.

⁹⁵ Косилова 2021, 13.

⁹⁶ Вивейруш де Кастру 2017, 36.

⁹⁷ Gersh 2024, 279–287 посвящает специальный раздел в своем исследовании комментария Фичино на «Эннеады» демонстрации того, что дискурсивный и недискурсивный аспекты познавательной деятельности у него предполагают друг друга, хотя их и можно «распределить» по уровням мироздания или (пользуясь перипатетической терминологией) отличить друг от друга как движение от потенциального к актуальному и чистую актуальность. Взятый в аспекте бытия божественный Ум самодостаточен и лишен дискурсивности, в аспекте (вечного) порождения космоса он подобен рассеивающемуся свету, который делает все видимым и «актуализированным», и лишь отражаясь и возвращаясь к своему источнику, он приобретает дискурсивное измерение (*argumentari*), поскольку «действует переменчивым образом» (*mobilitate operari*), см. *Ibid.*, 267. Важно понимать, что Фичино описывает не разные

онтологических различиях, уходящих корнями в переживание душой собственных возможностей бытия»⁹⁸, то отсюда один шаг до понимания души как интенсивного различия, или потенциала, благодаря которому никто с собой не совпадает. «Внутренняя предискурсивная самость» и есть такой потенциал. Но откуда он берется? Ответ уже содержится в понятии участия: из души мира. И поскольку конкретная душа есть свернутый потенциал души мира (и в *этом* смысле принадлежит «божественному» в себе), постольку она, как сказано выше, не выбирает, а припоминает. Именно благодаря этому потенциалу — или, скорее, в силу того, что по своей природе душа и есть не что иное, как такой потенциал, — она способна выходить за собственные пределы к другому, чтобы себя познать. Однако самопознание через другого осуществляется не в (гегелевской) логике ассимиляции другого, а скорее через его включение в себя в качестве собеседника во внутреннем диалоге, то есть (возвращаясь к способу философствования Фичино) через практику корреспонденции в качестве условия взаимопроникновения душ.

Говоря о натурфилософской линии в мышлении Фичино, легитимирующей его обращение к концепту мировой души, нельзя не коснуться медицинской части его наследия. Ведь Фичино понимает платоновское учение в том числе как средство социальной медицины, а саму медицину — как (практическую) натурфилософию⁹⁹. Так, в послании «Благородство медицины, ее польза и способы ею заниматься» читаем: «из-за этой ошибки, то есть легкомыслия врачей, которые или мешают природе, или торопят ее, ежедневно гибнет множество людей», но, добавляет Фичино, «лишь тот с легкостью избегнет ошибки, кто не полагается на один только свой ум»¹⁰⁰. В этом фрагменте вопрос об участии переводится в проблему правильного понимания медицины как практического взаимодействия с природой: хороший врач должен не препятствовать природе, а, скорее, уметь настраиваться на ее ритм (не «торопить ее»); в свою очередь, установленное таким образом со-отношение с природой позволит ей сыграть свою роль в излечении больного, вернув «лучшее из всех движений» (душу) в резонанс с «движением мира в целом»

«умы» и не последовательные стадии процесса познания, а три аспекта умной жизни космоса, в которой мы со-участвуем.

⁹⁸ Karfik 2021, 306.

⁹⁹ Гурьянов, Михайловский 2024, 278–283. В свою очередь, учение о том, что здоровье тела является чем-то производным от здоровья души (прежде всего, от ее «высших» проявлений, например, σωφροσύνη — очевидной «добродетели» ума), было ясно сформулировано уже Платоном, см. *Chrm.* 156d.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 291. Курсив наш — Д.Ш., И.Г.

(душой мира)¹⁰¹. В этом смысле само искусство медицины оказывается своеобразной техникой сонастраивания душ с космосом, или душой мира, — причем такой техникой, которая принципиально несовместима с индивидуализмом, поскольку отказывается от опоры исключительно на «свой ум». Было бы ошибкой считать эти слова неким моральным увещанием. Для Фичино как для философа-платоника не существует «морали» или «политики», мыслимых отдельно от устройства души. Поскольку флорентиец вполне солидарен с известным тезисом Галена, что наилучший врач — это также и философ, в интересующих Фичино «образцовых» случаях устройство конкретной души определяется ее устремлением к «вещам божественным», то есть участием в движениях мировой души, а не подстраиванием под человеческие оценки и мнения¹⁰². Таким образом, здесь мы имеем дело с пониманием медицины как платонического искусства «заботы о душе» — истинном источнике здоровья тела, однако, как демонстрирует приведенная выше цитата, чтобы быть таковым, сам этот «источник» требует гармонизации с космосом. Крайне важную роль играет тот факт, что этот космос (как мы помним из «Тимея») мыслится в качестве живого существа, то есть организма, потому что «философия организма — это инверсия философии Канта. (...) Для Канта мир возникает из субъекта; для философии организма субъект возникает из мира»¹⁰³. Стало быть, в вопросе о генезисе субъекта платоническая космология оказывается радикально антикантовской, что, в частности, и находит выражение в словах Фичино о недостаточности «индивидуального» ума¹⁰⁴.

¹⁰¹ В послании «Благородство медицины...» Фичино отсылает к платоновскому «Тимею»: «Лучшее из всех движений — то, которое пребывает в себе самом и происходит из себя самого, поскольку оно в высшей степени сродно движению ума (mentis) и мира в целом (totius ipsius)» (Гурьянов, Михайловский 2024, 291).

¹⁰² Так, в «Совете, как противостоять чуме» (*Consilio* 48r–48v; p. 206) Фичино называет *sobrietà* и *continentia* — рассудительность и самообладание — основными характеристиками Сократа («образцового» философа). Именно они, по Фичино, позволили Сократу сохранить здоровье во время эпидемии «афинской чумы».

¹⁰³ Stengers 2011, 296.

¹⁰⁴ Впрочем, много внимания Фичино уделил опровержению и другой крайности, угрожающей его натурфилософской линии в платонизме, — аверроистского учения о «единстве интеллекта». В «Платоновской теологии» (15.116) он дает яркое образное описание этого учения как «громадного монстра, состоящего из множества ног и одной головы» (*monstrum quoddam ingens multis cruribus et capite uno compositum*). Можно сказать, что это своеобразная карикатура на описание Ума в *Enn.* 6.7.15 как «чего-то многоликого и светящегося конкретными живыми ликами» (*παμπρόσωπὸν τι χρῆμα λάμπων ζῶσι προσώποις*). Уже из сравнения этих образов можно вывести главный тезис Фичино о множественности ума, чья активность проявляется

Последние, впрочем, нужно понимать метафорически (при переходе на поле современной мысли), ведь, как было показано выше, характеристики «неделимости» личностного центра принятия решений и его методической «обособленности» от мира в философии Фичино не применимы ни к уму, ни к душе, которая приобретает подлинную субъектность, когда действует в космических масштабах как душа мира¹⁰⁵.

Обсуждая комментарий Фичино на «Тимея», Аллен характеризует этот диалог Платона как «великий космологический и, следовательно, теологический текст в западной традиции»¹⁰⁶. По мнению исследователя, у христианских комментаторов не вызывал сомнения герменевтический ход, отождествляющий демиурга из «Тимея» с христианским Богом-творцом, но, как мы попытались показать выше, помимо одноактного творения *ex nihilo* в ренессансном платонизме Фичино важную — если не решающую — роль играет множественная процедура непрерывного творения мира изнутри самого этого мира. Мы готовы согласиться с Алленом в том, что именно глубокий интерес к «Тимею» сделал Фичино «ведущим теоретиком виталистической и анимистической метафизики» XV в., однако отнюдь не обязательно видеть в ней предвестницу современной космологии с ее стремлением к открытию законов, занимающих астрофизику¹⁰⁷. Поскольку мы принимаем всерьез «платоновский жест» Фичино (а именно его превращение Платона¹⁰⁸ в эпистемологическое условие «истинного» познания), нам представляется оправданным при работе с фичиновским прочтением «Тимея» сосредоточиться на том, что отличает платоновскую космологию от христианской. Если, как говорит Аллен, Фичино делает «акцент на душе, а

в разных аспектах. Краткий, но содержательный анализ полемики Фичино с «аверроизмом» (в его не самых очевидных облициях, обусловленных интеллектуальным ландшафтом XV в.), включающий указания на основную литературу по теме, см. Gerst 2024, 159–169.

¹⁰⁵ Ср. с описанием процесса восхождения (через припоминание) конкретной души к мировой душе у Плотина *Enn.* 5.1.2.1–6: «пусть всякая душа прежде всего сообразит, что это она делает живыми все существа, вдыхая в них жизнь, и тех, что кормит земля, и тех, что море, и тех, что в воздухе, и тех, что в небе — божественные светила; и это она делает живым солнце, и она — это великое небо, и она украсила, она чинно ведет по кругу, сама будучи природой, отличной от того, что она украшает, приводит в движение, и вызывает к жизни» (пер. Ю. А. Шичалина).

¹⁰⁶ Allen 2002, 238.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 239, 246.

¹⁰⁸ Как риторической персоны, овладевающей говорящим.

значит, и на мировой душе», тем самым переключая наше внимание с познания конкретных сущностей на жизнь и потенциальность¹⁰⁹, то следует поставить вопрос: какую функцию (еретическое с точки зрения христианства) понятие мировой души выполняет в натурфилософии Фичино? Иначе говоря, каков смысл «космического танца», о котором пишет Аллен в связи с (мета)физикой Фичино?¹¹⁰ Кто здесь является танцором, учитывая, что христианский Бог не танцует?¹¹¹

Чтобы подступить к ответу на этот вопрос, мы должны пристальнее взглядеться в «антимеханистическое представление о физической вселенной как о живом существе, наделенном собственным движением»¹¹². Каков характер этого движения? Как мы помним из «Тимея» (34b8), такое движение «кругообразно». Но в чем смысл этой кругообразности?

Один из ответов, которые мы находим в актуальной философской мысли, заключается в том, что такая кругообразность *рекурсивна*, а рекурсивность, в

¹⁰⁹ *Ibid.*, 246.

¹¹⁰ О «хороводах» (*χορείας*) божеств, под которыми вполне очевидно подразумеваются планеты, говорится в *Ti.* 40c. Образ встречается и у Плотина — например, в *Enn.* 4.4.33–36, где говорится, что космос как живое существо не только постоянно движет всеми своими частями, но и делает это упорядоченным образом. По мнению Якомин Принс, именно учение Плотина развивает Фичино в «Комментарии на Тимея», когда пишет, что движущиеся по небу планеты и звезды наделены силами, с помощью которых они водят различными видами даймонов, уподобляющимися в своей деятельности соответствующим светилам — в частности, *caelestes choreas*, небесному хороводу (Prins 2015, 92–95).

¹¹¹ В «О Солнце», одном из своих поздних трактатов, Фичино, сравнивая Бога и Солнце, пишет, что именно первый является подлинным «управителем» (*rector*) мира, поскольку Он *неподвижен*, а Солнце постоянно движется, см. Ficino 1576, 975. Насколько нам известно, Фичино не рассматривает этот тезис подробно, поскольку в современной ему натурфилософии учение о Боге как неподвижном перводвигателе было общим местом благодаря схоластической рецепции рассуждений Аристотеля в *Metaph.* 12.7, 1072b1–14 и *Ph.* 8.5, 256b20–10, 267b26. Однако отметим, что собственная мысль Стагирита в действительности более противоречива, чем его христианские интерпретации: так, например, в *Cael.* 2.3, 286a9–10 он пишет, что «богу по необходимости присуще вечное движение (*κίνησιν αἰδίων*)». Фичино же хорошо знал трактат «О небе» и, возможно, в будущих исследованиях удастся показать, что он тоже внес свой вклад в легитимацию манеры Фичино говорить о божественном как о демиургическом (в смысле действий мировой души) в натурфилософском контексте.

¹¹² Allen 2002, 240.

свою очередь, напрямую связана с (платоническим по своей философской генеалогии) концептом души. Как объясняет Хуэй,

Рекурсивность — это не простое механическое повторение; она характеризуется циклическим возвращением к себе, цель которого — самоопределение, причем всякое движение открыто для контингентности, которая, в свою очередь, сообщает ему уникальность. Мы можем представить себе спиралевидную форму, которая в каждом из своих кругообразных движений частично определяет свое становление в зависимости от предшествующих движений, продолжающих оказывать воздействие в виде идей или впечатлений. Этот образ соответствует душе. *Душой* называется не что иное, как способность возвращаться к себе с тем, чтобы себя познать и определить. (...) Рекурсия является одновременно *структурной* и *операционной*, и благодаря ей снимается противоположность бытия и становления. (...) Бытие сохраняется как динамическая структура, операция которой открыта для контингентности, то есть как становление. (...) Платон в своем «Тимее» первым находит решение, преодолевающее эту противоположность [бытия и становления], когда выстраивает душу в форме круга. Душа постоянно возвращается к самой себе, что необходимо для нее в силу самого ее существования. Аристотель не мог понять проблемы рекурсивности, из-за чего критиковал Платона, считая, что, раз в нашем мышлении есть паузы, душа не может быть круговым движением. Аристотель не понял, что душа — это одновременно структура и операция¹¹³.

Одно из важнейших следствий трактовки души через понятие рекурсии заключается в том, что такой подход позволяет интерпретировать платонизм в терминах имманентности. Мы берем не платоновское учение, пропущенное через целый ряд метафизических фильтров (в частности, аристотелизм), а значит, и со всеми теологическими напластованиями и смещениями, а обращаемся непосредственно к вопросу о душе, понятой как органическая форма (то есть концептуализируемой через структурно-операционное отношение). Таким образом, мы получаем строго имманентное понятие души как непрерывного становления в единстве становлений (или множественности в единстве множественностей¹¹⁴), то есть в космосе, который, как явствует из «Тимея», и сам является такой же формой (поскольку трактуется как организм). Эта перспектива является строго антикартезианской — хотя бы потому, что душа, понятая как «возвращение к себе», не предполагает существования

¹¹³ Хуэй 2020, 21–22.

¹¹⁴ См.: «становление и множественность — одно и то же [le devenir et la multiplicité sont une seule et même chose]» (Делёз, Гваттари 2010, 411; перевод изменен. — Д.Ш., И.Г.).

«себя» — «самости» или «управляющего центра» — до операции возвращения, которое, таким образом, эту «самость» и производит. Следовательно, никакой разрыв между душой и миром здесь невозможен, поскольку душа постоянно оформляется через выход из себя и возвращение к себе, то есть через соучастие в самопроизводстве (всецело одушевленного) космоса. Все дальнейшие интерпретативные различия (иерархия частей, деление на два мира и т. д.) с этой точки зрения вторичны относительно концептуализации души как структурно-операционной формы. Короче говоря, в данном случае космос и/как душа трактуется в терминах повторения (рекурсивность) и различия (контингентность), а все остальное — своего рода «христианско-перипатетические декорации».

Разумеется, мы не должны приписывать изучаемому автору бóльшую консистентность мысли, чем следует из его текстов. И в обширнейшем наследии Фичино немало метафизических деклараций, которые с незначительными вариациями выражают вполне христианско-перипатетический взгляд на Бога и мироздание. Однако в свете неустранимого практического измерения любого жеста допустимо вывести на первый план не только то, что Фичино *говорит*, но и то, что он *делает*. А это, в свою очередь, требует пристального внимания к корреспонденции Фичино, которая имеет свой спекулятивный коррелят в достаточно ясно сформулированном им учении о мировой душе. Обращению к другому предшествует философская уверенность в присутствии в этом другом «той же самой» (но не трансцендентной и не единой, а множественной) души. Такое обращение есть *дело* философии по (вос)производству жизни космоса изнутри самого этого космоса, а не чисто социальное действие (концептуализация которого возможна лишь после отделения общества от природы с приписыванием каждому из них собственных «законов»). Для Фичино взаимодействие с текстами Платона не сводится к гуманитарной практике в современном понимании (ограниченном рамками языка), поскольку в этом взаимодействии актуализируется само присутствие души Платона в мире — не как исторической личности, а как живой силы, побуждающей конкретные души к деятельности в мире, то есть (посредством философии) включающей их в производство космоса. Этот космопоэзис нельзя понимать в модерном ключе — как штамповку при помощи готовой формы одинаковых «изделий». Проблематизируемые нами послания Фичино различны по содержанию и дискуссивному устройству, но — и, с нашей точки зрения, это ключевой момент — все они вовлекают автора и адресатов в описанную выше практику соучастия. Как мы попытались продемонстрировать, та же логика заявляет о себе и в медицинских произведениях Фичино, которые направлены не столько на здоровье индивидуального тела, сколько

на здоровье души (неотделимой от тела) и, более того, на поддержание круговращения космоса в целом, поскольку в этот процесс вовлечена каждая конкретная душа.

Займствуя выражение у Пьера Монтебелло, мы охарактеризовали бы разрабатываемую в этой статье натурфилософскую версию платонизма как «космоморфную мысль», которая стремится «постичь не объекты, а онтологические режимы сродства и соучастия»¹¹⁵. В этой перспективе проблема модерна субъекта, будь то картезианского или кантианского, заключается в отрыве от мира, а значит, в неспособности к соучастию, но, как мы попытались показать выше, именно такое соучастие является определяющей характеристикой души (как она понимается в ренессансном платонизме), позволяющей ей вовлекаться во множественные формы жизненно-практического разнообразия. Стало быть, модерн вытеснил не что иное, как душу. И если «философия занимается вопросом о том, как жить, а знание, как жить, равносильно знанию о том, как “заботиться о душе”»¹¹⁶, то задача актуальной философской мысли — обеспечить условия для ее возвращения.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Бадью, А. (2004) *Делёз. Шум бытия*. М.: «Прагматика культуры»; Логос-Альтера.
- Бадью, А. (2006) *Этика: очерк о сознании зла*. СПб.: Machina.
- Бадью, А. (2012) *Манифест философии*. СПб.: Machina.
- Василенко, В.В.; Кузнецова, В.С. (2022) “Ян Паточка об искусстве как выражении истины бытия,” *Вестник Академии Русского балета им. А.Я. Вагановой* 2.79, 66–80.
- Вивейруш де Кастру, Э. (2017) *Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии*. М.: Ad Marginem.
- Гайденко, П.П. (1997) *Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века*. М.: Республика.
- Гурьянов, И.Г., пер. (2015) “Марсилио Фичино. О жизни I.1–7”, *Платоновские исследования* 3.2, 147–197.
- Гурьянов, И.Г. (2019a) “Античные и средневековые теории сперматогенеза в философии Марсилио Фичино,” *Платоновские исследования* 10.1, 134–157.
- Гурьянов, И.Г. (2019b) “Пространственный аспект метафизики платонизма и «величие духа» в философии Фичино,” *Платоновские исследования* 11.2, 245–275.
- Гурьянов, И.Г. (2023a) “Традиция и эпистемические инновации в понимании эпидемии чумы в медико-философских трактатах Марсилио Фичино,” *Платоновские исследования* 18.1, 222–255.

¹¹⁵ Montebello 2015, 240.

¹¹⁶ Нui 2024, 47.

- Гурьянов, И.Г. (2023b) “Философский этос Марсилио Фичино в его отношении к концептам современности и контрсовременности Мишеля Фуко,” *Платоновские исследования* 19.2, 187–214.
- Гурьянов, И.Г.; Михайловский, А.С. (2024) “Медицина и риторика: эпидемии как вызов для «наук о контингентном» XV–XVII вв.,” *Платоновские исследования* 21.2, 262–300.
- Дастон, Л.; Галисон, П. (2018) *Объективность*. М.: Новое литературное обозрение.
- Делёз, Ж. (1998) *Складка. Лейбниц и барокко*. М.: Логос.
- Делёз, Ж.; Гваттари, Ф. (2010) *Тысяча плато: капитализм и шизофрения*. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель.
- Дескола, Ф. (2012) *По ту сторону природы и культуры*. М.: Новое литературное обозрение.
- Жюльен, Ф. (2005) *О «времени». Элементы философии «жить»*. М.: Прогресс — Традиция.
- Жюльен, Ф. (2014) *Великий образ не имеет формы, или Через живопись — к не-объекту*. М.: Ad Marginem.
- Иванова, Ю.В.; Соколов, П.В. (2011) *Кроме Декарта: размышления о методе в интеллектуальной культуре Европы раннего Нового времени*. М.: Квадрига.
- Ингольд, Т. (2024) *Линии: краткая история*. М.: Ad Marginem.
- Кант, И. (1994) “Метафизические начала естествознания,” in Id. *Сочинения в 8-ми томах*. Т. 4. М.: Чоро, 247–372.
- Косилова, Е. (2021) *Парадигмы субъектности*. СПб.: Алетейя.
- Кудрявцев, О.Ф. (2018²) *Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии*. М.: ЛУМ.
- Латур, Б. (2006) *Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии*. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Латур, Б. (2018) *Политики природы. Как привить наукам демократию*. М.: Ad Marginem.
- Мол, А. (2017) *Множественное тело: онтология в медицинской практике*. Пермь: Hyle Press.
- Паточка, Я. (2006) “Негативный платонизм,” *Топос* 3.14, 17–47.
- Протопопова, И. (2022) “Платон и Декарт: «радикальное сомнение»,” *Платоновские исследования* 17.2, 11–27.
- Харауэй, Д. (2020) *Оставаясь со смутой: заводить сородичей в Хтулуцене*. Пермь: Hyle Press.
- Хуэй, Ю. (2023) *Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике*. М.: Ad Marginem.
- Хуэй, Ю. (2023) *Рекурсивность и контингентность*. М.: V–A–C Press.
- Шичалин, Ю.А., ред., пер. (2007) *Плотин. Трактаты 1–11*. М.: Греко-латинский кабинет.
- Allen, M.J.B. (1987) “Marsilio Ficino’s Interpretation of Plato’s ‘Timaeus’ and Its Myth of the Demiurge,” in J. Hankins, J. Monfasani, F. Purnell, eds. *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*. Binghamton; N.Y.: MRTS, 399–439.

- Allen, M. J. B. (2003) "The Ficinian Timaeus and Renaissance science," in G. J. Reydamschils, ed. *Plato's Timaeus as Cultural Icon*. University of Notre Dame Press, 238–250.
- Ficinus, M. (1576) *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera, & quæ hactenus extitère, & quæ in lucem nunc primùm proditère omnia... in duos Tomos digesta, & ab innumeris mendis hac postrema editione castigata: quorum seriem uersa pagella reperies...* Basileæ: ex officina Henricpetrina.
- Gersh, S. (2024) *Marsilio Ficino as Reader of Plotinus: the Enneads Commentary*. Brill.
- Grant, I.H. (2006) *Philosophies of Nature After Schelling*. London: Continuum.
- Hankins, J. (1990) "Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 53, 144–162.
- Hankins, J. (1999) "The Study of the Timaeus in Early Renaissance Italy," in A. Grafton, N. G. Siraisi, eds. *Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*. MIT Press, 77–119.
- Hankins, J. (2006) "Religion and the Modernity of Renaissance Humanism," in A. Mazzocco, ed. *Interpretations of Renaissance humanism*. Brill, 137–154.
- Hui, Y. (2020) "Machine and Ecology," *Angelaki* 4.25, 54–66.
- Hui, Y. (2024) *Post-Europe*. Falmouth: Urbanomic.
- Karfik, F. (2021) "Jan Patočka on Plato's Conception of the Soul as Self-Motion," K. Larsen, P. R. Gilbert, eds. *Phenomenological Interpretations of Ancient Philosophy*. Brill, 303–325.
- Kristeller, P.O. (1937) *Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini Florentini [...] Opuscula Inedita et Dispersa [...]*, 2 vols. Firenze: Olschki.
- Laruelle, F. (2013) *Anti-Badiou: On the Introduction of Maoism into Philosophy*. New York: Bloomsbury Academic.
- Montebello, P. (2015) *Métaphysiques cosmomorphes: la fin du monde humain*. Dijon: Les presses du réel.
- Patočka, J. (2002) *Plato and Europe*. Stanford University Press.
- Prins, J. (2015) *Echoes of an Invisible World*. Brill
- Robichaud, D.J.-J. (2018) *Plato's Persona: Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions*. Philadelphia: PENN, University of Pennsylvania Press.
- Robichaud, D.J.-J. (2022) "Marsilio Ficino on the Triad Being-Life-Intellect and the Demiurge: Renaissance Reappraisals of Late Ancient Philosophical and Theological Debates." In D. Calma, ed. *Reading Proclus and the Book of Causes*, Vol. 3. Brill, 606–640.
- Roux, S. (2010) "Forms of Mathematization (14th–17th Centuries)," *Early Science and Medicine* 15.4/5, 319–337.
- Saffrey, H.D. (1996) "Florence, 1492: The Reappearance of Plotinus," *Renaissance Quarterly* 49.3, 488–508.
- Skrbina, D. (2005) *Panpsychism in the West*. Cambridge; London: The MIT Press.
- Stengers, I. (2011) *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*. Harvard University Press.

Zwollo, L. (2019) *St. Augustine and Plotinus: the Human Mind as Image of the Divine*. Brill.

In Russian:

Guryanov, I.G., tr. (2015) "Marsilio Ficino. *De Vita* I.1–7," *Platonic Investigations* 3.2, 147–197.

Guryanov, I.G. (2019a) "Ancient and Medieval Theories of Spermatogenesis in Ficino's Philosophy," *Platonic Investigations* 10.1, 134–157.

Guryanov, I.G. (2019b) "The Spatial Aspect of Platonic Metaphysics and the 'Greatness of Mind' in Ficino's Philosophy," *Platonic Investigations* 11.2, 245–275.

Guryanov, I.G. (2023a) "Tradition and Epistemic Innovation in Understanding the Plague in the Medical and Philosophical Treatises of Marsilio Ficino," *Platonic Investigations* 18.1, 222–255.

Guryanov, I.G. (2023b) "Marsilio Ficino's Philosophical Ethos in Its Relation to Michel Foucault's Concepts of Modernity and Countermodernity," *Platonic Investigations* 19.2, 187–214.

Guryanov, I.G., Mikhailovskiy, A.S. (2024) "Medicine and Rhetoric: Epidemics as a Challenge for the 'Sciences of Contingency' in the XV–XVII Centuries," *Platonic Investigations* 21.2, 262–300.

Ivanova, J., Sokolov, P. (2011) *Krome Dekarta: razmyshleniya o metode v intellektual'noi kul'ture Evropy rannego Novogo vremeni. Gumanitarnye discipliny* [Besides Descartes: Thinking of Method in European Intellectual Culture of Early Modern Period]. Moscow: Kvadriga.

Kudryavtsev, O.F. (2018²) *Florentyyskaya Platonovskaya Akademiya. Ocherk istorii dukhovnoy zhizni renessansnoy Italii* [Platonic Academy of Florence. An Essay on the Intellectual History of Renaissance Italy]. Moscow: LOOM.

Protopopova, I. (2022) "Plato and Descartes: The 'Radical Doubt'," *Platonic Investigations* 17.2, 11–27.

ДВЕ ПАРЕМИОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ О «ДЕЛОССКОМ НЫРЯЛЬЩИКЕ»

М. В. ЕГОРЧКИН
Институт философии РАН (Москва)
egorochkin@iphras.ru

MIKHAIL V. EGORCHKIN
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)
TWO PAREMIOLOGICAL NOTES ON A “DELIAN DIVER”

ABSTRACT: The paper consists of two notes on a *Δήλιος κολυμβητής* (“Delian Diver”), the expression known from the famous anecdote about the book by Heraclius of Ephesus (D.L. II, 22 et XI, 11–12). The first note explores the Byzantine paremiographic tradition in which *Δήλιος κολυμβητής* entered as a saying. Analyzing the materials from the *Suda* (Δ 400), Michael Apostolius (*Paroem.* V, 100 CPG II), and an anonymous collection from the Iviron manuscript 4199/79 (No. 13 Sotiroudis), the author concludes that this expression was never a real proverb, as some scholars believe, but was originally an author’s turn of speech, which entered the paremiographic tradition thanks to an ancient philologist. The second note examines Herodas’ 3rd mimiamb *The Teacher*, where there is an expression *Δήλιος κυρτεύς*, “Delian fisherman with a fish trap”, which presents a curious parallel to *Δήλιος κολυμβητής*. Many scholars and commentators regard *Δήλιος κυρτεύς* as a proverb and see in it an indirect confirmation of the proverbial character of the *Δήλιος κολυμβητής*. Meanwhile, the careful reading of Herodas’ mimiamb indicates the opposite: since the “Delian fisherman with a fish trap” is certainly an invention of Herodas himself, this parallel proves that the “Delian Diver” was also not a proverb and entered the paremiographic tradition by chance, probably from some literary source.

KEYWORDS: A Delian diver, Heraclitus’ book, ancient anecdotes, Greek paroemiography, Herodas, a Delian fisherman with a fish trap.

I

«Делосский ныряльщик» и византийская паремιοграфия

Анекдот о книге Гераклита Эфесского, знаменитый выражением «делосский ныряльщик», Диоген Лаэртский упоминает дважды. Первый раз в биографии Сократа: «Говорят, Еврипид, давши ему [Сократу] сочинение Гераклита, спросил: “Как тебе?”, а тот ответил: “Что я понял – превосходно, как и то, думаю, чего не понял – да только тут нужен делосский ныряльщик (πλήν Δηλίου

γέ τινος δεῖται κολυμβητοῦ)» (D.L. II, 22). О том, что этот анекдот заимствован им у Аристона, которого обычно принимают за перипатетика Аристона Кеосского, Диоген Лаэртий вспоминает много позже – уже в жизнеописании самого Гераклита (D.L. XI, 11; ср. Aristo. Ceus. fr. 29–30 Wehrli; fr. 24a–b SFOD). Тут же он приводит и вторую версию анекдота, которую сообщает грамматик Селевк Александрийский (I в. до н.э. – I в. н.э.) со ссылкой на *Ныряльщика* некоего Кротона. Согласно этой версии, Гераклитову книгу в Элладу доставил некто Кратет, и это он, а вовсе не Сократ, сказал, что для той: «Требуется делосский ныряльщик, который в ней не захлебнется», Δηλίου τινὸς δεῖσθαι κολυμβητοῦ, ὃς οὐκ ἀποπνιγῆσεται ἐν αὐτῷ (D.L. XI, 12 = Seleuc. Alex. *FGrHist* 1056 F 3).

Заманчиво предположить, как это делает, например, Вальтер Буркерт, что выражение «делосский ныряльщик», отражая мастерство некоего ныряльщика с Делоса, являлось proverbialным: «The skill of a certain “Delian diver” was proverbial».¹ Иными словами – что выражение представляло собой поговорку, или, говоря языком античных филологов, – паремию. То, что оно было таковым прямо утверждается в *Суде*, византийском энциклопедическом лексиконе X века, в посвященной ему статье Δ 400: καὶ παροιμία· Δήλιος κολυμβητής, ἐπὶ τῶν πάντων ἐμπείρων νήχεσθαι, «Есть и паремия “Делосский ныряльщик” – о весьма опытных в плаванье» (*Suda* Δ 400). Известно выражение и поздне-византийским паремиографам. Оно вошло в обширное собрание Михаила Апостолия, писателя и копииста XV столетия, чьи материалы затем воспроизвел его сын Арсений в сочинении *Иония*: Δηλίου κολυμβητοῦ· ἐπὶ τῶν ἄκρωσ νηχομένων, «“Делосский ныряльщик” – о превосходно плавающих» (*Apostol. Paroem.* V, 100 CPG II = Arsen. *Ionia* 179 Walz). Кроме того, наряду с толкованиями сновидений, оно попало в небольшую анонимную подборку, найденную в Иверской рукописи 4199/79, которая датируется XV в. или даже сер. XIV в.² Любопытно отметить, что интересующая нас паремия сопровождается здесь не объяснением, а обоснованием: Δήλιος κολυμβητής· παρ’ ὅσον οἱ Δήλιοι καλῶς νήχονται, – то есть так говорят, «поскольку жители Делоса прекрасно плавают» (No. 13 Sotiroudis).³

¹ Burkert 1972, 138 n. 104.

² Ср. Lambros 1900, II, 10; Sotiroudis 1998, 101.

³ Причем обоснование это, вероятно, относится не к самой паремии, а к ее толкованию, которое по какой-то причине оказалось выпущено. Ср.: Μήτε νεῖν, μήτε γράμματα: ἐπὶ τῶν ἀμαθῶν. Ταῦτα γὰρ ἐκπαίδοθεν ἐν ταῖς Ἀθήναις ἐμάνθανον, «Ни умения плавать, ни грамоты» – о неучах. Ведь у афинян и то и другое изучали с самого детства» (*Diogen.* VI, 56 CPG I et *Apostol. Paroem.* XI, 53 CPG II; ср. *Suda* M 989). Как можно видеть, данная запись содержит три части: собственно паремию, ее толкование и

Если довести гипотезу о провербиальном характере *Δήλιος κολυμβητής* до логического конца, то мы вынуждены будем признать, что и Сократ и Кратет анекдота в своем знаменательном отклике на книгу Гераклита прибегают к ходившей в просторечии паремии. Но насколько верным будет такое заключение? И не правильнее ли будет допустить обратное – что паремия сама произошла из анекдота о книге Гераклита, представляя собой, скорее, крылатое слово или что-то в этом роде, нежели настоящую фольклорную поговорку? Ответ на эти вопросы подспудно, как кажется, содержится у самих византийских паремиографов.

При знакомстве с имеющимися у них материалами трудно не заметить одной странности: предлагаемые паремиографами толкования *Δηλίου κολυμβητοῦ* в общем-то не соответствуют жанру народной поговорки. Во-первых, они определенно приписывают выражению буквальный смысл, коль скоро подразумевают под «делосским ныряльщиком» *хорошего* или *опытного пловца*. В то время как настоящая поговорка, равно как и пословица, предполагает образную семантическую мотивировку, то есть ее общее значение не выводимо из прямых значений входящих в нее слов. Как верно заметил еще Аристотель: «Паремии суть метафоры от одного вида [вещей] к другому» (Arist. *Rhet.* III, 11, 1413a, 14–15). Или, попросту говоря, поговорка, как и пословица, имеет переносный смысл. Во-вторых, предлагаемые паремиографические толкования слишком специализированы. Тогда как фольклорная поговорка в силу своей иносказательности обладает широкой применимостью, оказываясь пригодной для самых разных явлений и жизненных ситуаций.

Возьмем для сравнения паремию с легендарным водолазом Скилием из Скионы, зафиксированную в *Розарии* Макария Хрисокефала (1300–1382 гг.): *Σκιωνάιος κολυμβῆ· ἐπὶ τῶν ἐμπειρίαν εἰς πράγματα ἐχόντων* (Macaг. Chruys. *Rhodon.* VI, 51 CPG II). Как видно по толкованию, «Скионец ныряет» может быть сказано о всяком, кто проявляет опытность в каком-нибудь деле или при определенных обстоятельствах. И хотя сама паремия никому из паремиографов, кроме Хрисокефала, не известна, так что любые сомнения в ее аутентичности

следующее за ним обоснование. Этим она заметно отличается от того типа паремиографических статей, где за толкованием идет пример употребления выражения. При этом очевидно, что запись в иверской подборке по своей структуре ближе как раз к процитированному тексту. И так же как в процитированном тексте, в котором обосновывается не сама паремия, а объяснение «о неучах», так и в иверском варианте обоснование изначально могло быть направлено не на выражение *Δήλιος κολυμβητής*, а на отсутствующее толкование (должно быть, близкое тому, которое дают «делосскому ныряльщику» *Суда* и Апостолий).

будут вполне резонны, все же ввиду приписываемого ей расширительного значения она имеет все шансы оказаться расхожей народной поговоркой.⁴

На фоне паремии о Скилии становится очевидным, что выражение «делосский ныряльщик» явно не предназначалось для характеристики любого человека, обладающего каким-то особым умением, но, если верить толкователям, относилось исключительно к искусным пловцам и никому больше. Предполагая же узкопрофессиональную область применения, оно не могло быть поговоркой в принципе. В свете паремиографических толкований естественнее допустить, что *Δήλιος κολυμβητής* служило для греческих пловцов чем-то вроде похвалы или высокой оценки, основанной на мастерстве ныряльщиков с Делоса. Иначе понять жанровую природу этого выражения невозможно.⁵

⁴ Другие примеры: Торшилов 2016, 151–164.

⁵ Неудивительно, что исследователи порой даже приходили к мысли, что в данном случае мы имеем дело с антономасией, или прономинацией, то есть с заменой собственного имени нарицательным, и что за *Δήλιος κολυμβητής* скрывается некое легендарное лицо. Так, в 1888 году Отто Крузиус, отвергая конъектуру Августа Наука, предложившего исправить *Δηλίου τινος κολυμβητοῦ* на *δεινοῦ τινος κολυμβητοῦ* (Nauck 1886, 114 Anm. 59 = Id. 1888, 226 Anm. 59), как если бы речь шла о «выдающемся водолазе», выдвинул на роль загадочного делосца Главка Понтийского, баснословного рыбака из беотийского города Анфедона, который благодаря волшебной траве сделался морским божеством, покровительствующим рыбакам и мореходам. Решающими для Крузиуса стали следующие две цитаты у Афиней: выдержка из 3-й книги *Европейской истории* Мнасея из Патр (III–II вв. до н.э.), где утверждается, что Главк был хорошим мореходом и ныряльщиком (Athen. VII 296b = Mnas. fr. 4 Cappelletto); и сообщение из *Делосской политики* Аристотеля о том, что Главк, «обитая на Делосе вместе с Нереидами, пророчествует всем желающим» (Ibid. VII 296c-d = Arist. fr. 490 Rose). Таким образом, и род занятий Главка, когда тот был простым человеком, и место его пребывания, когда он обернулся божеством, вполне соответствуют тому, о ком говорится в анекдоте про книгу Гераклита (Crusius 1888, 382–384). Между тем всякое стремление установить личность «ныряльщика» – неважно, историческую или мифологическую – идет вразрез с текстом анекдота. Крузиус упустил из виду, что в нем употребляется неопределенное местоимение *τις: Δηλίου γέ τινος δέϊται κολυμβητοῦ*, – то есть для окончательного проникновения в книгу требуется не кто-то конкретный, а всего лишь «какой-нибудь водолаз с Делоса». Думай Сократ (или Кратет) о Главке, он наверняка выразился бы более определенно: *τοῦ Δηλίου κολυμβητοῦ*. Только при наличии в тексте артикля у нас имелось бы право допустить, что выражение относится к конкретному лицу. Таково, наверное, самое сильное из возражений Наука, которые он адресовал Крузиусу в последующей серии своих критических заметок (Nauck 1889, 458). И надо отдать должное Крузиусу, который при

Сама по себе узость толкований Δηλίου κολυμβητοῦ обусловлена, по всей видимости, тем, что паремииографы опирались не столько на живое бытование выражения, принимая в расчет все многообразие ситуаций его употребления, сколько на какой-то текст. В этой связи обращает на себя внимание еще одно свидетельство из той же статьи Суды Δ 400: Δηλίου κολυμβητοῦ, ἐπὶ τῶν ἄκρως νηχομένων. Σωκράτει γὰρ δόντος τοῦ Εὐριπίδου Ἴπρακλείτου τοῦ Σχοτεινοῦ σύγγραμμα, ἐρέσθαι, τί δοκεῖ; τὸν δὲ φάναι· ἃ μὲν συνήκα γενναῖα· οἶμαι δὲ καὶ ἃ μὴ συνήκα· πλὴν Δηλίου δεῖται κολυμβητοῦ εἰς τὸ μὴ ἀποπνιγῆναι ἐν αὐτῷ, «Делосский ныряльщик» – о превосходно плавающих. Ибо после того как Еврипид дал Сократу сочинение Гераклита Темного, он спросил: «Как тебе?», а тот ответил: «Что я понял – превосходно, как и то, думаю, чего не понял, но нужен делосский ныряльщик, чтобы в ней не захлебнуться»» (*Suda* Δ 400).

Легко видеть, что первые две части приведенного пассажа – выражение и его толкование – дословно совпадают с тем, что мы читаем у Михаила Апостолия, в отличие от которого *Суда*, однако, содержит еще и третью часть – пример употребления выражения, которым выступает анекдот о книге Гераклита. Наличие ряда нюансов в данной версии анекдота не позволяет вслед за М. Марковичем утверждать, что составитель Δ 400 почерпнул ее непосредственно у Диогена Лаэртия.⁶ Неясным до конца остается и характер отношения между *Судой* и Апостолием. Какой вывод следует сделать из точного совпадения между ними: что поздневизантийский паремииограф опирается на лексикон или что они независимо друг от друга восходят к одному общему источнику, например собранию паремий? И если да, то иллюстрировалась ли паремия о «делосском ныряльщике» в том собрании анекдотом? Для однозначного ответа на эти вопросы у нас, к сожалению, недостаточно сведений ни о предшествующей словарию *Суда*,⁷ ни о последующей паремиио-

удобном случае признал правоту оппонента (Crusius 1892, 67) – что, правда, не помешало С.А. Мельникову спустя более чем столетие вновь вернуться к гипотезе о Главке Понтийском (см. Мельников 2007, 29–34; 2012, 106–115).

⁶ Напомним, что М. Маркович включил эту версию Суды в число «византийских эксцерптов» из *Жизней философов* Диогена Лаэртия (Marcovich 1999, II, 11; см. также Id. 1999, I, x), при том что издательница лексикона Ада Адлер воздержалась от каких-либо домыслов на сей счет, не сделав на полях Δ 400 никаких пометок (Adler 1931, II, 37).

⁷ К очерченному А. Адлер кругу вероятных источников, откуда *Суда* могла черпать имеющиеся у нее паремии (Adler 1928, I, xix), можно добавить догадку А. Руты о несохранившемся сборнике IX в., близком к так называемой *recensio Athoa* Зенобия (Ruta 2021, 242–249). – Подробно об истории античной паремииографии и принципах накопления паремииографического материала: Tosi 1988, 197–220; Id. 1994, 179–197.

графической традиции, включая традицию малых и частных коллекций, подтверждением существования которых служит хотя бы та же анонимная подборка из Иверской рукописи 4199/79. Впрочем, для нас сейчас не так важны отношения между источниками, сколько явное противоречие, присутствующее в приведенном выше пассаже из статьи Δ 400. При том что толкование *Δήλιου κολυμβητοῦ*, как и у Михаила Апостолия, имеет в ней буквальный смысл, иллюстрирующий анекдот, несомненно, предполагает метафорическое употребление этого выражения.

Как же возникло указанное противоречие? Разумеется, оно вполне могло произойти по оплошности или недосмотру автора Δ 400 или его источника, бездумно добавившего в паремнографическую статью анекдот о Гераклитовой книге. Однако, учитывая то постоянство, с каким *Δήλιος κολυμβητής* получает буквальное толкование, с одной стороны, и недостаток примеров с «делосским ныряльщиком» – с другой, вернее будет предположить, что наблюдаемый в Δ 400 контраст между толкованием и анекдотом не случаен. Очень может быть, что своим объяснением автор статьи в *Суде* (или его предшественник) стремился не пояснить общий смысл выражения, подкрепив затем сказанное примером, но указать его значение в определенном контексте, которым, по сути, выступал сам пример. Иначе говоря, он пытался не определить общее значение выражения, но лишь уточнить тот семантический аспект, который являлся существенным именно при его использовании в конкретном анекдоте. Отсюда и узость истолкования: *Δήλιος κολυμβητής* в значении *превосходно плавающий* говорилось не вообще, но лишь применительно к чтению и пониманию Гераклита.

В самом деле, у нас нет ни одного свидетельства, где бы «делосский ныряльщик» упоминался вне анекдота о Гераклитовой книге.⁸ Единственным исключением является эпиграмма Льва Философа (ок. 790–870 гг.), где *Δήλιος κολυμβητής* понадобился не сочинению Гераклита, а *Коническим сечениям* Аполлония, от лица которых она и написана (Leo. *Epigr.* VI Westerink = *Anth. Pal.* IX, 578):

Того, что есть внутри меня, сей книги, друг,
Характер труден и до крайности глубок:

⁸ Ср. стоящие особняком высказывания о книге Гераклита александрийских неоплатоников Элия (VI в.) и Давида (VI–VII вв.) и ритора XI столетия Иоанн Доксопатра, которые, не называя ныряльщика «делосским», говорят о нем как о *βαθέος κολυμβητοῦ* (Elias, *In Porph.* 42, 1–2 CAG XVIII, 1; David, *In Porph.* 105, 10–13 CAG XVIII, 2; ср. Доход. *In Aphthon. Progymn.* II, 226, 2–5 Walz).

Потребуется тут делосский водолаз.
 Но если кто в мои пучины бросится
 И глубину обшарит всю старательно,
 Тот первый приз получит в геометрии
 И мудрым будет признан без сомнения.
 Гарантом и свидетелем тому Платон.

В действительности же это исключение лишь подтверждает правило. Ведь и тут Δήλιος κολυμβητής требуется сочинению, где рассматриваются, по слову эпиграмматиста, глубокие и трудные проблемы. «Делосский водолаз» Льва Философа – не более чем аллюзия на известный образ, призванная продемонстрировать эрудицию автора эпиграммы, недвусмысленно отсылая читателя к исходному контексту «ныряльщика». И эта аллюзия лишний раз доказывает, что тот неразрывно связан с анекдотом о книге Гераклита, вне которого просто-напросто не мыслится.

Выражение Δηλίου κολυμβητοῦ почти наверняка возникло вместе с анекдотом и никогда не было подлинной фольклорной поговоркой. Больше всего оно похоже на выразительный авторский оборот, который с легкой руки некоего филолога попал однажды в паремииграфическую традицию, после чего стал переходить из сборника в сборник вместе с прочими паремиями.

II

Δήλιος κολυμβητής и Δήλιος куртеύς

Есть и другое небезынтересное соображение в пользу фольклорной природы Δήλιος κολυμβητής. Дело в том, что к данному выражению существует давно подмеченная филологами параллель, которая находится в третьем мимиямбе Герода, поэта сер. III в до н.э., *Учитель*. В нем Герод изображает раздосадованную мать Метротиму, которая, обращаясь к школьному учителю Ламприску, бранит своего нерадивого сына Коттала. Среди ее упреков есть и такой (Herond. III, 50–52):

ἄρη δὲ κοίως τὴν ράκιν λελέπρηκε
 πᾶσαν, κατ' ὕλην, οἷα Δήλιος куртеύς
 ἐν τῇ θαλάσσει, τῶμβλὸ τῆς ζοῆς τρίβων.

А глянь, каким спина покрылась вся струпом,
 Да он в лесу, что в море твой рыбак с вершей

Делосский, дни влачит своей тупой жизни.⁹

Сравнение праздного и бесцельного времяпрепровождения Коттала с жизнью Δήλιος κურτεύς, делосского рыбака, орудующего вершей (снастью в виде корзины с узким горлом), показывает, какой подобная жизнь виделась тогда стороннему наблюдателю. Еще Платон называл ловлю с помощью верши «ленивой охотой» (Plat. *Leg.* 823e) – вредной для юношей, поскольку она ничему их не учит. Как бы там ни было, перед нами еще одно упоминание о занятом морским промыслом делосце, и сходство Δήλιος κολυμβητής и Δήλιος κურτεύς совершенно очевидно. Но есть ли между ними какая-то иная связь, кроме того, что и тот и другой промышляли в акватории Делоса?

Пожалуй, самым оригинальным ответом на этот вопрос стала гипотеза Филиппа Брюно, высказанная им в серии посвященных Делосу заметок *Deliasa*. Предлагая довольно изощренное чтение отрывка из Герода, Ф. Брюно попытался доказать, что упомянутый поэтом Δήλιος κურτεύς был отнюдь не простым рыбаком, а профессиональным ныряльщиком за багрянкой. На это, по мнению ученого, прежде всего указывает то, что у Герода он проводит время не «на море», κατὰ θάλασσαν, как пристало обычному рыболову, а «в море», ἐν τῇ θαλάσῃ, то есть ему постоянно приходится погружаться под воду. Примечательно и использование верши, которая может служить ему корзиной для сбора моллюсков, что подтверждается рядом свидетельств, начиная с сообщения Аристотеля, согласно которому багрянок после поимки держали в вершах (Arist. *Hist. anim.* V 15, 547a; ср. Plin. *Nat. hist.* XXII, 3). Наконец, в пользу такой интерпретации говорит наличие на Делосе активного производства пурпура, засвидетельствованное эпиграфическими и археологическими источниками. На основании всех перечисленных фактов и наблюдений Ф. Брюно выдвигает следующую гипотезу: будучи ныряльщиком за моллюсками, Δήλιος κურτεύς всецело тождественен Δήλιος κολυμβητής, о котором сообщает Диоген Лаэртий – а значит, «делосский ныряльщик» и сам был не кем иным, как ловцом багрянки.¹⁰

⁹ Стоит отметить, что язык Герода сложен и неизменно вызывает множество споров. В процитированном отрывке, например, немалую трудность составляет интерпретация гапакса ῥάχις, который прежние издатели и исследователи связывали со словом ῥάχος ‘лохмотья, тряпье’, тогда как нынешние – с ῥάχις ‘спина, хребет’. Приведенный перевод следует в основном трактовке И. Каннингема (Cunningham 1971, 115–116).

¹⁰ Bruneau 1979, 83–88. Специально о пурпурном промысле: Id. 1969, 759–791; 1978, 110–114. Выводы Ф. Брюно поддержал П. Брун, уточнив, что делосские водолазы промышляли в водах всего треугольника Делос – Рения – Миконос (Brun 1996, 133–134; ср. Constantakopoulou 2017, 23 n. 84).

В последующей серии заметок Ф. Брюно приобщает к ним еще и *Δήλιος ἀλιεύς*, «делосского рыбака» Пирра, которым, по словам Гераклида Понтийского, в предшествующей жизни был Пифагор (Heracl. Pont. fr. 89 Wehrli; fr. 86 Schütrumpf = D.L. VIII, 5), допуская, что тот тоже промышлял добычей пурпура.¹¹ Правдоподобность предлагаемых исследователем отождествлений при желании можно подкрепить ссылкой как на Гераклида Критика (III–II вв. до н.э.), который, описывая труд анфедонских рыбаков и ныряльщиков, не делает между ними никакого различия, называя тех и других *ἀλιεῖς* – рыбаками (Heracl. Crit. *FGrHist* 369a F 1, 24; ср. Aesop. 425 Perry = Diogen. *Praef.* CPG I, 179), так и на словарь Гесихия, где *κυρτεύς* толкуется как *ἀλιεύς* (Hesych. κ 4712).¹² Одним словом, все указанные «труженики моря» – *Δήλιος κολυμβητής*, *Δήλιος κυρτεύς* и *Δήλιος ἀλιεύς*, – хотя и назывались по-разному, и впрямь могли заниматься одним и тем же ремеслом.

И все же гипотеза Ф. Брюно не лишена слабых сторон и легко уязвима для критики. Взять хотя бы то, что предложенное им истолкование *Δήλιος κυρτεύς* как ныряльщика за багрянкой, от которого, без сомнения, требовалось немалое упорство и усердие в работе, полностью расходится с тем, каким его видит сам Герод, у которого он олицетворяет вялое и бездеятельное существование. Кстати, помимо замечания Платона до нас дошли две характерные паремии о ловле вершей: пословица *Εὔδοντι κύρτος κίρεϊ* – «Спящему верша ловит» (Paus. ε 80 Erbse; Diogen. IV, 65 CPG I; Apostol. VIII, 9 CPG II) и поговорка *Εὔδόντων ἀλιευτικῶν κύρτος* – «Верша дремлющих рыболовов» (Zenob. IV, 8 CPG I). На их фоне выражение *Δήλιος κυρτεύς* у Герода приобретает еще большую выразительность.

Плохо согласуется гипотеза Ф. Брюно и с технической стороной дела. Как впоследствии показал Эфраим Литл в кропотливой статье о делосском пурпуре, построения ученого далеко не во всем реалистичны. Как известно, пурпурное производство – предприятие крайне трудоемкое и затратное. Изготовление одного грамма красителя требует огромного количества моллюсков (их счет идет на тысячи), набрать которое под водой вручную едва ли кому-то под силу. Куда эффективнее иной способ ловли, о котором, в частности, сообщает Поллукс, когда заводит речь о финикийских рыбаках. Те не заныривали под воду, а ловили багрянку непосредственно вершами. Начинив корзины приманкой, они опускали их на дно в каменистых местах и держали так до тех пор, пока верши сами не наполнятся моллюсками (Poll. *Onom.* I, 47–48). В результате

¹¹ Bruneau 1985, 545–546.

¹² Ср. основанную на этой глоссе догадку Дж. Джангранде, будто бы под *Δήλιος κυρτεύς* Герод прямо подразумевает *Δήλιος ἀλιεύς* (Giangrande 1973, 88–89).

Э. Литл приходит к взвешенному заключению, которое вдобавок не противоречит сценке Герода: Δήλιος курτεύς действительно мог быть ловцом багрянки, хотя и совсем не таким, каким его мыслил Ф. Брюно, – ему не приходилось постоянно нырять за ней в воду, а только следить за вершами (где пойманная багрянка и хранилась вплоть до самого окончания лова, как о том сообщает Аристотель). В свою очередь, Δήλιος κολυμβητής, полагает Э. Литл, был не ловцом багрянки, а скорее всего, ныряльщиком за губкой.¹³

Тем временем *Deliaea* Ф. Брюно содержат еще одно, куда более интересное для нас сейчас наблюдение. В них он среди прочего подмечает, что выражение Δήλιος курτεύς упоминается в *Учителе* без каких-либо оговорок и разъяснений, не вызывая ни малейшего недоумения у Ламприска, к которому обращается Метротима. Следовательно, оно было знакомо и той аудитории, на которую рассчитывал сам Герод. Отсюда Ф. Брюно делает вывод, что Δήλιος курτεύς носил провербиальный характер и что выражения Δήλιος κολυμβητής и Δήλιος ἀλιεύς равным образом надлежит считать провербиальными.¹⁴

К сожалению, и это рассуждение Ф. Брюно небезупречно. Но прежде чем перейти к его критике, нелишне сразу упомянуть о другой, не менее изобретательной попытке объяснить сходство между Δήλιος курτεύς и Δήλιος κολυμβητής, близкой Ф. Брюно по своей интенции. Она предпринята Ламберто Ди Грегорио, современным издателем и комментатором Геродовых *Мимиямбов*. Согласно Л. Ди Грегорио, подобие этих выражений – следствие сознательной шутиливой проделки Герода, построенной на контаминации. Возмущенная поведением сына Метротима путает две разные народные поговорки – о «делосском ныряльщике» и о «рыбаке с вершей» (см. выше), – приписывая при этом характеристику первого, Δήλιος, второму. Таким образом Герод изобличает невежество простолюдинки Метротимы, которое в свете ее упреков в адрес Коттала придает всей сценке дополнительный комический эффект. И хотя, по мысли Л. Ди Грегорио выходит, что геродовский Δήλιος курτεύς настоящей поговоркой не был, тем не менее – и в этом он как раз сходится с Ф. Брюно – ей был Δήλιος κολυμβητής.¹⁵

¹³ Lytle 2007, 249–250; см. также: Id. 2013, 306.

¹⁴ Bruneau 1979, 86–88; Id. 1985, 546. Сама по себе эта мысль высказывалась задолго до Ф. Брюно, – ср. Groeneboom 1922, 110; Headlam 1922, 142–143.

¹⁵ Di Gregorio 1997, 217. Гипотеза Ди Грегорио получила сегодня широкое признание, хотя далеко не всегда воспринимается исследователями критически. Так, Г. Занкер, казалось бы, совершенно верно отмечая противоположность между «делосским рыбаком с вершей», каким он видится Героду, и «делосским ныряльщиком», каким он представлен в *Суде*, все же допускает, что: «Herodas may be caricaturing Métrotimê by making her confuse two proverbs of opposite meaning» (Zanker 2009,

Что можно возразить Ф. Брюно и Л. Ди Грегорио? И тот и другой почему-то упускают из виду, что *Δήλιος κურτεύς* используется Геродом в качестве второго члена сравнительного оборота, или средства сравнения – то есть в качестве того, чьему прозябанию на море уподобляются бесплодные и бесцельные шатания Коттала. Важной чертой такого рода выражений выступает то, что они по определению имеют прямой смысл, чем кардинально отличаются от пословиц и поговорок, предполагающих образную мотивировку общего значения. Иначе говоря, *Δήλιος κурτεύς* у Герода необходимо отсылает к обычному рыболову с вершей и не может быть признано провербиальным. С этой точки зрения неверно говорить даже о «провербиальном сравнении», как при обсуждении идеи Л. Ди Грегорио поступает Х.А. Фернандес Дельгадо, тем самым продолжая признавать *Δήλιος κурτεύς* образным выражением.¹⁶

Проиллюстрируем сказанное на примере уже приводившейся ранее паремии «Скионец ныряет», которая, если верить Макарию Хрисокефалу, имеет переносное значение и применима к любому опытному в своем деле человеку. Как только мы включим эту паремию в сравнительный оборот – «*Х делает Y, как Скионец ныряет*» или, если приблизить пример к Героду, «*Х ныряет, будто Скионец*», – она тут же утратит свою иносказательность, перестав быть поговоркой.¹⁷ В роли средства сравнения она подразумевает лишь профессиональный навык Скилия, его выдающееся водолазное мастерство. Не остается здесь места и для каких бы то ни было провербиальных аллюзий. В самом деле, странно было бы ожидать, что «Скионец» сравнительного оборота, имея буквальное значение, должен вызывать в памяти некую поговорку. То же самое справедливо и для геродовского *Δήλιος κурτεύς*.

Спору нет, сравнение времяпровождения Коттала с жизнью «рыбака с вершей» нетривиально. Однако отсюда автоматически не следует, что оно являлось провербиальным. Если только не понимать саму провербиальность в нестрогом смысле – как нечто *само собой разумеющееся* и *общеизвестное*. И, как ни удивительно, именно в таком духе и нужно прочитывать отрывок из

88). Нужно ли говорить, что это предположение неправдоподобно уже потому, что простолюдинка Метротима вряд ли могла спутать столь разные по смыслу поговорки. Ср. замечание И. Каннингема, полагавшего, что само сопоставление *Δήλιος κурτεύς* с *Δήλιος κολυμβητής* нерелевантно и будет оправданным только в том случае, если мы допустим, что Герод самолично спутал одно с другим (Cunningham 1971, 115).

¹⁶ Fernández Delgado 2011, 57–58.

¹⁷ При условии, конечно, что глагол в высказывании «*Х ныряет, будто Скионец*», подобно *τρέψω* у Герода, взят в прямом значении. В противном случае перед нами, разумеется, была бы поговорка, которую, к слову сказать, как раз и разумно было бы классифицировать как «провербиальное сравнение».

Герода. Сравнить Коттала с Δήλιος курτεύς позволило поэту то простое обстоятельство, что ныряльщики и рыбаки с Делоса (в том числе орудующие вершей) были всем хорошо знакомы. Остров издавна славился своими морскими промыслами. Это подтверждает не только Δήλιος ἀλιεύς Пирр, живший до Пифагора, но и ἰχθυβολῆες ἀλίπλοοι, «морские рыболовы, бьющие рыбу острогой», которых Каллимах упоминает в *Гимне к Делосу* (Call. *Нутн.* IV, 15).¹⁸ Самоочевидность геродовского Δήλιος курτεύς, столь верно подмеченная Ф. Брюно, указывает не на провербиальность выражения в строгом смысле слова, а служит еще одним свидетельством популярности делосских ныряльщиков и рыбаков. Что же касается самого сравнения Герода, то его надлежит рассматривать не иначе как удачную поэтическую находку. Не говоря уже о том, что оно имеет важное значение для правильной оценки «делосского ныряльщика».

Геродовский Δήλιος курτεύς играет роль своеобразного ориентира, сверяясь с которым легче определить речевой статус Δηλίου κολυμβητοῦ. Ведь если все высказанные выше замечания по поводу «делосского рыбака с вершей» верны, то наличие этой параллели побуждает усомниться в фольклорной природе «делосского ныряльщика», в чем до сих пор убеждены многие ученые, и считать его аналогичным авторским изобретением. Таким образом, сравнение Герода косвенно свидетельствует в пользу того, что Δηλίου κολυμβητοῦ не был поговоркой и в пермиографическую традицию, скорее всего, попал из какого-то литературного произведения. И, пожалуй, не так уж неправы были Г. Дильс и Р. Мондольфо, когда ставили реплику Сократа «Да только тут нужен делосский ныряльщик» в один ряд с прочими суждениями древних о «темноте» и «глубине» книги Гераклита.¹⁹

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Мельников, С.А. (2007) “ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΠΡΑΚΛΕΙΤΙΖΩΝ,” *Историко-философский альманах* 2, 23–41.
- Мельников, С.А. (2012) “«Делосский ныряльщик»,” *Созидающая верность: К 90-летию А.А. Тахо-Годи*, отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. Москва, 106–115.

¹⁸ Как показал Э. Литл лов той же багрянки был столь интенсивным, что уже к III-му в. до н.э. ее популяция в акватории Делоса (равно как и соседних Рении и Миконоса) заметно снизилась, что сказалось на объемах ее добычи. Об этом говорят записи в храмовых отчетах: если в 314 г. до н.э. сбор от пурпурного промысла составлял 650 драхм, то уже в 302 г. – всего 40, а в 279 г. и того меньше – 12 драхм (Lytle 2007, 262).

¹⁹ См. 22 A 4 DK; Mondolfo, Taràn 1972, 67–70.

- Торшилов, Д.О. (2016) "Мифологические имена в древнегреческих поговорках," *Шаги* 2, 2–3, 151–164.
- Adler, A. (1928–1938) *Suidae lexicon*, I–V. Lipsiae.
- Brun, P. (1996) *Les archipels égéens dans l'Antiquité grecque (V^e–II^e siècles av. notre ère)*. Bordeaux.
- Bruneau, Ph. (1969) "Documents sur l'industrie délienne de la pourpre," *BCH* 93, 2, 759–791.
- Bruneau, Ph. (1978) "Deliaca II," *BCH* 102, 1, 109–171.
- Bruneau, Ph. (1979) "Deliaca III," *BCH* 103, 1, 83–107.
- Bruneau, Ph. (1985) "Deliaca V," *BCH* 109, 1, 545–567.
- Burkert, W. (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, transl. by E.L. Minar, Jr. Cambridge, Mass.
- Constantakopoulou, Ch. (2017) *Aegean Interactions: Delos and its Networks in the Third Century*. Oxford.
- Crusius, O. (1888) "ΔΗΛΙΟΣ ΚΟΛΥΜΒΗΤΗΣ," *Philologus* 47, 382–384.
- Crusius, O. (1892) *Untersuchungen zu den Mimiamben des Herondas*. Leipzig.
- Cunningham, I.C. (1971) *Herodas, Mimiambi*. Oxford.
- Di Gregorio, L. (1997) *Eronda, Mimiambi (I–IV)*. Milano.
- Fernández Delgado, J.A. (2011) "Las expresiones proverbiales más problemáticas del *Mimiambo III* de Herodas," *A Greek Man in the Iberian Street. Papers in Linguistics and Epigraphy in Honour of Javier de Hoz*, ed. by E.R. Luján and J.L. García Alonso. Innsbruck, 55–64.
- Giangrande, G. (1973) "Interpretation of Herodas," *QUCC* 15, 82–98.
- Groeneboom, P. (1922) *Les Mimiambes d'Hérodas*, I–VI. Groningue.
- Headlam, W. (1922) *Herodas, The Mimes and Fragments*. Cambridge.
- Lambros, S.P. (1895–1900) *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, I–II. Cambridge.
- Lytle, E. (2007) "The Delian Purple and the «Lex portus Asiae»," *Phoenix* 61, 3–4, 247–269.
- Lytle, E. (2013) "«Entirely Ignorant of the Agora» (Alkiphron 1.14.3): Fishing and the Economy of Hellenistic Delos," *Belonging and Isolation in the Hellenistic World*, ed. by S.L. Ager and R.A. Faber. Toronto, 295–316.
- Marcovich, M. (1999) *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, I–II. Berolini, Novi Eboraci, Stutgardiae, Lipsiae.
- Mondolfo, R. & Taràn, L. (1972) *Eraclito, Testimonianze e imitazioni*. Firenze.
- Nauck, A. (1886) "Kritische Bemerkungen IX," *Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg* 30, 22–132 (= *Mélanges Gréco-Romains*, 1888, 5, 93–252).
- Nauck, A. (1889) "Analecta Critica," *Hermes* 24, 3, 447–472.
- Ruta, A. (2021) "Note sulla trasmissione testuale dei corpora paremiografici," *Museum Helveticum* 78, 2, 242–249.
- Sotiroidis, P. (1998) "Συλλογή παροιμιών και ονειροκριτικών στίχων στον κώδ. Ιβήρων 79," *Lesarten: Festschrift für Athanasios Kambylis zum 70. Geburtstag dargebracht von Schülern, Kollegen und Freunden*, hrsg. von I. Vassis, G.S. Henrich, D.R. Reinsch. Berlin, New York, 101–109.
- Tosi, R. (1988) *Studi sulla tradizione indiretta dei classici greci*. Bologna.

- Tosi, R. (1994) "La lessicografia e la paremiografia in età alessandrina ed il loro sviluppo successivo," *Entretiens sur l'Antiquité classique, XL: La philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*, prép. et prés. par F. Montanari. Vandœuvres – Genève, 143–209.
- Zanker, G. (2009) *Herodas, Mimiambes*. Oxford.

References in Russian:

- Melnikov, S.A. (2007) "ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΗΡΑΚΛΕΙΤΙΖΩΝ," *Istoriko-filosofskii al'manakh [Historical and Philosophical Almanac]* 2, 23–41.
- Melnikov, S.A. (2012) "Delosskii nyryal'shchik," [A Delian Diver], *Sozidayushchaya vernost': K 90-letiyu A.A. Takho-Godi [Creative Fidelity: To the 90th Anniversary of A.A. Takho-Godi]*, ed. by E.A. Takho-Godi. Moscow, 106–115.
- Torshilov, D.O. (2016) "Mifologicheskie imena v drevnegrecheskikh paremiyakh," [Mythological Names in Ancient Greek Proverbs], *Shagi / Steps* 2, 2–3, 151–164.

ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

«О СТИКСЕ» ПОРФИРИЯ ТИРСКОГО (ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ)

А. В. ГАРАДЖА

Российский государственный гуманитарный университет
agaradja@yandex.ru

ALEXEI GARADJA

Russian State University for the Humanities
PORPHYRY OF TYRE'S *De Stygo* (A Translation and Notes)

ABSTRACT: The publication presents a commented Russian translation of Porphyry of Tyre's (ca. 234 – ca. 305) treatise *On the Styx* (Περὶ Στυγός), which belongs to the group of his works dealing with Homeric poems. The best known of these is his fully preserved treatise *On the Cave of the Nymphs* (Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσεΐα τῶν νυμφῶν ἄντρου), while the most extensive are his partially preserved commentaries on the *Ilias* and *Odyssey* known under the common title of the *Homeric Questions* (Ὅμηρικὰ ζητήματα). Finally, his treatise *On the Styx* is extant only in fragments, which have been preserved by a single author only, Joannes Stobaeus (fl. VTH CENTURY). In the *Homeric Questions*, a purely philological attitude is predominant, based on Aristarchus of Samothrace's principle of "self-interpreting" text, "explaining Homerus from Homerus" (Ὁμηρον ἐξ Ὁμήρου), while in both treatises the allegorical interpretation of the Homeric text moves to the foreground, which entails supplying it with a philosophical, specifically Platonic, content, having to do, above all, with the understanding of human soul and its vicissitudes after death. Attention to the letter of the Homeric text, as well as to other literary phenomena is not diminished by that, though undergoes a transformation. This attitude is characteristic of other Platonists as well, from Numenius of Apamea before Porphyry to Proclus Diadochus after him. The Russian translation is based on Cristiano Castelletti's edition of *On the Styx* (2006), taking into account both the standard edition of Porphyry's fragments by Andrew Smith (1993) and the still relevant critical edition of the four books of Stobaeus' *Anthology* (whence the fragments of *On the Styx* have been extracted) by Kurt Wachsmuth and Otto Hense (1884–1912).

KEYWORDS: Homerus, Plato, Porphyrius of Tyre, allegorical interpretation, soul, subjectivity.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, The research is funded by Russian Science Foundation No. 23-18-00971.

Сочинение неоплатоника Порфирия Тирского (ок. 234 – ок. 305) «О Стиксе» (Περὶ Στυγός) относится к его гомероведческим произведениям, из которых лучше всего известен и даже прославлен полностью сохранившийся трактат «О пещере нимф» (Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσεΐα τῶν νυμφῶν ἄντρου). Самое объемное сочинение этой категории — частично сохранившиеся комментарии к «Илиаде» и «Одиссее», объединяемые под заглавием «Гомеровские вопросы» (Ὀμηρικὰ ζητήματα). Наконец, трактат «О Стиксе» сохранился только во фрагментах, причем фрагменты эти донесены лишь одним автором, а именно Иоанном Стобеем (V век). «Гомеровские вопросы» сам Порфирий характеризовал как «род тренировки» (οἶον προγύμνασμα), то есть филологической подготовительной работы для последующих более углубленных философских «состязаний» (ἀγώνων) в форме трактатов (HQ 1.22–28 Sodano). Соответственно, и методы работы с гомеровским текстом, используемые Порфирием, с одной стороны, в «Вопросах» и с другой — в трактатах, должны различаться (хотя на деле и пересекаются). С одной стороны — чисто языковедческий подход на основе восходящего к Аристарху Самофракийскому (ок. 220 – ок. 143) принципа «самотолкования» текста: «многое у Гомера само себя объясняет», «считаю нужным разъяснять Гомера из Гомера (Ὀμηρον ἐξ Ὀμήρου)» (HQ 1.12–14 и 56.3–4 Sodano); конечно, и лютеровское *scriptura sui ipsius interpres* — просто дальний отголосок этого принципа. С другой стороны — аллегорическое толкование, исходящее из того, что поэт в прикровенной, «загадочной» форме излагал некое философское содержание, которое и должен раскрыть в тексте (а по сути — вчитать в него) тот, кто с ним работает.

Очевидно, что Порфирий, как и другие платоники до и после него, от «отца неоплатонизма» Нумения Апамейского (II век) с его трактатом «О нетленности души» до Прокла (412–485) с его комментарием на платоновское «Государство», в первую очередь стремились «вчитать» в Гомера именно Платона, примирить рассказы одного и другого о посмертных странствиях души. Сказывается у других платоников и обозначенная двойственность подхода к гомеровскому тексту, особенно ярко у Нумения: аллегорическое толкование (его фрагменты такого рода сохранились как раз у Порфирия в трактате «О пещере нимф») сочетается с пародийным обыгрыванием гомеровских строк в сочинении «О неверности Академии Платону» (ср. Lamberton 1986: 54–59, 108–110). Собственно, именно Нумений связал «пещеру нимф» из «Одиссеи» с платоновской пещерой (fr. 35 Des Places, пер. Афонасин, Афонасина 2009: 256–257).

Каким бы разбитым и искаженным в выписках позднего компилятора ни казался дошедший до нас текст трактата «О Стиксе», необходимо всё же постараться высветить в нем основную тему. Главный интерес Порфирия здесь, как нам представляется, сосредоточен на человеческом субъекте и его сознании. Конечно, древний автор использует не эти современные философские термины, а говорит о душе и ее способностях. В греческом — в отличие, кстати, от латыни — не было специального слова для сознания. Уже в первом же фрагменте Порфирий использует целую россыпь терминов, которые можно было бы передать как «сознание»: λογισμός, φρόνησις, σύνεσις. Все они, конечно, с оттенками — и, конечно, в переводе необходимо пытаться сохранить это разнообразие. И, разумеется, еще два важнейших понятия у Порфирия, μνήμη и φαντασία, память и фантазия-воображение, — неотъемлемые составляющие «сознания» в его современном понимании. Для Порфирия это две основные способности души наряду с разумом-интеллектом (λογισμός в узком смысле) и рассудком (διανοητικόν, по-видимому совпадающим с φρόνησις).

Порфирий выстраивает не статичную, а «эмерджентную» схему сознания, старается показать его в процессе формирования. Противопоставляя обычное, «имманентное» сознание человека при жизни потустороннему «трансцендентному», он исследует, как у душ, пересекших Ахеронт, складывается это сознание иного порядка и какую роль играют в этом процессе память и фантазия. Именно этим методом исследования продиктован выбор стигийских «декораций» трактата; отсюда же и постоянно всплывающая тема рождения и плодородия, имея в виду, что душа умершего, теряющая память при переходе речной реки и вынужденная начинать с чистого листа, подобна новорожденному младенцу (ср. 381 F Smith — фрагмент, который, как и следующий за ним 382 F Smith, об острове Ээа и Цирцее, всё-таки больше оснований приписать Порфирию, а не Плутарху).

В сохранившемся тексте трактата много такого, что воспринимается как ненужные отступления. Сюда относятся цитаты из многих авторов помимо Гомера, самые пространные — из Аполлодора (fr. 4) и Бардесана (fr. 7). Тем не менее и там прослеживаются основные темы трактата, а кроме того, только благодаря исследованиям Порфирия сохранились выдержки из неизвестных работ мифографа и «последнего гностика». В переводе использован прием смены стиля при переходе от формулировок «собственно» Порфирия к этим отступлениям-цитатам. У Стобея такое трудно обнаружить: его текст сжатый и даже скомканный, зачастую почти безнадежно запутанный. Передавать его в переводе именно в таком виде значит обречь трактат

«О Стиксе» на нечитаемость, при том что и погоня за буквальностью не спасает от путаницы и превратных толкований, иногда совершенно фантастических (как, например, в английском переводе Johnson 2013).

До сих пор не утратило актуальности критическое издание четырех книг Стобеевой «Антологии» (где и сохранены фрагменты трактата «О Стиксе»), подготовленное Куртом Ваксмутом и Отто Хензе (Wachsmuth, Hense 1884–1912). В стандартном на сегодня издании всех фрагментов Порфирия, осуществленном Эндрю Смитом (Smith 1993), трактату «О Стиксе» присвоен номер 53; к нему отнесены девять фрагментов (372–380 F) в разделе *Homerica*, еще три (381–383 F) Смит относит к неизвестному сочинению Порфирия под номером 54 (в наш перевод все три включены). Текст Ваксмута и Хензе в издании Смита скорректирован, в аппарате добавлены или обновлены *testimonia*. Наконец, издание, по которому выполнен настоящий русский перевод (конечно, с учетом вышеназванных), подготовлено Кристианом Каstellетти (Castelletti 2006), с параллельным переводом на итальянский и обширными комментариями. Каstellетти сверяет текст по двум рукописям (*Parisinus gr.* 2129 и 1984), а также по ряду других критических изданий XIX века и некоторым докритическим, внося немало правок (не все мы принимаем). Фрагменты «О Стиксе» помечены им в собственной нумерации (fr. 1–9) с указанием номеров по Смицу и отсылками к тексту Стобея (как по внутренней рубрикации «Антологии», так и по томам-страницам-строкам издания Ваксмута и Хензе); «сомнительным» фрагментам 381–383 F по Смицу собственной нумерации Каstellетти не присваивает и помещает их в «Приложении». В переводе использованы некоторые из подзаголовков, предложенных издателем для структурирования текста, а Стобеевы леммы («там же», «его же») оставлены только для фрагментов со спорной атрибуцией.

О Стиксе

Fr. 1 = 372 F Smith¹. Ухватить мысль (δόξα) поэта не так просто, как кому-то могло бы подуматься. Конечно, все древние высказывались о богах и демонах в загадочной форме, однако Гомер делал это особенно скрытно, предпочитая не говорить о них напрямую, но использовать явно проговариваемое для указания на нечто иное. Среди тех, кто пытался растолковать скрытый смысл того, что им говорится, пифагореец Кроний как будто решает эту задачу более чем складно; тем не менее в большинстве случаев он дополняет высказанные положения какими-то другими, будучи не в состоянии ограничиться

¹ Stob. 2.1.32 (2.14.9–15.3 Wachsmuth).

только гомеровскими, и старается не свои мысли согласовать с мыслями поэта, а скорее мысли последнего подогнать под свои собственные².

Fr. 2 = 377 F Smith³. О богах сказанного достаточно. В дальнейшем, разобрав, как разместил Гомер в Аиде души, и рассказав о терпящих там наказание, добавим и рассказ о Стиксе, который, как мы понимаем, положен по Гомеру наказанием для провинившихся из демонов.

⟨Три места, куда Гомер поместил души.⟩ Заполнив всё богами и выделив места для царств их, опять-таки для душ, которые им признаны бессмертными, он положил три следующих места. Одно наземное, на этой обитаемой земле, где пребывают и животные, и люди. Другое выделено праведным за Океаном, которое он называет «Елисейским полем» и говорит, что отправляются туда еще при жизни. Вот как показано оно в его словах о Менелее (Ном. *Od.* 4.561–568):

Но для тебя, Менелай, приготовили боги иное:
В конепитательном Аргосе ты не подвергнешься смерти.
Будешь ты послан богами в поля Елисейские, к самым
Крайним пределам земли, где живет Радамант русокудрый.
В этих местах человека легчайшая жизнь ожидает.
Нет ни дождя там, ни снега, ни бурь не бывает жестоких.
Вечно там Океан бодрящим дыханьем Зефира
Веет с дующим свистом, чтоб людям прохладу доставить⁴.

У этих, стало быть, присутствуют еще тела.

⟨Третье место: Аид.⟩ Третье же место он в Аиде полагает, где, говорит, уже расставшиеся с телом души: такие сразу отправляются в Аид. Однако те, кто не был погребен, пред Ахеронтом остаются, на внешней стороне реки, в священных рощах Персефоны и на лугах ее, и внутрь проникнуть им запрещено. А погребенные — те входят внутрь, если не заслужили наказаний. А заслужили — вход для них заказан, пусть даже их тела погребены. Кто остается вне, на этом берегу, о пережитом память сохраняют, а кто пересекает реку —

² Кроний (*fl.* II в. н.э.) — философ, пифагореец либо платоник. Фрагменты и свидетельства Крония см. Lakmann et al. 2017: 580–595; наш отрывок помечен здесь как fr. 13; Порфирий цитирует его еще в трактате «О пещере нимф» (fr. 4–5 Lakmann); ссылается на него и Прокл, в том числе как на толкователя смысла «брачного числа» и мифа об Эре в платоновском «Государстве» (fr. 8–10 Lakmann). См. также Афонасин et al. 2014: 541–542.

³ Stob. 1.49.53 (1.421.22–427.3 Wachsmuth).

⁴ Здесь и далее «Одиссея» и «Илиада» в переводе В.В. Вересаева с отмеченными изменениями.

забывают, и отрешаются от дум (λογισμῶν) о человеческих делах. Ведь место внешнее есть место казней, где наказание несправедливые терпят от дум и памяти о пережитом. Воображение рисует им ужасные дела, что совершали в жизни, и этим их карает — и предстоящим в думах их проступком, и наказанием, для каждого проступка отведенным: каким-то душам кажется, будто тягают камни, и наказание под тяжестью их терпят; другим фантазии приходят непреходящих голода и жажды; еще другим — чего-либо еще, чего при смертной жизни трепетали. Есть и судья перед рекою, Минос, карающий по степени проступка: одним выносит приговор вонне, перед рекою оставаться; другим же реку пересечь дает, душам покой от неизбывных мук забвением даря. Тут и Геракл несправедливых карает, оставшихся вонне, внушая грозные фантазии себя, как он разит копьем и стрелы мечет: как он наказывал еще живой, так же и тут, в Аиде, он всех достойных наказания карает. Не среди наказуемых Геракл, как представлялось Аристарху, а среди тех, кто наказует⁵. Из тех же, кто внутри, на берегу другой реки, и человеческой способности сознания (τὸν λογισμὸν τὸν ἀνθρώπινον) лишился, ее один Тиресий сохраняет. А остальные узнают друг друга — но не людей — благодаря особенной смекалке (φρονήσεως), приобретаемой в Аиде. И разговаривать о человеческих делах с людьми еще живыми они не будут, если не вкусят паров крови, после чего только и могут о человеческом уразуметь; те же, кто вне, даже и крови не вкушая, всё это разумеют, поскольку им и так присуща способность познавать, которая от кровопития у душ умерших возникает. Сознанием дел человеческих Тиресий обладает, но провещать судьбы живых — не провещает, прежде чем выпьет крови. Гомер считает [так же как большинство предполагало вслед за ним]⁶, что разумение (φρόνησιν) дел смертных для людей — в крови, ведь в это верили и многие после него, кто обращал внимание на то, что крови перегрев, вызванный жаром или желчью, ведет и к безрассудству, и к безумству. По-видимому, так же полагает Эмпедокл, который говорит о крови как органе мышления (ὡς ὄργανον πρὸς σύνεσιν):

Сердце питается кровью, прибоем ее и отбоем,
 В нем же находится то, что у нас называется мыслью —
 Мысль человека есть кровь, что сердце вокруг омывает⁷.

⁵ Грамматик Аристарх Самофракийский (ок. 220 – ок. 143) критиковал толкование текста Гомера, ведущее к идее обожествления Геракла, ср. Porph. *ad Od.* 11.568 sqq., 108.5–12 Schrader.

⁶ В скобках здесь и далее текст, исключенный Ваксмутом и вслед за ним Смитом и Кастеллетти.

⁷ Emp. fr. 31 B 105 DK (пер. Г. Якубаниса в переработке М.Л. Гаспарова)

Из душ, что за рекою пребывают, первым порядком женщины идут («первым» в том смысле, что ближайшим к внешней стороне), а дальше в глубине — души мужчин и, наконец, боги в Аиде. Поэтому отправлены бывают первыми женщины, затем мужчины и, наконец, последними из всех, те, кто достойны почитанья. Вот как он всё расставил по местам в том, что касается людей.

(Божества и их наказания.) Он полагает, что космические боги, роды которых нами перечислены, не полностью бесстрастны, «богами» называя их по древнему обычаю [которых род представлен нами]; по его мнению, тот, кто зовется Зевсом, — великий демон, власть которого до неба достигает. Предполагая, стало быть, что те подвержены страстям и потому причастны и вожделению, и гневу, и неприязни, и вражде, и знают над собою власть судьбы, он рассуждает, далее, что боги могут совершать проступки, обманывать и клясться, и клятвы эти соблюдать, а кое-кто из них, напротив, преступать. Отсюда он предполагает и наказания для них, которые, конечно же, с набором казней для людей не совпадают: ведь боги более велики, и если чинят беззаконие какое, значит, и большую должны изведать кару. Поэтому места для казней душ людских — в Аиде, богов же осужденных — под Аидом, в стране, подвластной Крону, в Тартаре. Еще зовется это место «страной Титанов», от тех богов, кого там заточили боги-мстители. Там же поэтом помещается и Стикс — и демон, и источник его вод⁸ (ведь Коцит, как и Титаресий, — происхождения его, а не исток). Над отбывающими кару Стикс правит силою неумолимой и ужасной. Для демонов преступных Стикс — то же, что и Эриния для душ неправедных.

(Души непогребенных.) О том, что те, кто не погребены, на внешнем берегу реки, призрак (εἶδωλον) влачат и тела, и телесных справ (ἀναρτημάτων), показывают следующие строки (Ном. II. 23.65–67):

Вдруг пред Пелидом душа Патрокла злосчастного встала,
Схожая с ним совершенно глазами прекрасными, ростом,
Голосом; даже в одежду была она ту же одета.

И говорит еще (Ном. II. 23.71):

Похорони поскорей, чтоб вошел я в ворота Аида!

Как уже сказано, он внутреннюю сторону реки «Аидом» называет, а внешнюю, как указали мы, — «домом Аида» (Ном. II. 23.74):

Тщетно брожу вдоль широковоротного дома Аида.

⁸ Надо иметь в виду, что по-гречески Στύξ — женского рода, как и πηγὴ 'источник'.

Что с ним творится, поясняет (Ном. *Il.* 23.72–73)⁹:

⟨Души, тени усталых, меня от ворот отгоняют⟩
И не хотят мне позволить в толпу их войти за рекою.

А те, кто реку перешел, он добавляет, не узнают живых и не имеют власти сами им явиться, если за ними не послали (Ном. *Il.* 23.75–76):

Грустно мне! Дай-ка мне руку! Раз тело мое вы сожжете,
Уж никогда я сюда не приду, пред Аидом не встану¹⁰.

Непогребенный, видимо, всё помнит обо всём, что у него имело место в жизни, и за нее цепляется, и потому горюет. Вот так ужасно наказание для тех, кто будет так наказываться вечно. Вот так и Эльпенор горюет (Ном. *Il.* 11.61):

Божеской злою судьбой и чрезмерной дремотой погублен¹¹.

И, рассказав о том, что претерпел, о погребении он просит, умоляет (Ном. *Od.* 11.66, 72–73):

Ради тех, кто отсутствует здесь, кто дома остался,
Не оставляй меня там неоплаканным, непогребенным,
В путь отправляясь домой, — чтобы божьего гнева не вызвать.

Fr. 3 = 378 F Smith¹². ⟨Души в Аиде могут узнавать друг друга.⟩ Итак, они ни человеческого знать, ни вообще живых не могут, однако же друг друга узнают. Когда бы не было такого, как с Агамемноном сойтись могли бы убитые с ним вместе? Как с Ахиллесом вместе оказались бы Патрокл, Аякс и Антилох? Каким бы образом мешали непогребенным реку пересечь?¹³ Ведь он же говорит (Ном. *Il.* 23.72):

⁹ Строка Ном. *Il.* 23.72 (*add.* Heeren et Smith) у Кастеллетти здесь только в аппарате.

¹⁰ Пер. В.В. Вересаева: «Уж никогда я сюда не приду из айдова дома» (Ном. *Il.* 23.76).

¹¹ Пер. В.В. Вересаева: «Божеской злою судьбой и чрезмерным вином я погублен» (Ном. *Od.* 11.61), поскольку в гомеровских рукописях οἶνος 'вино', а в тексте Стобея ὕπνος 'сон'.

¹² Stob. 1.49.54 (1.427.4–429.6 Wachsmuth).

¹³ В Ном. *Od.* 11.387–389 душа Агамемнона предстает перед Одиссеем в сопровождении душ спутников, вместе с ним убитых «в Эгистовом доме». Далее (11.467–470) Одиссей встречает души Ахиллеса, а за ним — Патрокла, Аякса и Антилоха, исходя из чего Кастеллетти правит рукописное συνεχάλει на συν Ἀχιλλεῖ (отвергая старую конъектуру συνελάλει). Третий риторический вопрос предполагает, что «заречные»

Души, тени усталых, меня от ворот отгоняют.

(Гносеологический экскурс о μνήμη и φαντασία.) Не только память отнимается у них, но вместе и телесные приметы, которыми они опознаются, и это ясно говорит о том, что связанное с телом всё через фантазию дается. Фантазия же — через память, как говорит Платон в «Филебе»; как только память отнялась, и плод фантазии (τὸ φαντασιούμενον) утрачен тоже, а как то и другое пропадает, вместе и страсти отнимаются души, которые телесному причастны. Когда же страсти эти затухают, перестает и казнь души, которая теперь себе лишь умственную склонность оставляет и при разумном боге только пребывает¹⁴.

(Возражение против способности души умерших узнавать друг друга.) По поводу того, что сказано, кто-то, пожалуй, станет недоумевать, как же, раз те способны узнавать друг друга, поэт так говорит (Ном. *Od.* 10.494–495)¹⁵:

⟨Разум удержан ему Персефоной и мертвому. Души
Прочих умерших⟩ порхают ⟨в жилище Аида⟩, как тени.

На это следует ответить, что тени к тем [живым] порхают, о ком у них и отнята вся память. В сравнении со смертными они, беспамятны и бестелесны, тени: так же, пожалуй, и душа на фоне плотности, присущей телу, уподобляться может дыму (Ном. *Il.* 23.101–102):

...Как дым, душа Менетида под землю
С писком ушла.

души способны узнавать не только друг друга, но и тех, кто еще не перебрался через Ахеронт, и не пропускают непогребенных.

¹⁴ Διὰ γὰρ μνήμης ἢ φαντασία, ὡς Πλάτων ἐν Φιλήβῳ: отсылку к Pl. *Phlb.* 39a отвергаем вслед за Кастеллетти, который признается: *locum non inveni*. Нигде в «Филебе» μνήμη и φαντασία не соотносятся. Но ср. Plot. *Enn.* 4.3.29.31–32: «память будет принадлежать к силе воображения (τοῦ φανταστικῶς), и воспоминание (τὸ μνημονεύειν) будет принадлежать к тому же [т.е. к образам фантазии]». Дамаский же в комментарии к *Phlb.* 34a, где Платон называет память «спасением ощущения (σωτηρίαν τοίνυν αἰσθήσεως)», подчеркивает динамику памяти, не просто «спасающей» некий воспринятый чувствами отпечаток, но изменяющей его — как воображение, и проводит аналогию между «чувственным восприятием и фантазией, называемой памятью» (*In Phlb.* 158 Westerink). «Разумный бог» в выражении παρὰ τῷ φρονίμῳ θεῷ восходит к Платону (*Phd.* 80d).

¹⁵ Для ясности приводимый в тексте обрывок строки Ном. *Od.* 10.495 дополняем; «разум удержан ему»: разумеется, Тирегию, см. выше.

Если, столкнувшись с близкими своими, [души умерших] их не видят и не вступают с ними в разговор, и неспособны к действиям в чувственной сфере (ἀνενέργητοι δὲ εἰσιν αἰσθητικὴν ἐνέργειαν), их в самом деле можно уподобить теням; вот так и Антиклея (Ном. *Od.* 11.142–143):

Молча она возле крови сидит и как будто не смеет
Сыну в лицо посмотреть и зависть разговор с ним.

(*Второй гносеологический экскурс: φαντασία, μνήμη, λογισμός, διανοητικόν.*)
Кровь, как уже сказали мы, Гомер считает приводом (ὄλκον) для сил воображения и памяти души; соображение (λογισμός), еще одна способность, сбор памяти, разбитой по частям, к общим суждениям, к чему душа приходит при помощи фантазий, отлична всё же от другой, рассудочной способности (τὸ διανοητικόν) души, к которой прядает назад (ἀνατρέχει) она, внутри от Ахеронта оказавшись¹⁶; его же наполняют рукава стигийских страхов, бегущие со скал Коцит и Пирифлегетон. Но к парам крови Персефона отправляет, и нет возможности самим дойти, если вышестоящий не отправит. Поэтому молитву и возносят (Ном. *Od.* 11.47):

Мощному богу Аиду и Персефоне ужасной.

Первыми женщин отправляет Персефона: они слабее душ мужских и ближе к Ахеронту обитают. Души мужчин доходят до кромешной тьмы, подалее от реки, как и от тех, терпит муки. Все эти полные божественной науки вещи мы пробежали коротко, коль скоро не в них теперь цель наших рассуждений. Однако, чтобы Стикс истолковать, о них необходимо помнить.

¹⁶ Предельно лаконичная выжимка, которую можно не понять и самым фантастическим образом (ср., например, английский перевод этого места Johnson 2013: 337). На наш взгляд, логика здесь такова: кровь «заводит» у беспмятных «заречных» душ две «пресекшиеся» способности — памяти и воображения, затем при помощи последнего по кусочкам собирается память, души приходят в сознание — но это особенное соображение (λογισμός), отличное от обычной рассудочной способности (τὸ διανοητικόν) души, на которую та бессознательно оглядывается, перейдя Ахеронт. Наполняющие рubeжную реку Стикс со своими двумя рукавами, возможно, служат намеками на эти три способности души в Аиде; ср. описание рек подземного царства в Ном. *Od.* 10.512–515: «Сам ты к затхлому царству Аидову шаг свой направишь. / Там впадает Пирифлегетон в Ахеронтовы воды / Вместе с Коцитом, а он рукавом ведь является Стикса. / Соединяются возле скалы два ревущих потока». «Пары крови» релевантны для пересекших Ахеронт душ, куда их отправляет Персефона, хозяйка «дома Аида» на внешней стороне реки.

Fr. 4 = 373 F Smith¹⁷. (Первая цитата из *Περὶ θεῶν* Аполлодора.) В двадцатой книге сочинения Аполлодора «О богах» мы нашли следующие сообщения о Стиксе.

«С них и следует начинать — и не пренебрегать значением, подразумеваемым в именах. Исходя из этого и получили, вероятно, названия рек в Аиде. Ахеронт — от скорбей (τὰ ἄχη), как и у Меланиппида в „Персефоне“:

Струящий скорби смертным в недрах
Земли зовется Ахеронтом¹⁸.

Ликимний тоже говорит:

Вскипает Ахеронт из тысяч источников слез и скорбей¹⁹.

И вот еще:

Несутся Ахеронтом смертным скорби²⁰.

Ахеронт и Ахерусийское болото — одно и то же, как свидетельствует и Софокл, выводя в „Поликсене“ Ахиллеса, который говорит:

Унылый берег оставив, где глубокий мрак,
К мужским потокам топи Ахеронтской сник,
Взрываемым пронзительным стенаньем²¹.

„Унылыми“ (ἀπαιώνας) берега Ахеронта названы, потому что у мертвых нет песней (παιῶνα), а потоки „мужскими“ — потому что ничего не вынашивают. Ведь „женским“ называли то, что плодоносит, а „мужским“ — бесплодное: последнее только что семя дает, а первое вынашивает и выкармливает плод. Отсюда и „женская роса“ (Ном. *Od.* 4.467) подразумевает плодovitость и питательность²². Об умерших справедливо говорят, что они пересекают Ахеронт:

¹⁷ Stob. 1.49.50 (1.418.8–420.20 Wachsmuth). Весь этот фрагмент совпадает (включая сомнительные чтения) с фрагментом Аполлодора по *FGrH* 244 F 102a.

¹⁸ Melanippides fr. 3 Page (PMG); ср. пер. М.Л. Гаспарова (по старой реконструкции текста): «...А зовется / Прорывающаяся сквозь подземные узы / Узь-рекой: Ахеронтом...».

¹⁹ Licymnius fr. 3a Page (PMG).

²⁰ Licymnius fr. 3b Page (PMG).

²¹ S. fr. 523 Radt = 480 Nauck; ср. пер. Ф.Ф. Зеленского (по другой реконструкции текста): «Предвечный берег оставил я, покрытый / Глубоким мраком; с ахеронтских волн / Почуял я могучих возлияний / И плача ревностного ворожбу».

²² В собственном смысле *θηλυς ἑέρση* (Ном. *Od.* 4.467) означает «женская роса», отсюда необходимость пояснения гомеровского эпитета (в переводах он большей

ведь покойный, полагаю, поднимается над всеми скорбями жизни, достигая избавления от любых тягот и печалей.

Присочиняли и жену Ахеронта Горгиру — от того, что многим имеющее место в Аиде кажется страшным (γοργός). И по той же причине Софрон назвал кормилицу его Мормоликой²³».

(Вторая цитата из Περί θεῶν Απολλοδώρα.) Рассказав об Ахеронте, Аполлодор и о Стиксе добавляет буквально следующее: «Стикс полагали ужасным и страшным демоном, заклятием (ῥρκος) богов, поселяли его в Аиде и считали достойным такого имени, оттого что всё, что в Аиде, из-за печалей мрачно (στυγνάζειν) и ненавистно (στύγεσθαι); заклятием богов определяли по контрасту: убийственная сила в Стиксе для всех, кто существует и живет, ну а богов от этой силы, сколько бы ни было ее, воротит по склонности и складу их²⁴».

(Третья цитата из Περί θεῶν Απολλοδώρα.) Сообщив это о Стиксе, он добавляет: «А реку Коцит от стенаний (κωχύειν) производят, как истечение от Стикса и мрачности (στυγνάσεως) его. Такого же происхождения и Пирифлетон — как говорит, от сожигания огнем (πυρὶ φλέγεσθαι) покойных, как у Гомера (Ном. *Od.* 11.219–222):

В нем сухожильями больше не связано мясо с костями;
 Всё пожирает горящего пламени мощная сила,
 Только лишь белые кости покинутся духом; душа же,
 Вылетев, как сновиденье, туда и сюда запорхает.

Он полагает, что души подобны призракам, являющимся в зеркалах или встающими в водах, которые точь-в-точь похожи на нас и повторяют наши

частью передается как «свежая», подразумевая влагу, только что вытекшую из кормящей женской груди).

²³ Морμολύχη упоминается не только Софроном (fr. 4.27 Kassel-Austin), но и Страбоном (1.2.8), а у Филострата (*VA* 4.25) морμολυχία приравнивается к эмпусе и ламии, то есть обозначает демоницу типа вампириши, обычно роковую красотку несмотря на название (букв. 'страшила', ср. μορμώ 'пугало, бука').

²⁴ Ср. Ном. *Od.* 5.185–186: «Стисковы воды, подземно текущие, — клятва (ῥρκος), ужасней / И нерушимей которой не знают блаженные боги». По Гесиоду, «ῥρκος — божество, наказывающее клятвопреступников — среди людей (*Th.* 231–232). Истолковать последнюю фразу помогают древние комментаторы (*Σ Ном. Il.* 10.271, *Serv. In Aen.* 6.134): печаль и убийственность Стикса контрастируют с блаженством и вечной жизнью богов; боги, чей элемент — огонь, не сходятся с водою Стикса, «как лед и пламя», поэтому их от него «воротит» (διεστήκασι), поэтому и произносят на нем клятву — *per execrationem* (ср. Thom. Aq. II-II q. 89 a. 1 ad 3).

движения, однако лишены какой-либо твердой сущности, какую можно было бы ухватить или пощупать. Поэтому поэт и говорит о „призраках сникших людей“²⁵».

Fr. 5 = 374 F Smith²⁶. *〈Стикс как земной поток. Локализация в Аркадии.〉* Буквально все рассказывали о земном потоке Стиксе, в природе которого — нести возмездие всем, кто дерзнет поклясться на нем ложно. Историки писали, что знаменитая вода Стикса находится в Аркадии; в их числе и Геродот, который вот что пишет в шестой книге, повествуя о Клеомене:

〈Цитата из Геродота.〉 «По прибытии оттуда в Аркадию он поднял там мятеж, возбудив аркадцев против Спарты. Аркадцев он заставил поклясться, что они пойдут за ним, куда бы он их ни повел. Именно, он хотел собрать главарей аркадцев в городе Нонакрис и там заставить принести клятву водой Стикса»²⁷.

〈Цитата из Каллимаха.〉 Каллимах в своем сочинении «О нимфах» рассказывает о еще одном свойстве этой воды, утверждая следующее:

«Стикс — вода в Нонакрисской области Аркадии — разрывает любые сосуды, кроме роговых»²⁸.

Fr. 6 = 375 F Smith²⁹. *〈Цитата из Филона Гераклеяского.〉* Раз уже речь зашла о воде Стикса, хочу раскрыть тебе еще одну историю на этот счет. А именно, Филон Гераклеяский в своем сочинении «Нимфиду о чудесах» пишет, что в Скифии водятся ослы, в рогах которых можно переносить эту воду; подобный рог, принесенный Александру Македонскому Сопатром, был затем посвящен в Дельфы, и написано на нем было следующее³⁰:

²⁵ Hom. *Od.* 11.476 (вся строка в пер. В.В. Вересаева: «Тени умерших людей (βροτῶν εἶδωλα καμόντων), сознания лишённые, реют»).

²⁶ Stob. 1.49.51 (1.420.21–421.8 Wachsmuth).

²⁷ Hdt. 6.74 (пер. Г.А. Стратановского под ред. С.Л. Утченко и Н.А. Мещерского); продолжение 6.74: «Близ этого города Нонакрис, как говорят аркадцы, находится источник этой воды. И действительно, вода там стекает каплями со скалы в овраг, обнесенный изгородью из терновника. Нонакрис же, близ которого протекает этот источник, — аркадский город неподалеку от Фенея». Город Нонакрис (Нонакрис, Нонакрида) располагался на самом севере Аркадии, близ границы с Ахайей.

²⁸ Call. fr. 413 Pfeiffer.

²⁹ Stob. 1.49.52 (1.421.9–21 Wachsmuth).

³⁰ Philo Heracleota fr. 1 Giannini. Филон Гераклеяский приурочивается к 3 в. н.э., как и его земляк историк Нимфид. Неясно, о каком именно Сопатре здесь речь, но едва ли о комедиографе Сопатре Пафосском, современнике Александра.

(Посвяtitельная эпиграмма Александра.)

«Рог посвятил тебе этот, Пэан, Александр Македонский,
Скифского гордость осла, демонски дивный предмет:
В незамутненном потоке Стикса Лусийского сдюжил,
Выдержал силу воды, крепость ее перенес»³¹.

Fr. 7 = 376 F Smith³². *(Первая цитата из Бардесана.)* Индийцы, прибывшие в царствование Антонина из Эмесы в Сирию, рассказали Бардесану из Месопотамии³³, а тот записал, что есть некое озеро (λίμνην), которое и ныне называется у индийцев «испыталищем» (δοκιμαστήριον). К нему приводят того из их народа, кто обвиняется в каком-либо проступке, но отказывается признавать свою вину. Некоторые же из брахманов испытывают его следующим образом. Они спрашивают у этого человека, хочет ли он подвергнуться испытанию водой, и того, кто не желает, они отсылают назад как виновного, чтобы он понес наказание, а согласившегося ведут на испытание вместе с обвинителями — эти тоже спускаются в воду, чтобы доказать, что они не клеветают. Затем вошедшие в воду переходят в другую часть озера, и глубина его доходит до колен всем, кто вошел. Когда обвиняемый входит в воду, если он невиновен, то может смело идти вперед, и вода ему будет до колен; виновный же, пройдя немного, погружается с головою. Брахманы вытаскивают его из воды живым, передают тем, кто привел его, и решают, что и без смертного приговора он уже достаточно научен.

Но это происходит редко, так как никто не отваживается отрицать свой проступок из-за такой вот проверки, производимой водою. Итак, у индийцев эта вода служит для испытания умышленных преступлений, а для испытания как неумышленных, так и умышленных и вообще для правильной жизни есть

³¹ FGE Anon. 128 Page (= IGM 88 Preger); ср. также чуть отличающееся чтение в Ael. NA 10.40. Под «скифским ослом (κάνθων)» очевидно подразумевается носорог. Лусы (Λουσοί) — аркадский городок в Ароанских горах поблизости как от Стикса, так и Нонакрии (Paus. 8.18.7–8). Немного выше Павсаний (8.18.4–6) рассказывает о смертоносных для живых существ и разрушительных для предметов и веществ (включая каменные и роговые изделия и даже золото) свойствах воды Стикса у Нонакрии и передает легенду, что и Александр Великий нашел конец своей жизни от этого яда.

³² Stob. 1.3.56 (1.66.24–70.13 Wachsmuth). Пер. С.Г. Карпюка (за исключением последних двух абзацев и с изменениями (ср. Карпюк 2007).

³³ Бардесан (Бар-Дайсан) (154–222) — сирийский поэт и философ-гностицист, живший при дворе царя Осроены («Месопотамии») Абгара VIII. Его сочинение об Индии Порфирий использует также в четвертой книге своего трактата «О воздержании от одушевленных».

другая вода, о которой Бардесан пишет следующее (я приведу его сообщение дословно):

(Вторая цитата из Бардесана.) «Они говорили, что почти посредине этой страны в очень высокой горе есть большая естественная пещера, в которой находится статуя высотой примерно 10 или 12 локтей. Она стоит прямо, руки ее распростерты по типу креста. Правая половина ее лица мужская, а левая женская, так же и правая рука, и правая нога, и вся правая часть (тела) мужская, а левая женская, так что всякий, глядя, дивится этому смешению — насколько неразделимо на взгляд несходство двух сторон в одном теле. Они говорят, что на правой груди этой статуи выгравировано солнце, а на левой — луна, на обеих руках (...)»³⁴ искусно вырезано множество ангелов и всё, что есть в мире, то есть небо, горы, море, реки, океан, растения и животные, и вообще всё, что существует. Они утверждают, что эту статую бог подарил своему сыну, когда устраивал мировой порядок, чтобы у того был наглядный образец. Я спросил, — говорит он, — из какого она материала. Санда³⁵ ответил мне, и другие подтвердили его слова, что никто не знает, из какого материала сделана эта статуя: она не золотая, не серебряная, не медная, не каменная и не сделана из какого-либо другого материала, а материал этот больше похож на очень твердую и совершенно не поддающуюся гниению древесину, но это не древесина. Они рассказали вдобавок, что некий царь захотел вырвать волосок из волос вокруг шеи статуи: но тут хлынула кровь, и царь этот был так уstraшен, что едва пришел в себя благодаря молитвам брахманов.

Они говорят, что на голове статуи есть изваяние бога, как бы восседающего на троне. Они говорят также, что в жару вся статуя покрывается потом: тогда брахманы обмахивают ее, и пот исчезает. Но если ее не обмахивать, то пота будет так много, что он зальет землю вокруг статуи.

Далее в глубине пещеры, за статуей, на большом расстоянии от нее, — тьма: желающие вступают в нее с факелами и обнаруживают некую дверь. Из этой двери вытекает вода и превращает в болото пол пещеры до самой ее оконечности. Через дверь эту проходят желающие пройти испытание, и те, кто чист от пороков жизни, беспрепятственно проходят в широко распахнувшуюся дверь и обнаруживают величайший источник воды, прозрачайшей и сладчайшей на вкус, откуда она и вытекает за дверь. Но достойные осуждения только тшатся протиснуться через дверь, которая сразу для них сужается, и

³⁴ Между *βραχιόνων* и *τέχνη* пробел в рукописях; вероятно, выпало какое-то определение к *τέχνη* — например, *θαυμαστῆ* (Heeren).

³⁵ *Σανδάλης* — имя посла.

не могут, поэтому вынуждены признаваться перед другими в своих проступках, и просят остальных молиться за них и в течение достаточно долгого времени соблюдают пост».

И тут же, говорит, по рассказу спутников Сандаля, брахманы собираются в назначенный день. Впрочем, одни остаются там всё время, другие являются из иных мест в летнюю пору и к осени, когда изобилуют плоды, — для созерцания ли статуи, ради общения друг с другом, или же чтобы проверить себя: а могут ли они сами пройти через означенную дверь? Проводят там, говорят, и исследования резьбы на теле статуи. Ведь не так просто определить всё, что там вырезано: слишком много всего, да и не все изображенные там животные и растения существуют в любой стране. Вот что индийцы рассказывают о месте испытания водой, которое у них есть.

(*Цитата из Аполлония Тианского.*) Думается, и Аполлоний Тианский упоминал об этой воде — а именно той, что в пещере. Ведь вот какую клятву он записывает, адресуя брахманам: «о нет, клянусь водой Танталовой, которою меня вы посвятили»³⁶. Полагаю, он называет ее «Танталовой» из-за вечного ожидания наказания теми, кто поспешил прийти к ней и, зачерпнув, отведать.

Fr. 8 = 379 F Smith³⁷. Ведь черный тополь, как говорят иные, вдобавок и Плутарх, любит печаль и немощен рождать плоды³⁸. Поэтому и говорит где-то Софокл:

Не след богатству восхищаться смертных нам:
Как тополь, скоротечен всяк, с корой лощеной,
И так же жизни состояние теряет³⁹.

³⁶ Apoll. Tyan. *ep.* 78 Penella.

³⁷ Stob. 4.41.57 (5.944.3–9 Hense).

³⁸ Plu. fr. 209 Sandbach.

³⁹ S. fr. 879a Kannicht (TrGF IV) = 535 Nauck²; перевод Ф.Ф. Зелинского, хотя метрически выверенный, слишком меняет смысл этих строк: «Не должно счастью смертных великому нам / Дивиться; быстро вянет и сохнет оно, / Как нежный тополь, слабою вскормлен корою». О бесплодии черного тополя, он же осокорь (αἴγειρος, *Populus nigra*) пишут также Феофраст (*HP* 3.4.2) и Аристотель (*GA* 726a7), ср. также Arist. *Mir.* 836b1–2: «Говорят, в Каппадокии есть способные производить потомство мулы, а на Крите — плодоносные черные тополи». Цветы тополя, висячие липкие сережки (или уже сами плоды — тополиный пух), поэтически воспринимались как слезы. На самом деле плодов не приносят только мужские тополя — но они оплодотворяют женские: всё, как у всех. «Тополиная» тема, очевидно, связана и с гомеров-

Fr. 9 = 380 F Smith⁴⁰. И эта ива тоже плод роняет прежде, чем он созрел; поэтому и называет ее поэт «плодотеряющей» (ὠλεσίκαρπον). Рассказывают также, что если плод этот подать в вине, то выпивших он делает бесплодными, иссушает у них семя и гасит тягу к производству потомства⁴¹.

381 F Smith⁴². *⟨Из Порфирия⟩*

Учение Пифагора о постоянстве и вечности души — среди самых его известных и у всех на слуху. Говорят, кто-то рассказал Пифагору, будто увидел во сне, как ему показалось, своего умершего отца, на что тот ответил: «не показалось, а увидел». Среди его предписаний было и такое: «каждый день завязывай мешок с пожитками⁴³», потому что смерть подобна путешествия на чужбину, и нам всегда надо быть как следует подготовленными в ожидании момента нашего отъезда туда. Еще он говорил, что убивающий по справедливости находится к умершему в таком же отношении, как рождающий к рожденному. В обоих случаях происходит перемещение (μεταβολή) души: если в тело, это объявляется рождением, а если из тела — смертью.

382 F Smith⁴⁴. *⟨Его же⟩*

В рассказе Гомера о Цирцее содержится замечательное учение о душе. Там говорится так (Hom. *Od.* 10.239–240):

ским (*Il.* 13.389, 16.482) обозначением серебристого тополя (*Populus alba*) ἀχερωῖς, родственным Ἀχέρων, а также обозначениям водоема в балто-славянских языках (например, рус. *озеро*).

⁴⁰ Stob. 4.36.23 (5.873.10–15 Hense) = Plu. fr. 208 Sandbach-Bernardakis.

⁴¹ То же говорит об иве, приводя тот же гомеровский эпитет, и Феофраст (*HP* 3.1.3). Ср. описание Цирцеей предстоящего Одиссею пути (Hom. *Od.* 10.509–512): ἔνθ' ἀχτή τε λάχεια καὶ ἄλσεα Περσεφονείης / μακραί τ' αἴγχειροι καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι, / νῆα μὲν αὐτοῦ κέλσαι ἐπ' Ὀκεανῶ βαθυδίην, / αὐτὸς δ' εἰς Ἀἴδεω ἰέναι δόμον εὐρώεντα. / ἔνθα μὲν εἰς Ἀχέροντα Πυριφλεγέθων τε ρέουσι / Κώκυτός θ', ὃς δὴ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ, / πέτρῃ τε ζύνεσις τε δύο ποταμῶν ἐριδούπων· («Берег там низкий увидишь, на нем Персефонины роца / Из тополей чернолистных и ветел, теряющих семя. / Близ Океана глубокопучинного судно оставив, / Сам ты к затхлому царству Аидову шаг свой направишь»).

⁴² Stob. 1.49.59 (1.445.1–13 Wachsmuth).

⁴³ Термин στρωματόδεσμον (или στρωματόδεσμος) означал, по-видимому, узелок (или мешок с завязками) с поклажей вроде постельных принадлежностей (στρώματα), уборка которых считалась типичной рабской обязанностью (ср. Pl. *Tht.* 175e).

⁴⁴ Stob. 1.49.60 (1.445.14–448.3 Wachsmuth) = Plu. fr. 200 Sandbach-Bernardakis.

Головы, волосы, голос и вся целиком их наружность
 Стали свинными. Один только ум оставался, как прежде⁴⁵.

Это загадочное изложение того, что сказано о душе Пифагором и Платоном, — что она по природе бессмертна и вечна, но никак не бесстрастна и неизменна: в моменты так называемой смерти и разрушения она испытывает превращение и преобразование в другие телесные облики, по собственному вкусу отыскивая подходящий и близкий ей в силу похожего и привычного для нее образа жизни. И тут может сказаться великая польза для каждого от образования и философии, если душа его помнит обо всём прекрасном и отвергает безобразные и незаконные наслаждения: тогда она сможет сохранить самообладание и позаботиться о себе, и остережётся, чтобы не превратиться незаметно для себя в скотину, увлекшись телом неладным и нечистым в отношении добродетели, по природе невежественным и неразумным, которое пестует и вскармливает не благоразумие, но только вождение и гнев.

Судьбою и природой этого преобразования объявляется Эмпедоклом —
 Чуждой одеждою плоти их облачающий демон⁴⁶,

то есть осуществляющий переселение душ; но Гомер назвал это циклическое движение и круговращение перерождений именем Цирцеи, дочери Солнца, поскольку то вечно связывает смерть с рождением и обратно рождение со смертью в нескончаемой цепочке. Остров Ээа — доля, принимающая каждого умершего, и страна принимающего (χώρα τοῦ περιέχοντος)⁴⁷: попадая туда, души поначалу бродят неприкаянно, чувствуя себя здесь чужими, и горько сокрушаются, не зная (Hom. *Od.* 10.190–191)

...где тьма, где заря здесь,
 Где светоносное солнце спускается с неба на землю,

⁴⁵ Слегка изменяем перевод В.В. Вересаева: «ум оставался» вместо «разум остался» (ср. *Phd.* 81e, 107d).

⁴⁶ Emp. fr. 31 B 126 DK = D19 Laks-Most (но с включением δαίμων в текст фрагмента). Ср. «развернутый» перевод Г. Якубаниса в переработке М.Л. Гаспарова: «Чуждой одеждою плоти их дух облачая, природа...»). Субъект «облачения» — δαίμων женского рода (περιστέλλουσα), Эмпедоклова Богиня (см. Ferella 2024: 235–236). Цитата приводится также Плутархом в трактате «О плотоядении» (*De esu* 4 = *M.* 998c).

⁴⁷ Имя Κίρκη связывается с κίρκος (изначально κρῖκος) ‘кольцо, круг’, название острова Αἰαίη — с междометием αἰαί ‘увы’ (также в Пс.-Плутарховом *Vit. Hom.* 126). Из современных толкований названий острова, имя которым легион (в том числе «Птичий» и «Ивовый»), наиболее логичное предлагает Цымбурский 2011 («Крайний», сюда же и имя Ἀχέρων). Ὁ περιέχων здесь можно истолковать как эпитет Аида (вроде πολύκοινος), но скорее всего относится к умершему.

Тоскуя, каждая на свой лад, по привычному и сызмальства знакомому образу жизни во плоти и неотъемлемо от плоти, они снова попадают в замес (κικεῶνα) рождения, где вяжутся и в самом деле смешиваются (κικῶσης) вечное и смертное, разум и чувство, небесное и земное; они очарованы и ослаблены наслаждениями, влекущими их назад к рождению, и тогда души нуждаются в особенно большой удаче и большом благоразумии, чтобы не поддаться и не дать воли худшим своим сторонам и страстям и не перейти в жизнь злополучную и скотскую. Здесь так или иначе определяется, исходя из рассказов и толкований, тройное распутье (τρίοδος) в Аиде⁴⁸: три расходящихся в стороны частей души — это начала разумное, гневное и вождеющее (τὸ λογιστικὸν καὶ θυμοειδὲς καὶ ἐπιθυμητικόν), каждое из которых задает склонность и порыв к соответствующему образу жизни. И здесь мы переходим от мифа и поэзии к правде и закону природы. Те, у кого в этот момент перемены и рождения вождеющее начало, расцветая пышным цветом, правит и властвует, тем, как он говорит, выпадает превращение в тела ослов и свиней⁴⁹, из-за их любви к наслаждению и чревоугодия, чтобы влачить свои жизни в грязи и нечистоте. В другой душе начало гневное от непреклонности и страсти к спорам и кровожадности жестокой, рождаемых в разладе и вражде, дичает совершенно; когда такая гневная душа подходит к своему второму рождению, полная свежих обид и негодования, она ввергается в природу волка или льва, предоставляя тело зверя господствующей страсти и облекаясь им как органом для отражения нападков. Поэтому в час смерти, как ни в какой другой, надо иметь душу очищенной, как будто к посвящению готовой, удерживать ее от всякой гнусной страсти и усыплять все злые вождедения, зависть и ненависть и гнев как можно дальше от разумного начала отстранить и в этом состоянии из тела исступить. Поистине, «златожезлый

⁴⁸ О распутье ср. Pl. *Phd.* 108a, *Grg.* 524a.

⁴⁹ Рукописное εἰς νωθῆ καὶ σώματα читаем как εἰς ὀνώδη καὶ ὑώδη σώματα (Sandbach, ср. Pl. *Phd.* 81e; Смит и за ним Кастеллетти читают εἰς νωθῆ [καὶ] σώματα 'в тупые тела'); гомеровская Цирцея, собственно, обратила спутников Одиссея в свиней, но позднейшая традиция фиксирует превращения и в других животных (ослов, волков). «Горные волки и львы» у дома Цирцеи, пусть и «околдованные зельями злыми» (Hom. *Od.* 10.212–213), могли восприниматься как настоящие, а не превращенные; ср. Eust. *In Od.* 1656.38–40 = 1.378.41–43 Stallbaum: «а изменены ли названным кикеем волки и львы при Кирке, об этом из поэта узнать невозможно». Платон упоминает о перерождении гневливых «в волков, ястребов или коршунов» (*Phd.* 82a).

Гермес» (Hom. *Od.* 10.277) есть этот разум (λόγος)⁵⁰, который в сообщении с душой вступает и ей показывает явно, что прекрасно, или ее до кикееона не пускает, мешая всячески, или испившую-таки напиток этот душу хранит сколько возможно долго в границах человеческой и жизни, и природы⁵¹.

383 F Smith⁵². (*Его же*)

Опять-таки в загадочном ключе, он говорит, что душам, прожившим праведные жизни, после кончины место при луне, в таких словах на это намекая (Hom. *Od.* 4.563–564):

Будешь ты послан богами в поля Елисейские, к самым
Крайним пределам земли, где живет Радамант русокудрый.

Он справедливо называет «Елисейским полем» (Ἠλύσιον πεδῖον) поверхность луны, освещаемую солнцем (ὑπὸ ἡλίου), «когда в солнца лучах вырастает», по словам Тимофея⁵³, а «пределами земли» — края ночи. Ведь математики утверждают, что ночь есть тень земли, которая часто накрывает луну, поэтому здесь подразумевается, что земля имеет своим пределом точку, дальше которой ее тень не достигает⁵⁴.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е.В.; Афонасина, А.С., пер. (2009) «Нумений из Апамеи. Фрагменты и свидетельства», ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 3.1: 213–278.
- Афонасин, Е.В.; Афонасина, А.С.; Щетников, А.И., ред. (2014) *Пифагорейская традиция*. СПб.: Издательство РХГА.
- Карпюк, С.Г., пер. (2007) «Бардесан», in Г.А. Таронян (ред.), *Древний Восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия)*, 266–267. М.: НИЦ «Ладомир».

⁵⁰ Гомеровского Гермеса полагают аллегорией разума-логоса и другие — например, грамматик Гераклит (*All.* 72.4) и Евстафий Фессалоникийский (*In Od.* 1658.25–26 = 1.381.9–10 Stallbaum).

⁵¹ По Платону, перерождения в новые тела (здесь: «кикееона») избегают философы, очистившиеся до предела (*Phd.* 82b, 114c).

⁵² Stob. 1.49.61 (1.448.4–16 Wachsmuth) = Plu. fr. 201 Sandbach-Bernardakis.

⁵³ Tim. fr. 13 Diehl = fr. 804 PMG.

⁵⁴ Ср. Plu. *De facie* 27 = M. 942f, где приводятся те же строки из «Одиссеи», но луна толкуется как «предел Аида» и уточняется, что тень земли накрывает ее раз в шесть месяцев, изредка — в пять. В *De genio Socr.* 22 = M. 591a–с эта тень названа «Стиксом» и «путем в Аид», и фигурирует тот же срок в 177 дней (шесть синодических месяцев: лунные затмения происходят как минимум дважды в год).

- Цымбурский, В.Л. (2011) “Эя и Троя (Прагреки в Северо-Западной Анатолии и происхождение топонима Αἶα)”, in Id., *Scripta minora*, 189–209. М.: Издательство «Европа».
- Afonasin, E.; Afonasina, A., trs. (2009) “Numenius of Apamea. Fragmenta and testimonia”, ΣΧΟΛΗ (*Scholé*) 3.1: 213–278. (In Russian.)
- Afonasin, E.; Afonasina, A.; Schetnikov, A., eds. (2014) *Pythagorean Tradition*. Saint Petersburg: RHGA Publishing House. (In Russian.)
- Castelletti, C., ed. (2006) *Porfirio. Sullo Stige. Presentazione di Tiziano Dorandi*. Milano: Bompiani.
- Ferella, C. (2024) *Reconstructing Empedocles' Thought*. Cambridge University Press.
- Johnson, A. (2013) *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity*. Cambridge University Press.
- Lamberton, R. (1986) *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. University of California Press.
- Lakmann, M.-L. et al., eds. (2017) *Platonici minores 1. Jh.v.Chr. – 2. Jh.n.Chr.: Prosopographie, Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung*. Leiden; Boston: Brill.
- MacPhail, Jr., J.A. (2011) *Porphyry's Homeric Questions on the Iliad*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Smith, A., ed. (1993) *Porphyrii Philosophi fragmenta. Fragmenta Arabica David Wasserstein interpretante*. Stuttgartiae et Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Tsymbursky, V. (2011) “Eia and Troy (The Great-Greeks in the North-West Anatolia and the Origin of the Toponym Αἶα)”, in Id., *Scripta minora*, 189–209. Moscow: Europe. (In Russian.)
- Wachsmuth, K.; Hense, O., eds. (1884–1912) *Ioannis Stobaei Anthologium*. 5 voll. Berolini: apud Weidmannos.

РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ /
REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

СТОИКИ КАК НАСТАВНИКИ
И ВОСПИТАТЕЛИ ЮНОШЕСТВА В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ПЕРИОДИКИ
КОНЦА XVIII – XIX ВВ.)

Д. С. ПОПОВ
Санкт-Петербургский государственный университет
Evseviy-Dan@yandex.ru

DANIL S. POPOV

St. Petersburg State University (Russia)

STOICS AS MENTORS AND EDUCATORS OF YOUTH IN THE RUSSIAN EMPIRE (BASED ON MATERIALS OF THE RUSSIAN PERIODICALS OF THE LATE 18TH – 19TH CENTURIES)

ABSTRACT. The article examines examples of the use (or consideration of the possibility of such using) of the Stoic legacy in upbringing and education of children, drawing on materials of Russian periodicals of the late 18th — 19th centuries. Although children's journals *Detskoe chtenie dlja serdca i razuma* (the end of the 18th century) and *Semejnye vechera* (the middle of the 19th century) paid attention to the Stoics, they received a systematic representation on the pages of the periodicals of the Noble Boarding School at the Moscow University such as *Poleznoe uprazhnenie junoshestva* (1789), *Utrennjaja zarja* (1800—1808), *I otdyh v pol'zu* (1804), *Kalliopa* (1815—1820), where translations of various Stoic and stoicizing texts were published. One can suppose that this fact may have influenced the formation of certain behavioral ideals of pupils. The surge of interest of the Russian public in the Stoics in the last quarter of the 19th century led to consideration of the possibility of including literature about the Stoics in the educational process, as well as rose questions about Stoic philosophy as an alternative to Christian pedagogical ideals and original system of self-education. Reflections on justification of such steps are presented in *Narodnaja i detskaja biblioteka* and *Obrazovanie*. It is possible that an analysis of the phenomenon of the demand for Stoic philosophical strategies in the Russian Empire could contribute to solving the problem of contemporary Russian society's search for value basis for education and upbringing.

KEYWORDS: Stoa, Stoic philosophy, Stoicism, upbringing, traditional values, modern stoicism.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 23-28-01129. The research is funded by Russian Science Foundation No. 23-28-01129.

Стоическая традиция в своей скрытой форме без преувеличения является константой для культуры западного мира. Свидетельством этого выступают формы её эксплицитного выражения, самые заметные из которых это неостоицизм XVI—XVII вв. наряду с современным стоическим движением. В этой статье мы хотели бы обратить внимание на отдельную сферу жизни дореволюционной России, в которой открытое обращение к стоическому наследию оказалось неожиданным образом востребовано. Речь идет о сфере образования и воспитания детей. К концу XIX века, когда наблюдался всплеск интереса образованной публики к стоикам, применение в этой области стоических философских стратегий не только имело свою историю воплощения на русской почве, но и не теряло текущей актуальности. Вспомним в этой связи разговор А. Л. Толстой¹ с крестьянкой А. Воробьевой в 1910 году. «Что вы грустите, — сказала нам Аннушка, не надо грустить. Вот, небось, нет у вас Марка Аврелия? Почитали бы, вся тоска бы и прошла». — «Какого Марка Аврелия? — удивленно спросила я, не понимая, о чём она говорит, и никак не думая, что мысли римского мудреца могут быть известны ей». — «А вот книжечка есть такая, мне граф дал. Марк Аврелий называется. Мне, как делается скучно², или Никита запьет, или хлеба нету, или ещё там что, я сейчас достаю эту книжечку, посажу ребят: “Петька, читай”. И так хорошо на душе делается, что всё забудешь» (Гаврилов 1993, 173). Этот пример достаточно специальный, однако так или иначе такая ситуация могла возникнуть лишь как итог активно развивавшегося стоиковедения, роста интереса образованных кругов к античному наследию и некоторого ослабления Церкви и веры, все ещё занимавшей тогда твердые позиции основания для государственной идеологии и определявшей мировоззренческие установки общества. Конечно, для православного христианина, исповедующего бесконечную высоту христианской морали, обращение к древним языческим философам за воспитательным идеалом должно было выглядеть (и выглядело) неоправданным (Острогорский 1893, 229). Однако данный феномен всё же имел место, и в этой связи было бы небезынтересно показать, как в России пытались использовать идеи стоиков в этом ключе. Для этого мы проанализируем некоторые публикации на эту тему в отечественной периодике конца XVIII—XIX вв. Работа именно с периодическими изданиями даёт репрезентативный материал, не только отражавший, но и формировавший интересы широкой публики.

¹ Дочери графа Л.Н. Толстого.

² Здесь «скука» в устаревшем значении – тоска, грусть, томление горем и печалью.

Стоики на станицах «Детского чтения для сердца и разума». Известно, что в России XVIII столетия интерес к проблемам воспитания по целому ряду причин был весьма велик. Закономерно, что периодика того времени выражала эту заинтересованность. Можно сказать, что ведущая роль здесь принадлежала изданиям Н.И. Новикова, а именно первому в России журналу для детей «Детское чтение для сердца и разума». С 1785 по 1787 гг. восходящие к античности философские сюжеты занимали там важное место. Вместе с тем специфика издания диктовала особые требования к их содержанию: оно хотя и носило нравоучительный характер, но соизмерялось возрасту, силам и «понятию» детей (Благородному 1785, 5). Вероятно, поэтому большая часть философских сюжетов в журнале оказалась связана с Сократом, фигурой которого открывается раздел «Примеры великих людей из истории». Примечательно обоснование: Сократ «в своё время был весьма благоразумный человек» (Примеры великих 1785, 146). Эта характеристика, на наш взгляд, отражает преимущество сюжетов о Сократе именно в детском журнале: максимально возможная философская «нейтральность», весьма удобная и благонадежная для трансляции позитивных идеалов детям. Во-первых, Сократ жил задолго до Христа (этого нельзя сказать, например, о римских стоиках), и в этом смысле от него нельзя требовать слишком многого. При определённой доле благожелательности его можно даже считать «христианином до Христа». Во-вторых, образ Сократа оказался связан почти исключительно с вопросами добродетели — предметом благодарным с точки зрения педагогики. В-третьих, Сократ, который «всю свою мудрость полагал в признании, что он ничего не знает» (Примеры великих 1785, 147), был мыслителем, чье любознательное не ограничивалось доктринальными рамками. Следовательно, он не был связан с неприемлемыми физическими или теологическими учениями. Напротив, указания на его критику народной религии или на выражение им надежды посмертия могли с готовностью приниматься.

Первый посвящённый Сократу этюд в журнале представляет происходящую от него традицию в том же свете: «Ученики Сократовы написали то, что учитель их преподавал изустно. Мало по малу произошли разные философские училища, в которых особливо вперяемо было в молодых людей то правило, что без правды и добродетели человек не может надеяться блаженства» (Примеры великих 1785, 152). В последующих выпусках журнал приводил короткие нравоучительные истории из жизни Платона, Антисфена, Диогена Синопского, Эвклида, Ксенофона, Протагора, Демокрита, греческих мудрецов и т.д. Встречается в этом ряду и короткая заметка «Примеры чрезвычайной охоты к учению. Из древней истории», в которой идёт речь и о первом

схолархе Стои Зеноне и его будущем приемнике Клеанфе³. В этом пересказе известного сюжета они фигурируют не как стоики⁴, но как «мудрец Зенон» и «молодой афинянин Клеанф». Последний «имел тупое понятие и при том был весьма беден» (Примеры 1785, 186), но непременно желал учиться у Зенона. Посещая его днём, он добывал по ночам тяжёлым трудом деньги на пропитание, тем самым вызвав подозрения горожан, которые призвали его к ответу об источнике заработка. Когда Клеанф объяснился, «судьи весьма тронуты были столь благородною привязанностью к учению, и согласились между собой подарить ему тысячу рублей. Но учитель его Зенон запретил ему принять сей подарок. А для чего? — Об этом пусть молодые наши читатели сами подумают» (Примеры 1785, 187). В остальном, что касается стоиков, то на страницах журнала они встречаются, насколько можно судить, через отсылку к римским республиканским героям (журнал вспоминает среди выдающихся римских мужей «непобедимого Катона⁵, до крайности добродетельного» (Зима 1787, 199), а также опосредованно, например, через отсылки к «стоической независимости».

Представление стоиков в периодике Университетского благородного пансиона (1779—1830). Наиболее ярко потенциал стоического наследия раскрыл себя в образовательной среде Университетского благородного пансиона, где нравственное воспитание дворянских детей было важнейшей целью. Влияние стоиков нашло своё конкретное отражение в периодике, которая там издавалась: «Распускающийся цветок» (1787), «Полезное упражнение юношества» (1789), «Утренняя заря» (1800—1808), «И отдых в пользу» (1804), «Каллиопа» (1815—1820) и др. Там были представлены и собственные сочинения воспитанников (стихи, проза, речи), однако преобладали всё же переводы с различных языков на темы религии, морали, истории, литературы. Представлена там была и философия, как новая, так и древняя: переводы фи-

³ Эти истории можно найти и в других журналах, например в «Московском Собеседнике» (Примеры 1806). Интересно, что хотя тексты, очевидно, имеют общий источник, вариант для детей мягче. Так, по «Детскому чтению» Клеанф «имел тупое понятие», а в «Московском Собеседнике» значится, что он «был туп, непонятен».

⁴ Впрочем, и остальные философские герои выступают не как представители школ, но как носители некоей добродетельной мудрости. Примечательно, что и в XIX веке будут попытки рассматривать поздних стоиков как мудрых людей, принадлежность которых к школе лишь сковывала их на пути к истине.

⁵ Считается, что Катон-младший являлся стоиком или же, как минимум, испытал сильное стоическое влияние. В его лице Поздняя Стоя нашла воплощение своего идеала.

лософских текстов древности и позднейших этюдов из европейских писателей на тему античной философии. Тексты эти показывают философов древности уже не столько в виде абстрактных, благонамеренных мудрецов, но являются содержательными и даже не лишёнными историко-философской ценности источниками по воззрению той или иной школы. Например, текст «Удовольствие» в издании «И отдых в пользу» достаточно корректно (а не в вульгарной интерпретации) излагает некоторые важные идеи Эпикура. Он содержит и пламенный призыв к читателю: «Молодой честной человек, который всегда удалялся разврата! Получи награду за твою добродетель, воспользуйся удовольствием. Ступай за мной в сады Эпикуровы; ступай слушать наставления сего любезного, почтенного учителя» (Лизогуб 1804, 52).

На этом фоне переводы стоических и стоицизирующих текстов, а также отсылки к стоикам занимают видное, если не сказать — ведущее, место. Например, в «Утренней заре» за 1801 г. находится перевод пространного (по меркам издания) и содержательного с историко-философской точки зрения фрагмента из «Слова похвального Марку Аврелию» А. Тома — «Беседа Марка Аврелия с самим собой». Тексту предшествуют примечания юного переводчика С. Родзянки, где тот отвечает критикам Тома в части стиля⁶, а в подстрочном примечании значится: «Известно, что *Марк Аврелий* оставил после себя сочинение “*От себя к себе*”; сочинение, дышащее самую высокую философией и чистейшей нравственностью» (Родзянка 1800а, 22). Для этой же книжки он перевел небольшой текст из трагедии Дж. Аддисона «Катонов монолог» (Родзянка 1800б). Привлекло внимание воспитанников пансиона и известное в то время в России произведение де Саля «Сон Марка Аврелия», где посредством фигуры Марка Аврелия примиряются платонизм, эпикурейство и стоическая философия (М.К. 1803). В «Утренней заре» мы находим сюжет, сравнивающий Марка Аврелия и Юлиана Отступника: двух государей — философов на троне. Не стоит и говорить, что сравнение проводится не в пользу последнего (Медведев 1808). Упомянем и перевод письма Брута к Цицерону, наполненный сильным республиканским подтекстом (Письмо 1808).

Содержательно представлены стоики и в текстах, прямо им не посвящённых, но затрагивающих актуальные моральные проблемы (Рассуждение 1789) или отсылающих к древней истории (Соковнин 1807). Так, в «Полезном упражнении» авторитетное мнение стоика приводится при обсуждении важного вопроса: должны ли наши нравственные стратегии строиться на твердой почве истинного знания или же допустимо действовать из заблуждения (мечтательности, воображения), если это даёт позитивные результаты?

⁶ Об этом переводе см.: Гаврилов 1993, 124–125.

«И для сего-то стоик к исполнению добродетели почитает совершенно ненужным убеждение и страсть; он хочет, чтобы правые поступки основывались токмо на истине и важной хладнокровной мудрости; стоик, коего глубокая система приобретает всегда глубокое почтение от испытующих оную» (Рассуждение 1789, 26–27). Встречаются также и отдельные упоминания и отсылки к философам Портика.

Однако наиболее основательно представлены стойки на страницах «Каллиопы» (1815—1820). Представляется, что это не было случайностью, а явилось результатом деятельности Ивана Ивановича Давыдова (1794—1863), знатока древних языков, одного из первых российских историков философии. В 1814—1826 годах он занимался педагогической деятельностью, а также состоял в должности инспектора в Благородном пансионе (Бородулина 2012, 48), принимая участие в обучении воспитанников изящной словесности. Это выразилось и в издании под его руководством вышеупомянутого сборника. Несомненны его глубокие симпатии к стоикам, что явствует из материалов «Опыта руководства к истории философии для благородных воспитанников Университетского пансиона» — учебника по философии, который был издан им в 1820 году. Высоко характеризуя древнее стоическое учение, Давыдов особенно останавливался на его месте в римской культуре, перечисляя имена не только Сенеки, который «с таким добрым чувством говорил о чудесах вселенной, о всемогуществе Промысла, о добродетели» (Давыдов 1820, 93), но и Сципиона, Леллия, Катона, Цицерона, Персия, Плиниев. Тацит у него также оказывается ревностным последователем Зенона, поскольку он высказывался против тирании: «Тираны, — говорит чувствительный историк-философ (т.е. Тацит — *Д.П.*), — сжигали лучшие произведения ума, думая, что сей пламень истребит и свободу Сената, и сладкие воспоминания Римского народа о славе и величии своем» (Давыдов 1820, 93). Также Давыдов подчёркивал роль стоической школы как завершительницы античного любомудрия: «Наблюдая судьбу времен, видишь, что мудрость пролила свет Портика, кажется, для того, чтобы после покрыть мраком человечество, которое большею частью любит покой и ненавидит усиленное напряжение способностей. <...> Падение Портика в Риме предсказывало падение всего здания философии» (Давыдов 1820, 94). Неудивительно, что эта позиция отразилась и на интересах юных воспитанников. В «Каллиопе» мы находим, прежде всего, переводы в стихах и прозе достаточно популярного в России на рубеже веков «Гимна Зевсу» Клеанфа (Чюриков 1816, Юшневский 1820). Появляется ряд переводных сюжетов, собранных из разных текстов Сенеки: «Краткость жизни» (Попов 1815), «Совесть» (Давыдов 1815), «Добродетель» (Дятлов 1817), «Твердость мудрого в несчастьи» (Гомзяков 1817). Стойки (Зенон и Катон)

фигурируют в отрывках из нравственных сочинений озаглавленных «Любовь к ближнему» (Чюриков 1815), «О правосудии» (Мансуров 1817) и др. Обращает на себя внимание также текст без указания источника или имени переводчика «Правила нравственности» (Правила 1817). Можно предположить, что это — авторские реминисценции из «Об обязанностях» Цицерона⁷. Об этом свидетельствует сама структура текста, разбитого на отделы об обязанностях (относительно к самому себе, к ближним, к Отечеству, к родителям), композиционные и понятийные параллели.

Закат Благородного пансиона был связан с выступлением декабристов, поскольку в своё время там учились более 60 участников восстания на Сенатской площади. Это вызвало закономерное недоверие к нему властей (Диссон 2005, 204). Любопытно, что декабристы, как показал М.Ю. Лотман, в быту отличались «римским поведением»: поведением, основанным на «римских добродетелях», а также на текстах, которые делали акцент на героизме древних. Им, например, было свойственно отрицать деление бытовой жизни на области службы и отдыха: заговорщики стремились превратить всю жизнь в служение (Лотман 1975, 61). В этом отношении замечателен эпизод из детства Никиты Муравьева: «На детском вечере у Державиных Екатерина Федоровна (мать Н. Муравьева, — Ю.Л.) заметила, что Никитушка не танцует, подошла его уговаривать. Он тихонько её спросил: “Maman, est-ce qu’ Aristide et Caton ont danse?” (Мама, разве Аристид и Катон танцевали?). Мать на это ему отвечала: “Il faut supposer qu’oui, a votre age” (Можно предположить, что в твоём возрасте — да). Он тотчас встал и пошел танцевать» (Лотман 1975, 62). Нельзя сказать наверняка, способствовало ли внимание к стоической философии в системе воспитания Благородного пансиона усвоению воспитанниками этого «римского поведения», однако соприкосновение с ней могло дать для этого нужную почву.

Книга К. Марта «Философы и поэты-моралисты во времена Римской империи» и её рецепция в периодике: педагогический аспект. Как указывают исследователи, примерно с 1825 и до 1870-х годов наметился спад интереса к римской литературе (См. Мочалова, Попов 2024, 392). Это важно, коль скоро стоические реминисценции по понятным причинам имели своим источником практически исключительно наследие римских стоиков. В этот период наше внимание привлекает публикация «Марк Аврелий и его мысли», появившаяся на страницах детского журнала «Семейные вечера» (отдел для

⁷ А значит, они напрямую связаны с положениями стоической философии: Gill 2023, 40–47.

старшего возраста) в 1865 году⁸. Журнал этот с 1864 по 1870 гг. издавался М.Ф. Ростовской и занимал особое место в корпусе отечественной детской периодики, хотя и подвергался критике со стороны педагогических кругов (Бирюкова, Стрижёв 2016, 242). Он был удостоен покровительства императрицы Марии Александровны, принят для чтения её августейших детей и рекомендован для гимназий, уездных училищ, женских учебных заведений императрицы и духовных школ.

Рассматриваемая нами публикация, хотя она не содержит ни источника, ни указания на авторство, идентифицируется как сокращенный перевод фрагмента из вышедшего в том же году на французском языке труда К. Марта «Философы и поэты-моралисты во времена Римской империи», где подробно разбираются жизнь и философия Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия. Такого рода работы, как отметят спустя четырнадцать лет критики её русского перевода, были новым явлением для российского интеллектуального пространства. Новизна эта нашла отражение и в публикации «Семейных вечеров». Последняя представляет собой биографию и очерк духовной жизни Марка Аврелия, который «принадлежал к секте стоиков, но отбросив всю гордость и преувеличенную строгость этого учения, <...> принял и применил к себе одну простоту и чистоту его» (Марк 1865, 585). Нравственное чувствование Императора, с одной стороны, было результатом длительной эволюции стоического духа от фанатизма к христианской кротости. Если Катон и Брут, хотя и выказывавшие твердость, были фанатиками, то уже у Сенеки и затем у Тразеи это ожесточение смягчается с тем, чтобы Император-стоик проповедовал своей философией и жизнью кротость, любовь и милосердие. Он — идеальный стоик, который, в некотором смысле, пошёл дальше холодного и сурового школьного учения⁹. С другой стороны, «язычник-царь» в

⁸ Отметим, что в 1870 году в «Семейных вечерах», на этот раз в отделе для младшего возраста, был напечатан фрагмент цикла «Детство великих людей Италии», посвященный Катону и братьям Гракхам. По своему стилю и содержанию он приближался к этюдам из «Детского чтения для сердца и разума», воспроизводя некоторые адаптированные для детей сюжеты из древней истории. Там отмечалось, что Катон сделался впоследствии необычайно суровым человеком, примером силы воли и строго нрава (Детство 1870, 131), а братья Гракхи «приняли горячее участие в общественных делах Рима и старались облегчить положение бедных» (Детство 1870, 134). Примечательно, что о стоическом влиянии можно говорить не только в случае Катона, но и римских братьев-реформаторов: в окружение Тиверия Гракха входил видный стоик Блоссий.

⁹ Само по себе стоическое учение устаивается у Марта как высоких похвал, так и критикуется за абстрактность, сухость и т.д.

нравственном отношении оказывается некоторым образом достойнее просвещённого царя Соломона — предполагаемого автора некоторых книг Ветхого завета (Марк 1865, 592).

В целом в тексте заявлен отказ разбирать религиозные убеждения Марка Аврелия. Оказывается неважным, какому Богу он поклонялся. Важно лишь то, что «он возвысился до чистейших понятий христианского учения, как истинный последователь Христа, посвятил свою жизнь исполнению божественного закона и, так сказать, весь предал себя Богу и кротким добродетелям» (Марк 1865, 593).

Публикация перевода книги Марта в 1879 году, наряду с издававшимися в то же самое время переводами Г. Буассье, и последующее активное обсуждение в периодике внесли важный вклад в формирование устойчивого интереса образованной российской публики к стоикам. Одним из измерений этого интереса стало внимание к книге Марта со стороны ежемесячного журнала «Народная и детская библиотека» (1879—1880). В нём помещались рецензии на книги для детского чтения, заметки о торговле детской литературой, примерные каталоги книг для библиотек городских и сельских начальных училищ (Дементьев 1953, 600). В 1879 году в этом издании вышла интересующая нас рецензия филолога-классика Карла Ивановича Томазини. Он отмечал, что издатели книги оказали большую услугу и образованному российскому обществу, и учащемуся юношеству. «Мы уверены, — писал он, — что большая часть педагогов-классиков поспешит познакомиться с книгой г. Марта; её прочтут не без пользы и другие образованные люди, желающие составить себе более определённое понятие о язычниках, изучение которых считается необходимым в лучших христианских школах: но особенно приятно было бы видеть книгу эту в руках воспитанников высших классов гимназий» (Томазини 1879, 167). Труд Марта, по его мнению, может не только примирить некоторых из своих предполагаемых юных читателей с классиками, но даже сподвигнуть их на самостоятельное изучение этого предмета после окончания гимназического курса. Томазини обращал внимание, что в современной ему Германии такого рода книги раздаются «ученикам гимназий, в виде награды за хорошее учение, при переходе в следующий высший класс» (Томазини 1879, 167). Такую же практику с книгой Марта он рекомендовал ввести и в России. И если, например, близкие к Церкви авторы, хотя и подчёркивали образовательный потенциал книги Марта, выражали некоторую насторожённость (Мочалова, Попов 2024, 393), то педагог Томазини лишь отмечает в своем тексте интерес, который возникает, при виде

того, «как языческая философия всё более и более приближается к христианской морали и наконец, под пером Марка Аврелия, достигает самых пределов христианства» (Томазини 1879, 168).

Стоицизм как альтернативная христианству парадигма воспитания в концепции К. Гильти (по материалам журнала «Образование»). Наиболее содержательно вопрос о педагогическом потенциале стоической философии был рассмотрен в очерке известного швейцарского публициста К. Гильти «Мысли Эпиктета», опубликованном в 1893 году в журнале «Образование». Важно, что в этом тексте он подходит к проблеме применения стоической философии в воспитании юношества с теоретических позиций, предлагая концептуальное осмысление данной проблемы.

Гильти полагал, что существуют лишь два пути подлинного самовоспитания: христианский и стоический. Само же самовоспитание он определил как развитие живой, оригинальной личности в условиях, когда отсутствие таковых «с каждым днём становится всё более характерным признаком нашего времени» (Острогорский 1893, 229). Интересно, что автор, как кажется, ясно видел несводимость стоицизма к христианству: первый не есть *лишь* проповедника к христианским ценностям, некое предварение для их усвоения. По большому счету стоицизм здесь — альтернатива, и альтернатива крайне востребованная. Гильти замечает — и это, думается, вполне применимо к современному российскому обществу, находящемуся в поиске ценностных основ для своего существования — что хотя законы нравственности внешне почитаются и пользуются уважением, но не считаются обязательными. Весьма туманно и понимание истоков и обоснований этих нравственных законов. Дело обстоит так, писал Гильти, что некая мораль среднего человека, основанная на «общей цивилизации» и определённом правовом порядке, заменила собой внутреннюю нравственность. Такая культурная эпоха с большим количеством образованных людей не доставляет, тем не менее, подлинного благополучия ни отдельным людям, ни обществу в целом. «При таких обстоятельствах, — замечал Гильти, — более серьёзные люди стараются снова открыть заброшенные людьми *истинные* источники человеческого благополучия¹⁰, и таким образом, возникает философия стоического характера и новые религиозные учения» (Острогорский 1893, 230).

Делая в тексте необходимые реверансы в сторону господствующей религии, Гильти замечал, что главный её недостаток в том, что для неё нужно «осо-

¹⁰ Точно также, как сегодня всё большую популярность на Западе и в России набирает движение современного стоицизма.

бенное простосердечие, детская наивная натура, всё реже и реже встречающаяся у “сложных” людей XIX столетия» (Острогорский 1893, 230). Выступая за преподавание стоической философии в школе, он говорил о благотворном влиянии на юношей классического образования и классической философии, которая вырабатывает в человеке привычку к труду над собой, развивает силу воли и внутреннюю энергию. «[И]менно этой силы воли, энергии, — писал он, — часто недостаёт людям, не получившим классического образования. Отсутствие её придаёт даже самому христианству характер чего-то изнеженного, сентиментального, подчас даже жалкого» (Острогорский 1893, 257). В целом, у стоицизма, по мысли Гильти, есть ряд преимуществ: Во-первых, он говорит о возможности достижения посюстороннего счастья. Во-вторых, это счастье осмысляется как доступное для всех людей. В-третьих, в нём нет ничего сверхъестественного, и он не требует никакой веры. В-четвертых, обращаясь к здравому рассудку и неся в себе здоровый эгоизм, он всё же заботится о вещах более серьёзных, чем простой эстетизм, и более возвышенных, чем «хлебный вопрос»¹¹ (Острогорский 1893, 230).

Вероятно, редакция журнала «Образование» с большой симпатией отнеслась к образу мысли швейцарского моралиста, поскольку через год она издала на русском языке его стяжавшую большую известность книгу «Счастье. Популярные очерки нравственной философии». Вместе с тем редакция в примечании к статье попыталась смягчить пафос Гильти и указать, что тот слишком увлечен стоиками и уделяет им более внимания, чем они того заслуживают: бесконечная высота христианской морали не терпит наравне с собой никаких иных систем нравственности и воспитания. Конечно, некоторую роль в самовоспитании юношества стоики могли бы сыграть, но рассудочность, эгоизм и чёрствый характер стоицизма весьма ограничивают его потенциал (Острогорский 1893, 229).

Итак, анализ материалов отечественной периодики конца XVIII—XIX вв. показал, что сюжеты о стоиках, переводы стоических текстов публиковались в изданиях для детей, хотя и нельзя сказать, что они занимали там значительное место. Периодика Университетского благородного пансиона выступает тут исключением, которое может быть объяснено спецификой его образовательной системы, вниманием к древним языкам, влиянием некоторых наставников. По косвенным указаниям можно предположить, что интерес юных воспитанников к римским стоикам, свободно транслируемый через периодические издания, мог внести вклад в формирование у них идеалов «римского поведения».

¹¹ Здесь видна параллель с вышеприведённым рассказом А. Воробьевой.

Два случая осмысления возможности использования стоической философии в педагогических целях приходится на время резкого взлёта интереса общества к стоикам в последней четверти XIX века. Сама такая постановка вопроса могла бы показаться несколько несерьёзной, однако опыт Благородного пансиона показывает, что внедрение элементов стоического наследия в образовательный процесс как с целью поддержания интереса к древним языкам, так и в воспитательных целях, вполне осуществимо. И если К. Томазини, предлагая распространять среди учащихся литературу о стоиках, указывал на близость христианских и стоических идей как на довод в пользу последних, то К. Гильти видел стоическую философию как альтернативу христианской системе воспитания, поскольку усматривал кризис традиционной религиозности. В этом обосновании видится глубокая прозорливость автора, верно спрогнозировавшего процессы, которые мы наблюдаем сегодня, когда звучит мысль, что вопрос о востребованности практической философии эллинизма нередко сводится «к поиску спасительной духовной альтернативы» (Шахнович 2019, 104). Критические редакционные замечания к статье Гильти лишь подтверждают то, что он верно увидел проблему.

Представляется, что обращение к опыту использования (а также к осмыслению возможности такого использования) стоического наследия в системе образования дореволюционной России, могло бы внести вклад в решение проблемы поиска современным российским обществом духовных основ для образования и воспитания.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ПЕРИОДИКА КОНЦА XVIII – XIX ВВ.

- “Благородному российскому юношеству” (1785) *Детское чтение для сердца и разума*, I, 1. Москва, 3–8.
- Гомзяков, А., пер. (1817) “Твердость мудрого в несчастии”, *Каллиона. Труды воспитанников Университетского благородного пансиона*. Москва, 261–264.
- Давыдов, В., пер. (1815) “Совесть”, *Каллиона. Труды воспитанников Университетского благородного пансиона*. Москва, 98–100.
- Давыдов, И.И. (1820) *Опыт руководства к истории философии: Для благородных воспитанников Университетского пансиона*. Москва.
- “Детство великих людей Италии. Марк Катон. Кай и Тиверий Гракхи” (1870) *Семейные вечера (отдел для детей)*, 8, 129–135.
- Дятлов, Н., пер. (1817) “Добродетель”, *Каллиона. Труды воспитанников Университетского благородного пансиона*. Москва, 219–222.
- “Зима” (1787) *Детское чтение для сердца и разума*, XII. Москва, 193–206.
- Лизогуб, Я., пер. (1804) “Удовольствие”, *И отдых в пользу, или Собрание сочинений и переводов в стихах и прозе. Труды воспитанников Университетского благородного пансиона*. Москва, 52–61.

- Мансуров, А., пер. (1817) “О правосудии”, *Каллиопа. Труды воспитанников Университетского благородного пансиона*. Москва, 228–235.
- “Марк Аврелий и его «Мысли»” (1865), *Семейные вечера*, 8, 585–594.
- Медведев, А., пер. (1808) “Томас. Юлиан и Марк Аврелий”, *Утренняя заря*, 6. Москва, 157–169.
- М.К., пер. (1803) “Сон Марка Аврелия”, *Утренняя заря*, 2. Москва, 115–133.
- Острогорский, А., пер. (1893) “Гильти К. Мысли Эпиктета”, *Образование*, 5–6, 229–259.
- “Письмо Брута Цицерону” (1808) *Утренняя заря*, 6. Москва, 34–44.
- Попов, Г., пер. (1815) “Краткость жизни”, *Каллиопа. Труды воспитанников Университетского благородного пансиона*. Москва, 63–65.
- “Правила нравственности” (1817) *Каллиопа. Труды воспитанников Университетского благородного пансиона*. Москва, 28–37.
- “Примеры великих людей, из истории: 1. Сократ” (1785) *Детское чтение для сердца и разума*, I, 10. Москва, 145–152.
- “Примеры чрезвычайной охоты к учению из древней истории” (1806) *Московский Собеседник*, 1, 170–174.
- “Примеры чрезвычайной охоты к учению. Из древней истории” (1785) *Детское чтение для сердца и разума*, II, 25. Москва, 186–192.
- “Рассуждение о допущении блудящих мечтаний при нравственном чувствовании” (1789) *Полезное упражнение юношества, состоящее в разных сочинениях и переводах, изданных питомцами Вольного благородного пансиона*. Москва, 22–27.
- Родзянка, С., пер. (1800а) “Беседа Марка Аврелия с самим собой”, *Утренняя заря*, 1. Москва, 22–53.
- Родзянка, С., пер. (1800б) “Катонов монолог с собой”, *Утренняя заря*, 1. Москва, 65–67.
- Соковнин, С., пер. (1807) “Об оракулах”, *Утренняя заря*, 5. Москва, 155–167.
- Томазини, К. (1879) “[Рец. на] Философы и поэты моралисты во времена римской империи. Соч. Константа Марта. Перевод М. Корсак. Издание К. Т. Солдатенкова”, *Народная и детская библиотека*, 6, 167–168.
- Чюриков, В., пер. (1816) “Гимн”, *Каллиопа. Труды воспитанников Университетского благородного пансиона*. Москва, 228–229.
- Чюриков, В., пер. (1815) “Любовь к ближнему”, *Каллиопа. Труды воспитанников Университетского благородного пансиона*. Москва, 162–167.
- Юшневский, С., пер. (1820) “Гимн Клеанта стоика”, *Каллиопа. Труды воспитанников Университетского благородного пансиона*. Москва, 268–270.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Бирюкова, М.А., Стрижёв, А.Н (2016) “Мария Федоровна Ростовская (1815—1872)”, *Литературоведческий журнал*, 39, 237–336.
- Бородулина, М.Г. (2012) “Деятельность профессора И.И. Давыдова в Благородном пансионе и Московском университете”, *Вестник МГУ. Серия 8: История*, 1, 44–53.
- Гаврилов, А.К. (1993) “Марк Аврелий в России”, *Марк Аврелий Антонин. Размышления*. Санкт-Петербург, 115–173.

- Дементьев, А.Г., Западов, А.В., Черепанов, М.С., ред. (1953) *Русская периодическая печать (1702—1894). Справочник*. Москва.
- Диссон, Ю.А. (2005) “Московский университетский благородный пансион в системе народного просвещения России конца XVIII — первой трети XIX века”, *Труды XV ежегодной богословской конференции*, т. 2. Москва, 199–210.
- Лотман, М.Ю. (1975) “Декабрист в повседневной жизни (Бытовое поведение как историко-психологическая категория)”, *Литературное наследие декабристов*. Ленинград, 25–74.
- Мочалова, И.Н., Попов, Д.С. (2024) “Античный стоицизм в русской периодике XIX века: особенности рецепции”, *СХОЛH (Scholē)* 18, 387–409.
- Шахнович, М.М. (2019) “Эпикуреизм и стоицизм в современной практической философии”, *XI международная конференция «Теоретическая и прикладная этика: Традиции и перспективы — 2019. Материалы конференции»*. Санкт-Петербург, 104.
- Gill, Ch. (2023), *Learning to Live Naturally. Stoic Ethics and its Modern Significance*. Oxford.

References (in Russian)

- Biryukova, M.A., Strizhyov, A.N (2016) “Mariya Fedorovna Rostovskaya (1815—1872)”, *Literaturovedcheskij zhurnal*, 39, 237–336.
- Borodulina, M.G. (2012) “Deyatel'nost' professora I.I. Davydova v Blagorodnom pansione i Moskovskom universitete”, *Vestnik MGU. Seriya 8: Istorija*, 1, 44–53.
- Gavrilov, A.K. (1993) “Mark Avrelij v Rossii”, *Mark Avrelij Antonin. Razmyshleniya*. St. Petersburg, 115–173.
- Dement'ev, A.G., Zapadov, A.V., Cherepanov, M.S., eds. (1953) *Russkaya periodicheskaya pechat' (1702—1894). Spravochnik*. Moscow.
- Disson, Yu.A. (2005) “Moskovskij universitetskij blagorodnyj pansion v sisteme narodnogo prosvesheniya Rossii koncza XVIII — pervoj treti XIX veka”, *Trudy XV ezhegodnoj bogoslovskoj konferencii*, t. 2, Moscow, 199–210.
- Lotman, M.Yu. (1975) “Dekabrist v povsednevnoj zhizni (bytovoe povedenie kak istoriko-psichologicheskaya kategoriya)”, *Literaturnoe nasledie dekabristov*. Leningrad, 25–74.
- Mochalova, I.N., Popov, D.S. (2024) “Antichnyj stoicizm v russkoj periodike XIX veka: osobennosti recepcii”, *СХОЛH (Scholē)* 18, 387–409.
- Shaxnovich, M.M. (2019) “Epikureizm i stoicizm v sovremennoj prakticheskoj filosofii”, *XI mezhdunarodnaya konferenciya «Teoreticheskaya i prikladnaya etika: Tradicii i perspektivy — 2019. Materialy konferencii»*. Sankt-Peterburg, 104.

ПУБЛИКАЦИИ / PUBLICATIONS

ГОМЕРОВСКИЕ ФОРМУЛЫ И ЦИТАТЫ И НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ
ТЕРМИНОЛОГИЯ В ЭПИГРАММАХ А. Ф. ЛОСЕВА И А. А. ТАХО-ГОДИ
С. И. РАДЦИГУ И Т. В. ВАСИЛЬЕВОЙ НА ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОМ
И ЛАТИНСКОМ ЯЗЫКАХ

Т. Г. ДАВЫДОВ

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград)
Московский физико-технический институт (Долгопрудный)
davydovtg@my.msu.ru

TYCHO DAVYDOV

Lomonosov Moscow State University
Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)
Moscow Institute of Physics and Technology (Dolgoprudny, Russia)

HOMERIC FORMULAE AND CITATIONS AND NEOPLATONIC TERMINOLOGY
IN ALEXEI LOSEV'S AND AZA TAKHO-GODI'S ANCIENT GREEK AND LATIN EPIGRAMS
TO SERGEI RADZIG AND TATIANA VASILIEVA

ABSTRACT. In this article we are publishing for the first time four epigrams in Ancient Greek and Latin by Russian classicists Alexei Losev (1893–1988) and Aza Takho-Godi (born 1922), dedicated to Sergei Radzig (1882–1968) and Tatiana Vasilieva (1942–2002), who herself was a notable Neo-Latin poet. The epigrams are provided with a critical apparatus, a Russian translation and a commentary. The analysis of vocabulary and linguistic features of the epigrams revealed the use of epic formulae as well as Homeric and Horatian quotations in a light pseudo-Hellenistic spirit. Traits of Losev's individual literary style manifest via incorporation of Neoplatonic terminology into the Homeric language of the poems.

KEYWORDS: Alexei Losev, Aza Takho-Godi, Homeric formulae, Neoplatonism, New Ancient Greek, New Latin.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, БФУ им. И. Канта; The research is funded by Russian Science Foundation No. 24-18-00980, at I. Kant Baltic Federal University.

*Посвящается 270-летию кафедры классической
филологии Московского университета
и 102-летию Азы Алибековны Тахо-Годи*

Алексей Фёдорович Лосев (10/22.IX.1893 – 24.V.1988; лат. Alexius Losseuius, др.-гр. Ἀλέξιος Λοσσεύιος) и Аза Алибековна Тахо-Годи (р. 26.X.1922; лат. Aza Tachogodia, др.-гр. Ἀζα Ταχογούδια¹) известны прежде всего как филологи-классики, много лет посвятившие философским работам. Однако от внимания исследователей лосевского наследия, теснейшим образом переплетённого с трудами Азы Алибековны, долгое время ускользали их тексты на древнегреческом и латинском языках. Настоящая публикация призвана восполнить этот пробел, и заложить основу для дальнейших исследований в данной области.

Судя по всему, до сих пор из текстов подобного рода был опубликован только один² — к такому выводу можно прийти исходя из полной библиографии трудов А. А. Тахо-Годи³. В предыдущих исследованиях мы были вынуждены ограничиться анализом сведений о творческой деятельности Лосева и Тахо-Годи на основе воспоминаний Азы Алибековны⁴, что позволило получить лучшее представление об интеллектуальной и культурной среде, характерной для дома Лосева, и, что ещё важнее — наглядно показать важность активного использования ими древнегреческого и латинского языков в педагогической и творческой деятельности⁵, что было воспринято и их учениками⁶.

Однако ситуация изменилась в декабре 2023 года: именно тогда была обнаружена тетрадь с черновиками древнегреческих и латинских текстов А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи⁷. Первичный филологический анализ текстов показал, что их можно разделить на четыре группы: эпиграммы, эпидейктические речи, переводы русской поэзии (А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова,

¹ Греческие варианты производны от латинских, которые широко представлены как в архиве Лосева — Тахо-Годи, так и в литературе.

² Тахо-Годи 2010.

³ Давыдов, Мухамеджанова, Тахо-Годи, Чепуренко 2024, № 855.

⁴ Тахо-Годи 2023.

⁵ Давыдов 2023.

⁶ Пастернак 2020, 180.

⁷ Автор благодарит А. А. и Е. А. Тахо-Годи за возможность работы с архивом Лосева и Тахо-Годи и разрешение на публикацию материалов.

А. К. Толстого) на древнегреческий и латинский языки, письма⁸. Схожим образом классифицирует корпус текстов и сама Аза Алибековна, записав на одном из листов архива следующее: «Здесь переводы на греч<еский> и лат<инский> стихотв<орений> Пушкина, Лермонтова, А. К. Толстого, разработки примеров, черновики надписей на книгах, несколько писем, речей, стихотворных посвящений».

Среди адресатов эпиграмм и писем — С. С. Аверинцев (1937–2004), Т. В. Васильева (1942–2002), Н. К. Гудзий (1887–1965), В. В. Каменский (1884–1961), Н. О. Корст (1897–1973), С. Е. Крючков (1897–1969), К. П. Полонская (1913–2000), С. И. Радциг (1882–1968), Г. А. Романовская, Д. Рондирис (1899–1981), О. М. Савельева (р. 1946), В. Стеффен (1903–1997), С. В. Шервинский (1892–1991).

Ранее высказывалось мнение, что возможным стимулом для создания собственных сочинений на *обоих языках* для Лосева послужила его дарственная надпись Г. Г. Шпету (16 октября 1926 г.) на экземпляре книги «Античный космос и современная наука», в которой автор процитировал четыре стиха из «Илиады» (Ном. II. IV 360–364)⁹. Однако из более глубокого анализа корпуса текстов стало ясно, что для Лосева, как и для многих его предшественников и современников, получивших классическое образование, обычай писать по-древнегречески и по-латински не являлся чем-то исключительным, как для последующей культуры, но был проявлением совершенно естественной многовековой традиции. Более того, Лосев был не чужд и современной ему новолатинской и новодревнегреческой словесности: в архиве Азы Алибековны сохранилась эпиграмма Я. М. Боровского А. И. Доватуру в честь его 80-летия¹⁰. К эпиграмме приложено письмо М. Л. Гаспарова А. Ф. Лосеву 1978 года:

⁸ Результаты этого анализа были представлены в докладе «Древнегреческие и латинские тексты А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи и их античные образцы», прочитанном 21 мая 2024 года в «Доме Лосева» на 11-й международной научной конференции «Музыка — Философия — Культура».

⁹ Троицкий 2010.

¹⁰ Боровский 2009, 449.

Глубокоуважаемый Алексей Федорович,

я получил из Ленинграда от Якова Марковича Боровского письмо с оттисками нового его латинского стихотворения, посвящённого А. И. Доватуре в его 80-летие, и с просьбою препроводить их Вам и Ф. А. Петровскому. Выполняя это приятное поручение, пользуясь случаем от души пожелать Вам доброго здоровья и обычных Ваших творческих сил, а также передать поклон глубокоуважаемой Азе Алибековне.

Истинно Ваш

М. Гаспаров

12.3.<19>78

Яков Маркович Боровский (1896–1994) — один из основателей современной Петербургской школы классической филологии и крупнейший новолатинский и новодревнегреческий поэт послереволюционной поры¹¹. Лосев также находился внутри этой поэтической традиции; в том же году Боровский посвятил ему стихотворение в честь 85-летия¹² (Вогои. 47).

Московская школа классической филологии — и в том числе новолатинской и новодревнегреческой поэзии — отражена в собрании текстов Лосева и Тахо-Годи другим автором — Татьяной Вадимовной Васильевой (1942–2002; лат. Tatiana Basiliana¹³), которой Алексей Фёдорович посвятил эпиграмму 1968 года (см. ниже).

В настоящей статье впервые публикуются четыре эпиграммы из архива Лосева — Тахо-Годи, написанные элегическим дистихом.

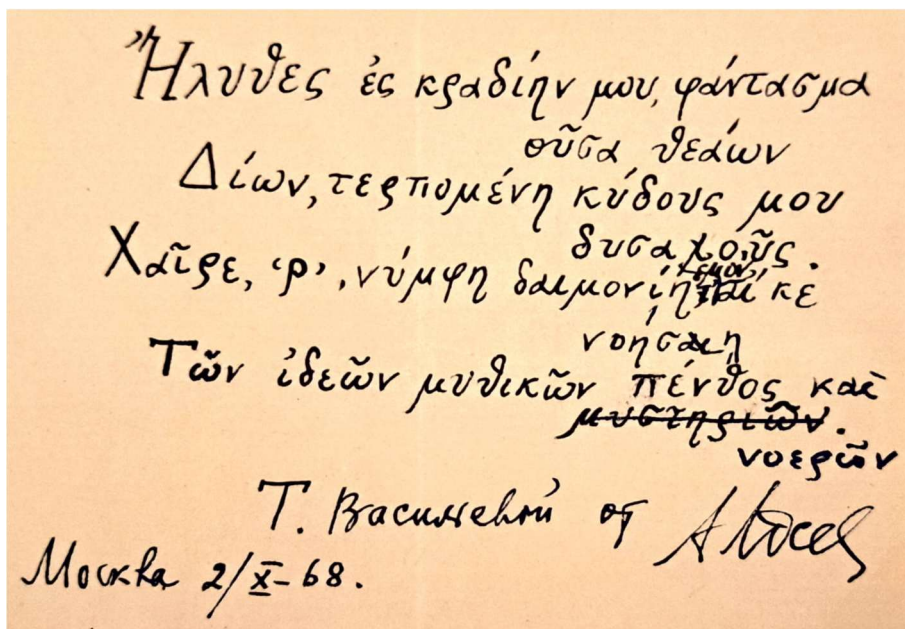
¹¹ Scatebranus Rutenus 1992; IJsewijn-Jacobs 1960, 143–145; IJsewijn 1990, 257.

¹² Боровский 2009, 450.

¹³ Basiliana 2016.

ALEXII LOSSEVII ET AZAE TACHO-GODIAE EPIGRAMMATA QVATTVOR

I. Alexii Losseuii ad Tatianam Basilianam¹⁴



Ἦλυθες ἐς κραδίην μου, φάντασμα οὐσα θεάων
 Δίων, τερπομένη κύδους μου δυσαχοῦς.
 Χαῖρε ῥ', νύμφη δαιμονίη τ' ἐμὸν αἶ κε νοήσῃ
 τῶν ἰδεῶν μυθικῶν πένθος καὶ νοερῶν.

T. Васильевой от А. Лосев

Москва 2/Х-68.

1 οὐσα correxi οὐσα cod. 3 comma post Χαῖρε deleui | τ' ἐμὸν add. *Losseuius* (см. вар. из архива Т.В. Васильевой: Бугай 2022) | νοήσῃ corr. *Losseuius* νοήσαι primum 4 νοερῶν corr. *Losseuius* μυστηριῶν primum

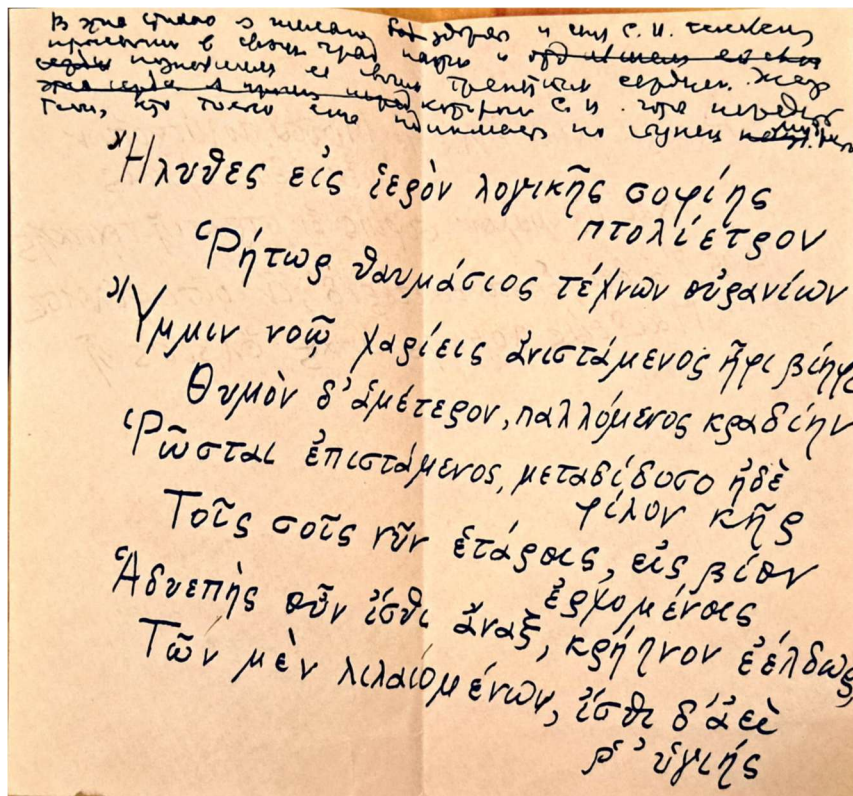
Перевод: «Ты вошла в моё сердце, словно видение дивных богинь, услаждаясь моей печальной славой. Радуйся же, божественная нимфа, если ты поймёшь мою боль мифических и ноэрических идей».¹⁵

¹⁴ Названия эпиграмм даны автором публикации.

¹⁵ *Пер. Д. В. Бугая:* «Ты вошла в моё сердце, образ дивных видений, услаждаясь моей славой, которая мне в тягость. Привет тебе, восхитительная девица! о если бы ты заметила моё горе посреди идей мифических и умозрительных» (Бугай 2022).

Комментарий: Эпиграмма — дарственная надпись А. Ф. Лосева Т. В. Васильевой на 9-м издании *Die Fragmente der Vorsokratiker* Дильса — Кранца (1960) (Бугай 2022). Лексика в словосочетании τῶν ἰδεῶν μυθικῶν καὶ νοερῶν (первоначально μυστηριῶν, которое можно было бы исправить на μυστηρικῶν ‘мистериальных’, ‘мистических’) явно используется Лосевым в философском (нео)платоническом контексте: ἰδέα (≈ εἶδος), μυθικός (← μῦθος), νοερός (← νοῦς). Исходя из этого предлагается передать её путём ввода в перевод технических терминов ‘мифический’, ‘ноэрический’, ‘идея’ — подобно тому, как это делал и сам Лосев, нередко употребляя греческие понятия без перевода: ср., например, перевод термина νοερός у Плотина: ‘ноэрический’ (Лосев 1994, 835), ‘умный’ (Лосев 1994, 822, 826), ‘интеллектуальный’ (Лосев 1994, 835, 837), ‘смысловый’ (Лосев 1994, 851), ‘мыслительный’ (Лосев 1994, 872), а также ‘умозрительный’ в переводе лосевской эпиграммы Д. В. Бугая (см. выше).

II. Azae Tacho-Godiae ad Sergio Radzig



В этих стихах я желаю ~~бод~~[рости] здоровья и сил С. И. человеку
 принёсшему в свой град науку и ~~отдавшему~~ ей своё сердце познав-
 шему её своим трепетным сердцем. Жар этого сердца. А прочего

~~ναρ~~ *который С. И. готов передать тем, кто только ещё поднимается по ступеням мудрости*¹⁶

Ἦλυθες εἰς ἱερὸν λογικῆς σοφίης πτολίετρον
 Ῥήτωρ θαυμάσιος τέχνων οὐρανίων
 Ὑμῖν νοῶ χαρίεις ἀνιστάμενος ἦφι βίηφι
 θυμὸν δ' ἀμέτερον, παλλόμενος κραδίην
 5 Ῥῶσθαι ἐπιστάμενος, μεταδίδοσο ἡδὲ φίλον κῆρ
 τοῖς σοῖς νῦν ἐτάροις, εἰς βίον ἐρχομένοις
 Ἀδυσπῆς οὖν ἴσθι ἀναξ, κρήηνον ἐέλδωρ
 τῶν μὲν λιλαιομένων¹⁷, ἴσθι δ' αἰεὶ ῥ' ὑγίης

5 Ῥῶσθαι correxi Ῥῶσται cod.¹⁸ 7 comma post ἐέλδωρ deleui

Перевод: «Ты вошёл в святую крепость словесной мудрости, чудесный ритор небесных искусств. Ты, приятный для вас умом, поднял своими силами наш дух, трепеща сердцем, зная толк в движении/усердии, и отдал родное сердце своим нынешним товарищам, пришедшим в жизнь. Итак, будь сладкоречивым владыкой, исполни желание жаждущих: будь же всегда здоров».

Комментарий: Сергеем Ивановичу Радцигу (1882–1968), заведующему кафедрой классической филологии Московского университета (1941–1949), посвящено три эпиграммы А. А. Тахо-Годи. В своих воспоминаниях она указывает, что с Радцигом и Александром Николаевичем Поповым (1881–1972), который заведовал кафедрой в 1958–1962 гг., связано первое публичное прочтение её древнегреческих стихов: «И, конечно, всех нас радуют походы к Сергею Ивановичу Радцигу в его новую квартиру на Мичуринском проспекте <...>. И после кончины Сергея Ивановича все наши походы соблюдаются неукоснительно, а когда Наталья Тихоновна водружает на Новодевичьем кладбище подобие настоящего древнегреческого надгробия (мы с ней выбираем в альбоме), я произношу торжественную речь. Мне везёт на речи и поздравительные <...>, и похоронные <...>, и к дню рождения (у А. Н. Попова замечательно

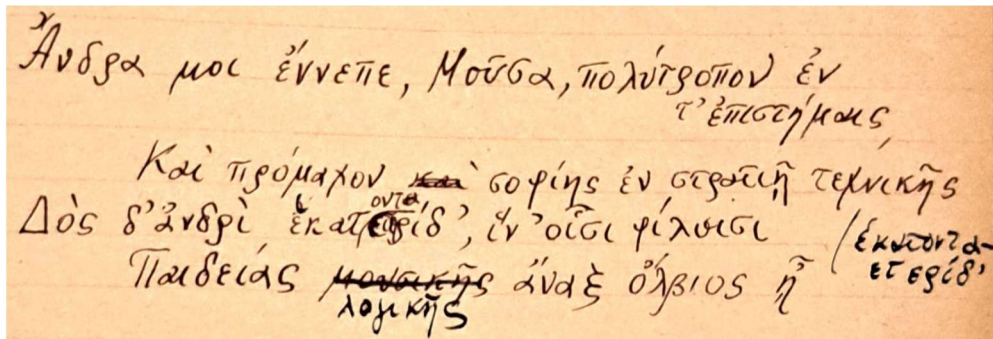
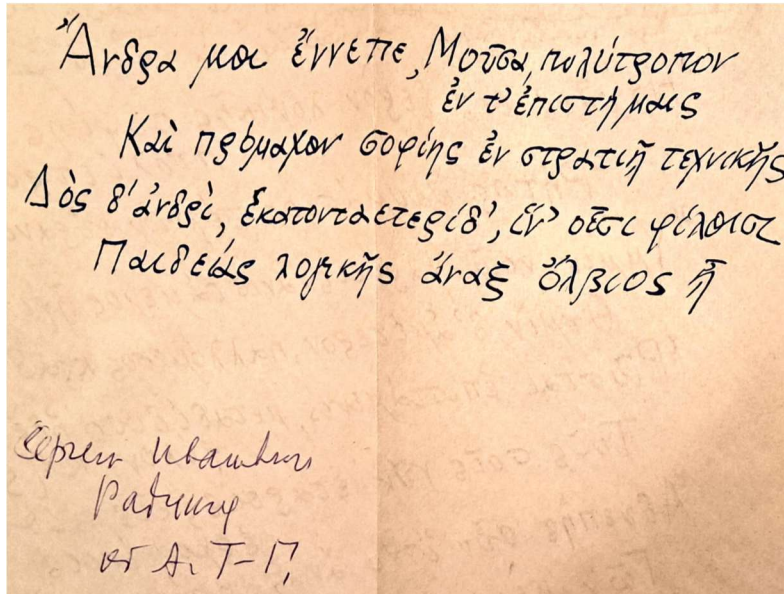
¹⁶ За помощь в расшифровке записи, предваряющей эпиграмму, автор благодарит Е. А. Тахо-Годи и Е. Е. Давыдову.

¹⁷ В 8-м стихе можно видеть икты, расставленные карандашом (рукой Азы Алибековны) на слогах τῶν и λαί-.

¹⁸ Форма ῥῶσθαι засвидетельствована только у Гесихия и в словаре Фотия, где ей даётся толкование 'σπουδάζειν'; неслитная форма ῥῶεσθαι — 'σπεύδειν', 'ὄρμᾶν' (Hesych.); LSJ — 'move with speed or violence', 'rush on', 'dance'. См. тж. Schneider 1819, 447 (s. u. ῥῶω, ῥῶομαι).

πраздновали, угощали, и я впервые читала там свои поздравительные греческие стихи)»¹⁹.

III. Azae Tacho-Godiae ad Sergio Radzig



Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον ἐν τ' ἐπιστήμαις
 Καὶ πρόμαχον σοφίης ἐν στρατιῇ τεχνικῆς
 Δὸς δ' ἀνδρῶν ἑκατονταετηρίδ', ἐν οἷσι φίλοισι
 Παιδείας λογικῆς ἀναξ ὄλβιος ἦ
 Сергею Ивановичу Радзигу от А. Т.-Г.

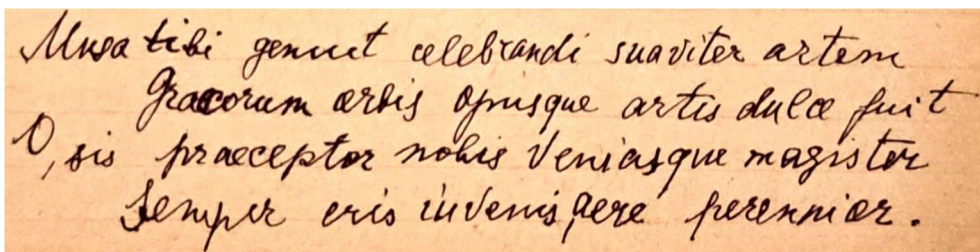
1 comma post ἐπιστήμαις del. Tacho-Godia 2 καὶ post πρόμαχον del. Tacho-Godia p. 41 3 comma post ἀνδρῶν deleui | ἑκατονταετηρίδ': οντα add. Tacho-Godia ἑκατετηρίδ' primum 4 λογικῆς corr. Tacho-Godia μουσικῆς primum

¹⁹ Тахо-Годи 2023, 589–590.

Перевод: «Муза, скажи мне о многоопытном в науках муже и защитнике²⁰ искусной мудрости. Дай же мужу столетие, чтобы он был счастливым владыкой словесной культуры для своих друзей».

Комментарий: Судя по всему, αε в ἐκατονταετηρίδ' — синизеса. Метрически проблематично в пентаметре ᾶ в ἄναξ, что не вписывается в спондей (||#ϕᾶνᾶχ^τ|ϕ#...).

IV. Azae Tacho-Godiae ad Sergio Radzig



Musa tibi genuit celebrandi suaviter artem
 Graecorum orbis opusque artis dulce fuit
 O, sis praeceptor nobis ueniasque magister
 Semper eris iuuenis, aere perennior.

Перевод: «Муза тебе родила искусство приятно праздновать мир греков, и дело искусства было сладостным. О, будь нашим наставником и приходи учителем, будь всегда юным, крепче меди».

Заключение

Для языка и риторического оформления четырёх публикуемых эпиграмм А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи характерно изобилие гомеровских формул. Встречаются и прямые цитаты — из начала «Одиссеи» Гомера (инвокация Музы в III 1) и первого стиха оды *ad Melpomenen* Горация (Нор. с. III 30) в IV 4. При этом переплетение эпического языка с его формулами и цитирование почти в духе центонной поэзии (ср. эллинистическое anth. Gr. XI 401 и др.) придаёт эпиграммам лёгкий и радостный оттенок филологической игры, столь подходящий жанру стихов «на случай». Несмотря на совпадение начальных слов в I и II (ἤλυθες ἐς/εἰς; ср. Ном. II. III 428, Hes. fr. 280, anth. Gr. VII 1811, app. anth. 689 и др.) и общую для Тахо-Годи и Лосева ориентацию на гомеровский язык, эпиграмма А. Ф. Лосева Т. В. Васильевой отличается

²⁰ Букв.: передовом бойце[, сражающемся] в войске искусной мудрости.

от стихотворений Азы Алибековны встраиванием элементов философского терминологического инвентаря, связанного с неоплатоническими представлениями.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Боровский, Я. М. (2009) Opera philologica. СПб.
- Бугай, Д. В. (2022) «[Публикация эпиграммы А. Ф. Лосева Т. В. Васильевой]», *Renovatio* 23.12.2022. URL: https://t.me/renovatio_conf/39, https://t.me/renovatio_conf/40
- Давыдов, Т. Г. (2023) «Практика использования “живых” древнегреческого и латинского языков в методике преподавания классических языков: Аза Алибековна Тахо-Годи и разговорники Э. Йонсона (Г. Капеллана) “Sprechen Sie Attisch?” и “Sprechen Sie Lateinisch?”», *Приношение: Азе Алибековне Тахо-Годи от благодарных учеников и коллег к 100-летию со дня рождения: Fuga temporum. Сб. ст.* Отв. ред. и сост. Е. А. Тахо-Годи. СПб., 108–119.
- Давыдов, Т. Г., Мухамеджанова, Г. М., Тахо-Годи, Е. А., Чепуренко, Т. В. (2024) *АЗА АЛИБЕКОВНА ТАХО-ГОДИ: Библиографический указатель (1952—2023)*. Отв. ред. Е. А. Тахо-Годи. М.
- Лосев, А. Ф. (1994) Диалектика числа у Плотина, *Миф. Число. Сущность*. М., 713–876.
- Пастернак, Е. В. (2020) «Моё классическое отделение», *Знамя* 6, 177–192.
- Тахо-Годи, А. А. (2010) «[Поздравление по случаю юбилея Н. В. Брагинской]», *Классика... и не только = Classics... and beyond: Нине Владимировне Брагинской*. Сост. Н. П. Гринцер, Е. П. Шумилов. М., 16–17.
- Тахо-Годи, А. А. (2023) *Жизнь и судьба: воспоминания*. 2-е изд., доп. и испр. М.
- Троицкий, В. П. (2010) «Автограф А. Ф. Лосева на книге, подаренной Г. Г. Шпету», *Бюллетень Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева»* 12, 82–84.
- Basiliana, T. (2016) “Interpretamenta et carmina adhuc inedita”, *Классическая филология в контексте мировой культуры — IX. Новолатинская традиция в Европе. Материалы международной конференции, посвящённой памяти Олега Дмитриевича Никитинского*. Отв. ред. А. И. Солопов. М., 112–120.
- IJsewijn, J. (1990) *Companion to Neo-Latin Studies. Part I. History and Diffusion of Neo-Latin Literature*. Leuven.
- IJsewijn-Jacobs, J. (1960) “Carmina latina ex Unione Sovietica”, *Palaestra Latina* 171, 143–146.
- Scatebranus Rutenus, A. (1992) “De Iacobi Borovskij die natali nonagesimo quinto rite celebrato”, *Vox Latina* 28, 454–457.
- Schneider, J. G. (1819) *Griechisch-Deutsches Wörterbuch bey dem Lesen der griechischen profanen Scribenten zu gebrauchen*. 2. Band. Α–Ω. Leipzig.

GLASS INTAGLIO
WITH THE PORTRAIT OF SILENUS FROM GALILEE:
STYLISTIC ANALYSIS, PROVENIENCE, DATING, AND MEANING

SVETLANA TARKHANOVA

National Treasures Department of the Israel Antiquities Authority
svetlanat@israntique.org.il

BENYAMIN ARUBAS

Tel Hai College, Israel
benjamin.arubas@mail.huji.ac.il

ABSTRACT. A small glass intaglio with the impressed portrait of Silenus was found in Galilee some years ago. By its technical and stylistic characteristics, it dates back to the Persian–Early Hellenistic period. Based on the general historical, cultural, and economic conditions of the period, it is supposed to have originated from one of the Greek islands, where the cult of Silenus emerged at that time and was imported to the Land of Israel. Amazingly, in the collection of E. Borowski, the exact glass duplicate of the gem with Silenus was encountered in the course of research (currently located in the Bible Land Museum). Such coincidences very rarely occur in research on small ancient objects. The discovery of this Pagan gem in Galilee sheds light on the spread of the Dionysiac cults and the development of the religious and economic links between the Land of Israel and the Classical Greek world.

KEYWORDS: intaglios, Persian-Hellenistic gems, Galilee, Cult of Silenus, Greek Islands, Paganism, bes/pazazu.

Introduction

The small glass seal with an intaglio mythological portrait was occasionally revealed on the topsoil between the Tel Huqoq and Sheikh Nashi sites by Dr. B. Arubas in 2017¹ (*Fig. 1, a-b*). The intaglio was discovered without any architectural and archaeological context, so its exact derivation cannot be determined. However, its iconographical unique features make it very important for Greco-Roman studies and worth a publication of its own.

¹ Currently the gem is located in the collection of Beth She'an excavations project (Institute of Archaeology, Hebrew University in Jerusalem).

*I. Technical and physical observations and their analysis***Context, origin, and related finds**

In the locality during the earliest surveys, “Early Bronze, Iron, Persian, Hellenistic, Roman, Byzantine and twelfth-thirteenth century pottery was reported”². Some years before the well-known excavations of the nearby synagogue at Tel Huqoq, U. Leibner had surveyed the site. He had reported Persian, Hellenistic, and Roman potsherds, which “provide an indication of the beginning of the settlement here around the mid-first century BCE”³ and till the Late Byzantine period (uninterrupted). In ancient times, another nearby settlement, Sheikh Nashi (ca. 400 m to the ESE), was economically connected to Tel Huqoq. According to the pottery finds, it was settled from the Iron Age till the Byzantine periods⁴. During the excavations of the synagogue and its' surroundings at Tel Huqoq, the earliest architectural stratum was dated to the Hellenistic period⁵. So, the glass intaglio gem might be related to one of these layers presented in the region.

The gem will be described primarily according to its visible characteristics. Then, we will analyze its technical and iconographical features and apparent symbolic meaning.

Shape and type

The tooled seal, with an intaglio-type design (stamped concave negative relief), was perforated lengthwise (with a single horizontal hole). It features an anthropomorphic design on the frontal side. The shape of the scaraboid was oval (like a scarab beetle). The undecorated domed back was semicircular in section. The frontal side was slightly concave (*Fig. 2*).

Dimensions (mm)

Glass blank: L 15 mm, W 12 mm, Thickness 5 mm, D of the perforated hole 3 mm; image: W of the stamped counterpart 10 mm (between contours); 8x12 mm - portrait.

The substance (material)

Dark hues of turquoise translucent glass (imitation of blue chalcedony?) with plenty of tiny bubbles within its texture.

² Leibner 2009, 151.

³ Leibner 2009, 155, ref. 33.

⁴ Leibner 2009, 156-7.

⁵ Magness, Kisilevitz et al. 2018, 65, 87.

Weathering

A dirty patina is noticeable over the whole surface, especially in deepened areas and pitting because of the biodeterioration of glass under the influence of fungi and cyanobacteria. There is a crack in the lower part of the image (covered by a patina). A chip from the rear side reached the perforated hole. The mouths of the perforated hole were slightly eroded and cracked because of constant use.

Technique

The process of glass intaglios manufacturing combined hot-working and cold-working. An engraved stone or any other kind of seal (metal ring?) was impressed into the wet clay or other ductile material. This seal's oval or lanceolate shape might be testified by the visible, though scarcely noticeable, imprinted contours around the frontal portrait. This peculiarity led us to assume that the image was stamped directly on the hot glass, but such a technique is usually considered less popular. The baked imprint was used as the bottom of the one-piece oval mold, into which the hot glass seal blank was inserted and shaped. Thus, the protruding contours shaped the surface with a concave (negative) pattern, similar to the original seal. The rear side of the glass intaglio was slightly convex. The forming of the perforated longitudinal channel for the metal axis of the ring was described by T. Ornan: "The blank was either formed on a coated metal rod or rod-pierced, as in bead-making"⁶. However, if the glass blank was cast into the mold, imagining how the rod might be used is complicated. The rod is applicable only if the glass intaglio was directly stamped by the gem/ring on the hot glass without the mold. So, most probably, the hole was drilled. Some tiny finishing details of the portrait were engraved (cold-working): "The molded devices may have been retouched by drilling, grinding, or cutting" (Bernheimer 2002b: 229). If it occurred, this technical feature personalized each glass intaglio artifact, even if a certain number were stamped from one seal. Usually, for this detailing and sharpening work, the same tools were emphasized as for stone seals⁷. In both possible technical ways of glass intaglio manufacturing, the original counterpart, from which it was stamped, might be earlier. This peculiarity makes dating highly relative and ambivalent. There might be a considerable chronological gap between the original image and the actual date of its reproduction on the intaglio. The dating of the image might be determined only by stylistic means. The dating of the intaglio glass piece might be defined by the same stylistic means. Still, microanalyses might also be helpful (especially in identifying the glass's material composition and apparent genesis).

⁶ Ornan 2001, 217.

⁷ About gem tools, see Richter 1968, 5.

Use

Glass intaglio with a perforated hole adorned the metal finger rings. It was not fixed within the ring but was moveable and might be spun around its axis.

Discussion of the technical features and dating

According to T. Ornan, "... glass seals are a well-established, even if not frequent, feature of the 8th and 7th centuries BCE, increasing gradually over time, especially in contexts to be Phoenician. They are, with few exceptions, monochrome in a bluish, greenish, or brownish color <...> From the 6th century BCE onward, glass seals are no longer rare <...> Quite a few of the Persian-period pieces have molded rather than engraved motifs and are rather mediocre from technical and artistic standpoint; but high-quality glass seals also occur, found in and outside our region"⁸. During the Classical period, the production of intaglio glass gems was especially flourishing (*Fig. 3*)⁹.

The scaraboid shape of the glass intaglio generally imitates Ancient Egyptian or Greek geometric and archaic scarab seals carved from different types of stones¹⁰. During the Classical period, according to Boardman, scaraboids became "the commonest shape". Concerning stone scaraboids of Type B of the Classical period, Boardman noted: "scaraboids of Type B have very shallow convex backs, like the Archaic scaraboids, but they are very much flatter in their proportions. Their walls are more often straight than in-sloping. It is not a common variety, but found in the fifth century and, more often, in the fourth"¹¹. There is a definite connection between the gems of this Type B and the shape of the glass intaglio under consideration, which is very close to it, just flatter in proportions. However, Boardman considered that the shape of the intaglio glass gems of the Classical period "does not imply a connection with the Type B stone scaraboids"¹². In his opinion, the shape of the glass gems depends on the process of their manufacture, which is cast in an open one-piece mold, and not on the typological development.

The exact shape or material of the anticipated ring in which the intaglio was mounted is inapplicable, but there are several main fitting types of rings with a straight axis for the gem related to the Archaic period (*Fig. 4*)¹³. One of the rings

⁸ Ornan 2001, 215-216.

⁹ Furtwängler 1900; Boardman 1972, 210, 385 ff; Zazoff 1983; see also historical, stylistic, and bibliographical review in Peleg-Barkat 2011, 255-258 with further bibliography.

¹⁰ Boardman 1972, 147-152; Spier 1992, 16, 18-20; Peleg-Barkat 2011, 255, 290, ref. 3.

¹¹ Boardman 1972, 192.

¹² Boardman 1972, 210-211.

¹³ Richter 1968, 46 ff (g), (h), (i), to the so-called "developed (Classical) period", which is 5th-4th centuries BCE (Richter 1968, 75ff (b)).

was wholly circular but had a small pendant for the gem¹⁴. The particular type of the ring with the short straight axis for the intaglio glass gem with the swivel appeared already during the Archaic period (late 6th century BCE)¹⁵, but it became more popular during the Classical period, including Etruscan and Achaemenid areal (5th-4th centuries BCE)¹⁶. The coloristic range of intaglios of the named period included different tints of green and blue, with pale green predominating during the 4th century BCE¹⁷. Turquoise might be included in this palette. According to G.M. Bernheimer, "...during the Hellenistic Period, seal usage shifted away from scaraboids mounted as swivel rings to large convex stones fixed in finger rings"¹⁸.

Therefore, according to the technical and physical features, shape, and color, the intaglio glass scaraboid gem under discussion is highly likely Classical or early Hellenistic (late 5th-4th century BCE). Nevertheless, the glass seals were usually larger during the named period and reached ca. 20-25 mm in length. So, the scope of the intaglio glass gem (L 14-15 mm) is Archaic¹⁹. The straight walls are also an Archaic feature, which "survives for a while, although not for long, into the second half of the fifth century"²⁰. The scope of the glass blank was oriented to the stone counterpart and could not be considerably larger. So, the counterpart with its image might be earlier than the sealed replica and might be dated to the 6th-5th centuries BCE. The iconography of the image and its' more precise dating will be discussed below after the description.

II. Decoration (anthropomorphic image)

Description of the image and its' identification

The rear and the lateral sides are undecorated. The frontal side bears the intaglio *en-face* portrait of the old, bald, and apathetic man. The detailing of the face is microscopic: the tiniest features of the portrait might be defined, but with "the tendency to summarize the details and features", which is, according to Boardman, characteristic of the gem art after Dexamenos master (5th-4th century BCE²¹). An old

¹⁴ Richter 1968: 75 ff (h).

¹⁵ Boardman 1972, Pl. 418; Spaer 2001, 372, Pl. 39, 515.

¹⁶ Boardman 1972, 210-215, Pl. 822; Bernheimer 2002b, 229; Spier 1992, 22-24, 64-65, 72.

¹⁷ Boardman 1972, 211.

¹⁸ Bernheimer 2002b, 229; see also various types of the Hellenistic rings in Richter 1968, 174 ff.

¹⁹ The size is also close to the Roman gems, but it can't be later than early Hellenistic by the other features.

²⁰ Boardman 1972, 191.

²¹ Boardman 1972, 200.

man has a pear-like face with narrow and tiny forehead, chubby cheeks, wide snub-nose with accentuated nostrils and plump lower lip. The grooved in the middle and pointed at the ends ears are turned upwards. The eyes are set very closely and almost covered by heavy eyelids. The upper lip and the chin are covered by striated mustaches and a beard, rather bushy but accurately trimmed in a semi-oval shape. The face is symmetrical. The master who carved the face on the original gem was skillful in his craftsmanship, and the portrait is virtuous, even in increased scope, without any excessive details.

According to these physiognomic peculiarities, the portrait might be attributed to the rustic god of wine-making and drunkenness, Silenus (anc. Greek: Σιλῆνός/Silēnós, Σειλῆνός/Seilēnós' Latin: Silenus, Selenus²²), the foster father of the god Dionysus. The attribution comes from plenty of other depictions of this mythological creature in different kinds of art²³. As the circle of artifacts is too broad, only small art pieces, such as glyptic and numismatics, are considered here.

Frontal portrait of Silenus in glyptic arts and numismatics

The iconography of the Silenus portrait *en face* was popular on coins minted during the Late Archaic, Classical, and Roman periods (Figs. 5-6). The earliest frontal portraits in Archaic "dry" stylistics are known from two ancient staters: one from Ionia, Phocaea (Fig. 5, a; ca. 521-478 BC; D 10 mm), and the other from Mysia, Kyzikos (Fig. 5, b; ca. 500-450 BCE²⁴; D 19 mm).

The portraits of Silenus in a more realistic style decorated the later coins of the Classical and Early Roman periods: silver tetrobol from Cilicia (Fig. 5, c; ca. 465-350 BCE²⁵), drachmas from Catana ((Fig. 5, d); ca. 420-410 BCE²⁶), Macedonian aes coin (Fig. 5, e; 168-27 BCE²⁷). The main physiognomic features of the frontal face attributed by H. Gitler and O. Tal as an Egyptian dwarf-monster god *bes* on several

²² Kossatz-Deissmann 1994, 762. Supplementary, there are some open online resources: Theoi Greek Mythology, Seilenus: <https://www.theoi.com/Georgikos/Seilenos.html> ; Digital LIMC with illustrations: <https://weblimc.org/page/home/silenus>

²³ Simon 1997, 1108-1133, Taf. 746-783; Simon 2009, 451-452 (Band I); 289, Taf. 215-216, Add. 2-7 (Band II); Gerhied 1997.

²⁴ A.F. Collection, Germany. Available: <https://www.numisbids.com/n.php?p=lot&sid=2451&lot=220> (accessed 21.04.2024).

²⁵ Gemini, LLC. Available: <https://www.acsearch.info/search.html?id=-562315&fbclid=IwARomjamY84SlkExEJiv2Z00ZKuB5BopusIvjMXFQzzOW-WlxH2SpKpV26hCE> (accessed 21.04.2024).

²⁶ Kraay, Hirmer 1966, 285, Pl. 15, no. 46.

²⁷ Numismatica Ars Classica, Auction 59, lot 1610. Available: https://blogs.warwick.ac.uk/numismatics/entry/the_beginnings_of/ (accessed 21.04.2024).

groups of the Philistinian coins of the Persian period (5th-4th century BCE) are pretty similar by their iconography to Silenus (*Fig. 6*)²⁸. These are only some examples among the others.

Many authors noted the relationship between coins and gems over a prolonged period. To a certain extent, gems and coins had many standard features, such as size, images, and even technique²⁹. The decorative compositions used on coins might be the source of inspiration for the gem's art³⁰. By its character and style, the portrait of Silenus on the glass gem is mainly similar to the portrait on the drachma from Catana (*Fig. 5, d*)³¹ and on the hemiobol from Gaza (*Fig. 6*)³², both dated to the 5th-4th centuries BCE.

It is curious that the plain frontal portraits of Silenus, which were shared on the coins, were comparatively random among gems. The earliest frontal image of Silenus is known from the 7th-century scarab, which originated from the Greek Islands. The face of Silenus/satyr decorated the back of the beetle (*Fig. 7, a*)³³. Another early sample is the Classical gem, attributed as satyr's head and related to the so-called "dry-style" (*Fig. 7, b*)³⁴. Gem, dated to the second half of the 5th century BCE, with the mask of a wreathed Silenus (or satyr?) with an open mouth, also might be mentioned (*Fig. 7, c*)³⁵. The portrait on the Early Hellenistic glass medallion, attributed as "unusual *Bes*", resembles Silenus, though with the odd small standing on the head³⁶ (*Fig. 7, d*)³⁷. The other example of the glass paste intaglio with green iridescence from the collection of the British Museum is dated to a later and somewhat approximate period (*Fig. 7, e*; 1st century BCE - 3rd century CE)³⁸. The frontal portrait was attributed to be a Dionysiac mask, but by its features, it resembles Silenus. Roman banded agate gem from the collection of the Getty Museum is adorned with

²⁸ Gitler, Tal 2006, 138-139, Pl. XXX, VI.Da-d; 140-141, Pl. XXXI, VI.13Oa-e, VI.13HOa-b, VI.14Da-c, 142-143, Pl. XXXII, VI.14Oa-b; 238-239, XVIII.1Da-b, XVIII.1Oa.

²⁹ Richter 1971, 7-8; Evans 2020; Peleg-Barkat 2011, 257.

³⁰ Richter 1968, 23 ff.

³¹ Kraay, Hirmer 1966, 285, Pl. 15, no. 46.

³² Gitler, Tal 2001, 140-141, Pl. XXXI, VI.13Hob.

³³ Boardman 1963, 78, Pl. XII, 338 (21).

³⁴ Boardman 1968a, 84-85, Pl. XIV, no. 230 (after Bernheimer 2002b, 231).

³⁵ Richter 1968, 95, no. 312.

³⁶ Apparently, the god might be identified as Serapis.

³⁷ Bernheimer 2002a, 284-285, GR-6.

³⁸ Museum number: 1812,0704,2399; Online Collection of British Museum. Available: https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1814-0704-2399 (accessed 21.04.2024).

the sad face of satyr/Silenus in a wreath of beads (*Fig. 7, f*)³⁹. Roman burnt agate intaglio (*Fig. 7, j*), with the portrait of Silenus, is mainly close to the gem under consideration by its apathetic mood. However, its provenance is dubious (known from the ArsValue auction)⁴⁰.

Among ceramic finds, the frontal face of Silenus was frequently applied on the handles of the Hellenistic braziers; for example, the whole collection of such braziers was discovered in Dor⁴¹. At the same site, the painted krater with the application of a satyr's head was discovered⁴².

Duplicate

In the course of the research, an amazing discovery was made. There is an uncountable number of small plastic items with the image of Silenus or satyr, and actually, only some of them were mentioned in the article. They are all only similar to the glass gem under discussion in their decoration, and the images of the mythological creatures are variable. However, there is one gem that is completely the same. The aquamarine glass scaraboid in the collection of E. Borowski⁴³ is identical in its general and tiny features⁴⁴. It was probably stamped with the same gem or cast in the same mold. Together with the other gems from the collection, it was bought in Europe without any accurate provenance (Borowski 2002, esp. introduction). There are some tiny discrepancies in the shape of eyes and nostrils. Still, these differences might result from the final engraving after each gem's cast (or might be the illusive result of the photographic inaccuracy). It is more considerable that general features, such as scope and proportions, as well as low relief of the left cheek and the quantity of the striations on the beard and mustaches, are coinciding. So, without a doubt, it is a duplicate. G.M. Bernheimer had identified it as the facing head of Satyr. The author dated it to the Late Archaic period (early 5th century BCE). Its provenience was related to the "Island or East Greek, but not necessarily Ionian"⁴⁵. Nevertheless, the plasma scaraboid from the Metropolitan Museum of Art collection, published by Boardman, differs in its general style and portrait features. However, it also depicts the *en-face* image of Silenus. Boardman related it to the so-called "dry style". At the same time, on our intaglio, the image is three-dimensional.

³⁹ Spier 1992, 99, no. 236.

⁴⁰ Available: <https://www.arsvalue.com/it/lotti/521676/a-roman-burnt-agate-intaglio-mask-of-silenus?nav=True> (accessed 21.04.2024).

⁴¹ Rosenthal-Heginbottom 1995, 205, 258-259, Fig. 5.1; 283, Photos 5.1-5.8.

⁴² Guz-Zilberstein 1995, 296-297, Photo 6.13; 360, Fig. 6.13:2.

⁴³ Bernheimer 2002b, 231, no. I-2.

⁴⁴ Tarkhanova, this volume, Fig. 1, c.

⁴⁵ Boardman 1968a, no. 230 (after Bernheimer 2002b, 231).

It might be better related to the realistic, voluminous, and even delicate style of the 5th or, more likely, 4th century BCE (Boardman 1972: 206).

Conclusions. Dating and use

The coloristic features and scope of the intaglio are relatively close to the Achaemenid (Spier 1992: 65) and Western Asiatic (Barag 1985: 58-59) glass scaraboids, but according to the theme and the highest artistic quality, the intaglio was manufactured somewhere in the Greek world, most probably, on one of the Greek Islands, where the cult of Dionysus was rooted and developed. Those were Naxos, Andros, Lesbos, small islands around Crete named Dionysades, and especially Delos, where the cult of Dionysus existed from the 8th century BCE⁴⁶. Silenus had no independent cult and was the constant companion of Dionysus among the others. Only one temple was devoted solely to him – in Elis at Peloponnesus. Pausanias described it: “Here there is also a temple of Silenus, which is sacred to Silenus alone, and not to him in common with Dionysus. Drunkenness is offering him wine in a cup”⁴⁷.

The appearance of the intaglio with Silenus in Galilee in the Classical/Persian-early Hellenistic period is unique and rare. Still, it is explainable by the closeness of the Dionysus cult centers in Nysa-Scythopolis and Pan in Baniyas, which were at their launching point during that period and further on⁴⁸. In one of the versions, the mythological Silenus was born at Nysa-Scythopolis⁴⁹. By the other version, he was a king of this polis⁵⁰. According to Pausanias, Silenus was buried somewhere in the Kingdom of Israel: “That the *Sinuses* are a mortal race you may infer especially from their graves, for there is a tomb of a Silenus in the land of the Hebrews, and of another at Pergamus”⁵¹. In the light of this mythological evidence, the discovery of the gem with Silenus in the Galilee gains a special prominence.

The hypothesis of the derivation of the intaglio from the Greek islands is reinforced by the exceptional imaginative glyptic art of the islands, also reflected in the numismatics. The duplicate intaglio revealed in the E. Borowski collection implies the prototype's existence, from which this specific image might have been stamped

⁴⁶ I am (ST) grateful to my colleagues Dr. S. Mesyats and S. Andreeva for consulting on the Dionysus cult and its' spread in the Classical world.

⁴⁷ *Paus.* 6.24.8.

⁴⁸ Ovadia, Mucznik 2015, 387; Rosenthal-Heginbottom 1998; Rosenthal-Heginbottom 2015.

⁴⁹ *Catull.* 64, 252-253.

⁵⁰ *Diodorus* iii. 72. For more information see online resource of Theoi Greek Mythology. Available: <https://www.theoi.com/Georgikos/Seilenos.html> (accessed 21.04.2024).

⁵¹ *Paus.* 6.24.8.

on the glass (stone gem or coin). By its technical and artistic features, the glass intaglio gem is dated to the Persian/Late Classical period or Early Hellenistic, the 5th or, more likely, 4th century BCE. According to D. Barag and B. Brandl, there was mass production of glass seals during this period⁵². There are almost no other glass intaglios in Israel of this period found in the context; most of them are deriving from the private collections without provenance or provenience. Only several of them are known from local excavations. Two glass seals discovered in Khirbat Ni'ana are similar in shape and color⁵³ but bear different decorations. Y. Gorin-Rosen and N. Katsnelson have referred to several Persian-dated glass scaraboids found in the vicinity of Khirbat el-Ni'ana⁵⁴ and Horbat Zikhrin⁵⁵. They are also decorated differently than the glass intaglio seal in question.

The other question is the anticipated use of the intaglio glass gem with mythological creatures. Such gems might be used as a seal, adornment, or amulet⁵⁶. Glass intaglios were mainly used as seals in the rings for impressing "on a soft material such as clay or wax that used to seal doors, closets, boxes, and ceramic jars, as a sign of scribal identification on letters, or as a verification of a verbal message"⁵⁷. Plenty of bullae with imprinted seals of the Persian and Hellenistic periods featuring mythological figures and scenes were found in the archives of Tel Kedesh⁵⁸ and Tel Iztabba⁵⁹. Pottery sherd with the sealed profile of Silenus was revealed in Phanagoria (Kuznetsov, Tolstikov 2017: 295, 301, no. 182).

REFERENCES

Primary sources

- Catullus, Gaius Valerius*. The complete poetry of Catullus. Madison: University of Wisconsin Press. 2002.
- Diodorus Siculus*. Library of History. Translation by Oldfather, C. H. Loeb Classical Library Volumes 303, 377. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Pausanias*. Pausanias Description of Greece with an English Translation by W.H.S. Jones, D. Litt., and H.A. Ormerod, M.A., in 4 Volumes. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1918.

⁵² Barag 1985, 58; Brandl 2000, 28.

⁵³ Gorin-Rosen, Katsnelson 2007, 123-124, Fig. 24, no. 3.

⁵⁴ Brandl 2000.

⁵⁵ Jackson-Tal 2007 (referred after Gorin-Rosen, Katsnelson 2007, 124).

⁵⁶ Richter 1968, 1-4.

⁵⁷ Peleg-Barkat 2011, 255; about setting of seals into rings see Peleg-Barkat 2011, 290, ref. 7, with quotations from historical sources, illustrating this practice.

⁵⁸ Herbert, Berlin 2003.

⁵⁹ Mazor, Atrash 2018.

Secondary sources

- Barag, D. (1985) *Catalogue of Western Asiatic Glass in the British Museum I*. London: The British Museum Press.
- Bernheimer, G. M. (2002a) "Catalogue of Classical Glass Objects" in R.S. Bianchi (ed.) *Reflection on Ancient Glass from the Borowski Collection: Bible Lands Museum Jerusalem*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 282–303.
- Bernheimer, G. M. (2002b) "Glass Intaglios of the Greeks and Romans. Catalogue of Greek and Roman Intaglios", in R.S. Bianchi (ed.) *Reflection on Ancient Glass from the Borowski Collection: Bible Lands Museum Jerusalem*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 227–231.
- Boardman, J. (1963) *Island Gems. A Study of Greek Seals in the Geometric and Early Archaic Periods* (Supplementary Paper No. 10). London: Society for the Promotion of Hellenic Studies.
- Boardman, J. (1968a) *Archaic Greek Gems. Schools and Artists in the Sixth and Early Fifth Centuries BC*. London, Thames & Hudson: Northwestern University Press, Evanston.
- Boardman, J. (1968b) *Engraved Gems. The Ionides Collection*. London, Thames & Hudson: Evanston, Northwestern University Press.
- Boardman, J. (1972) *Greek Gems and Finger Rings: Early Bronze Age to Late Classical*. New York: Harry N. Abrams, Inc. (First Printing Edition).
- Borowski, E. (2002) The Development of the Glass Collection. In: Bianchi, R.S. (ed.), *Reflection on Ancient Glass from the Borowski Collection: Bible Lands Museum Jerusalem*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1–4.
- Brandl, B. (2000) "A Persian-Period Phoenician Glass Scaraboid from Cave 2 Near the Holyland Hotel, Jerusalem", *'Atiqot* 40, 25–31.
- Conrad, G. (1997) *Der Silen. Wandlungen einer Gestalt des griechischen Satyrspiels* (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium. Band 28). Trier: Wissenschaftlicher Verlag.
- Evans, J. De R. (2020) "Adorning and Protecting Glass Intaglios and the Changing Character of Being a Sardinian in the Early Imperial Period", *Near Eastern Archaeology* 83 (4), 200–209.
- Furtwängler, A. (1900) *Die antiken Gemmen: Geschichte der Steinschneidekunst im Klassischen Altertum (Bands 1-3): Geschichte der Steinschneidekunst im Klassischen Altertum*. Leipzig und Berlin: Giesecke und Devrient.
- Gitler, H., Tal, O. 2006. *The Coinage of Philistia of the Fifth and Fourth Centuries BC. A study of the Earliest Coins of Palestine*. Milano: Edizioni Ennerre; New York: Amphora Books / B&H Kreindler.
- Gorin-Rosen, Y., Katsnelson, N. (2007) "Local Glass Production in the Late Roman–Early Byzantine Periods in Light of the Glass Finds from Khirbat el-Ni'ana", *'Atiqot* 57, 73–154.
- Guz-Zilberstein, B. 1995. "Chapter 6. The Typology of the Hellenistic Coarse Ware and Seleucid Loci of the Hellenistic and Roman Periods", in: E. Stern (ed.) *Excavations at*

- Dor, Final Report. Volume I B. Areas A and C: The Finds* (Qedem Reports 2). Jerusalem: The Institute of Archaeology; The Hebrew University of Jerusalem, 289–434.
- Henig, M. A. (1978) *Corpus of Roman Engraved Gemstones from British Sites*. Oxford: British Archaeological Reports (British Series 3).
- Herbert, S. C., Berlin, A. M. 2003. "A New Administrative Center for Persian and Hellenistic Galilee: Preliminary Report of the University of Michigan/University of Minnesota Excavations at Kedesh", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 329, 13–59.
- Jackson-Tal, R. E. (2007) "Early Roman and Early Byzantine Glass Vessels from T2 and T4 near Horbat Zikhrin", *Atiqot* 56, 59–63 (In Hebrew; with English summary, p. 76*).
- Kossatz-Deissmann, A. (1994) "Silenos" in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC). Band VII. Zürich und München: Artemis Verlag, 762.
- Kraay, C.M., Hirmer, M. (1966) *Greek Coins*. New York: Harry N. Abrams, Inc.
- Kuznetsov, V., Tolstikov, V. (auth.), Volodina, M. (ed.) (2017) *Pantikapaion and Phanagoria. Two capitals of the Bosporan Kingdom*. Moscow: Ministry of Culture of Russian Federation, Pushkin State Museum of Fine Arts, State Historical and Archaeological Museum-Reserve Phanagoria, Institute of Archaeology of Russian Academy of Science (in Russian).
- Leibner, U. (2009) *Settlement and History in Hellenistic, Roman, and Byzantine Galilee. An Archaeological Survey of the Eastern Galilee*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Magness, J., Kisilevitz, S. et al. (2018) The Huqoq Excavation Project: 2014–2017. Interim Report, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (380), 61–131.
- Mazor, G., Atrash, W. 2018. "Chapter 3. The Sealings", in G. Mazor, W. Atrash, G. Finkiel-sztejn (eds.) *Bet She'an IV*. Jerusalem: Israel Antiquities Authority (IAA Reports 62), 127–168.
- Ornan, T. (2001) "Seals of the Late Iron Age and the Persian Period", in M. Spaer (ed.). *Ancient Glass in the Israel Museum: Beads and Other Small Objects*. Jerusalem: Israel Museum, 215–225.
- Ovadia, A., Mucznik, S. (2015). "Dionysus in the Decapolis", *Liber Annuus* 65, 387–405.
- Peleg-Barkat, O. (2011). "Chapter 15: The Roman Intaglios from the Temple Mount Excavations", in: E. Mazar (ed.) *The Temple Mount Excavations in Jerusalem 1968-1978 by Benjamin Mazar: Final Reports Volume IV (The Tenth Legion in Aelia Capitolina)*. (Qedem Reports 52). Jerusalem: The Institute of Archaeology; The Hebrew University of Jerusalem, 255–304.
- Richter, G. M. A. (1968) *The Engraved Gems of the Greeks Etruscans and Romans, Part I: Engraved Gems of the Greeks and the Etruscans. A History of Greek Art in Miniature*. London: Phaidon Press.
- Richter, G. M. A. (1971) *The Engraved Gems of the Greeks, Etruscans, and Romans, Part II: Engraved Gems of the Romans. A Supplement to the History of Roman Art*. London: Phaidon Press.
- Rosenthal-Heginbottom, R. (1995) "Chapter 5. Imported Hellenistic and Roman Pottery", in E. Stern (ed.) *Excavations at Dor, Final Report. Volume I B. Areas A and C: The*

- Finds.* (Qedem Reports 2). Jerusalem: The Institute of Archaeology; The Hebrew University of Jerusalem, 183–288.
- Rosenthal-Heginbottom, R. (2015) “Dionysos and His Retinue in the Art of Late Roman and Byzantine Palestine” in S.V. Maltseva, E.Iu. Staniukovich-Denisova, A.V. Zakharova (eds.) *Actual Problems of Theory and History of Art V. Collection of Articles*. St. Petersburg: NP-Print Publ., 188-194 (DOI:10.18688/aa 1 55-2-18).
- Rosenthal-Heginbottom, R. (ed.) (1998) *Dionysos and His Retinue in the Art of Eretz-Israel, Catalogue*. Haifa: Hecht Museum.
- Simon, E. (1997) “Silenoi”, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Supplementum* (LIMC). Bands VIII. Düsseldorf: Artemis Verlag, 1108-1133, Taf. 746-783.
- Simon, E. (2009) “Silenoi”, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Supplementum 2009* (LIMC). Bands I-II. Düsseldorf: Artemis Verlag, 451-452 (Band I); 289, Taf. 215-216, Abbs. 2-7.
- Spaer, M. (ed.) (2001) *Ancient Glass in the Israel Museum: Beads and Other Small Objects*. Jerusalem: Israel Museum.
- Spier, J. (1992) *Ancient Gems and Finger Rings. Catalogue of the Collections*. Malibu; California: J. Paul Getty Museum.
- Tarkhanova, S. (2025) “Intaglio with the Portrait of Silenus from Galilee and the Composition of the “Inverted/Summary Faces in the Greco-Roman Period”, this volume.
- Zazoff, P. (1983). *Die Antiken Gemmen. Verlag nicht ermittelbar*. München: C.H.Beck.
- Zwierlein-Diehl, E. (2007) *Antike Gemmen und ihr Nachleben*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

ILLUSTRATIONS

Fig. 1. Glass intaglio gem with the anthropomorphic frontal portrait found in Galilee (photographed and processed by B. Arubas).
a. Straight position. b. Inverted position.

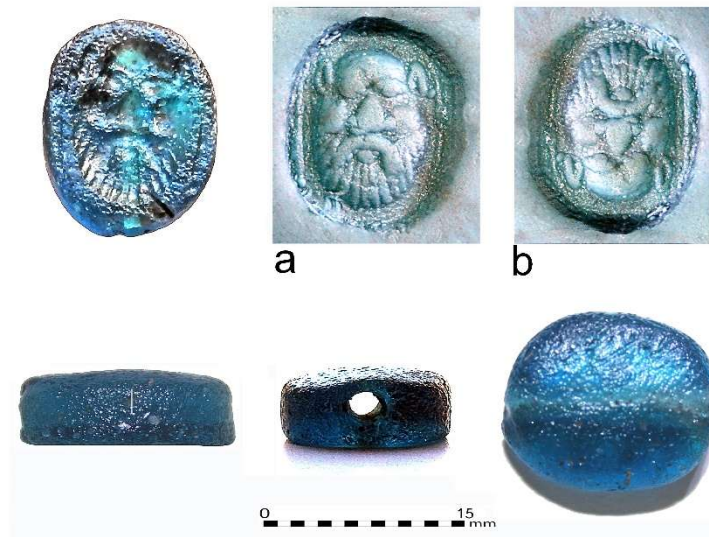
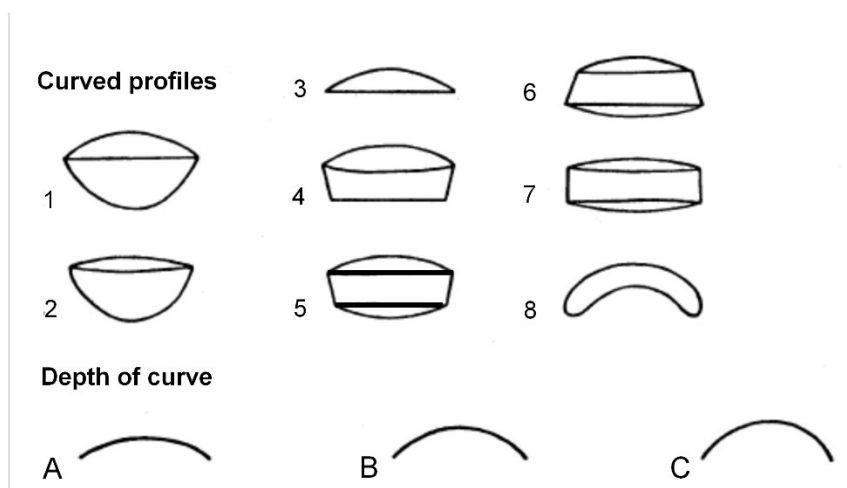
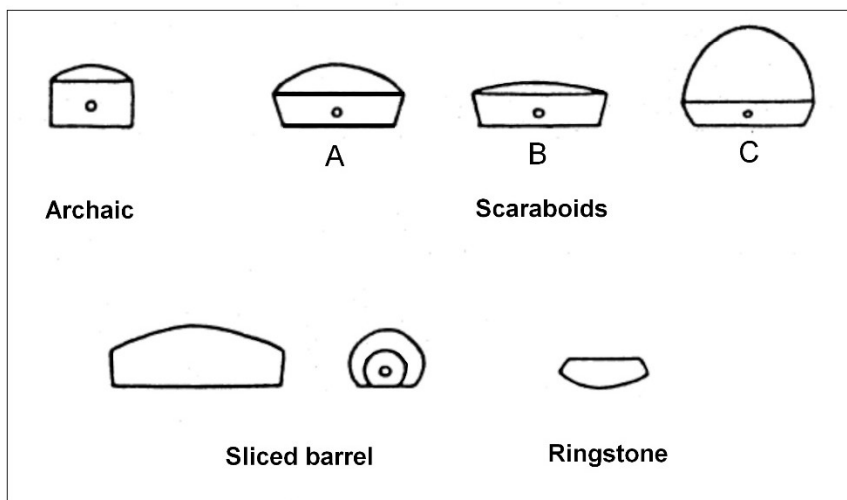


Fig. 2. Typology of stone and glass gems (a – Henig 1978, 35, Fig. 1; b – Boardman 1972, 191, Fig. 200). The gem with Silenus is related to type 4 of the curved profile, with the depth of the curve of type A, according to the standard typology offered by E. Boardman and adapted by Henig and Spier (Henig 1978, 35, Fig. 1; Spier 1992, 2-3). It is also close to the scaraboids of type B (Boardman 1972, 191, Fig. 200), but the walls are not tapering.



a



b

Fig. 3. Typological and chronological summary chart-table of stone gems and glass intaglios (Boardman 1972, 385 ff).

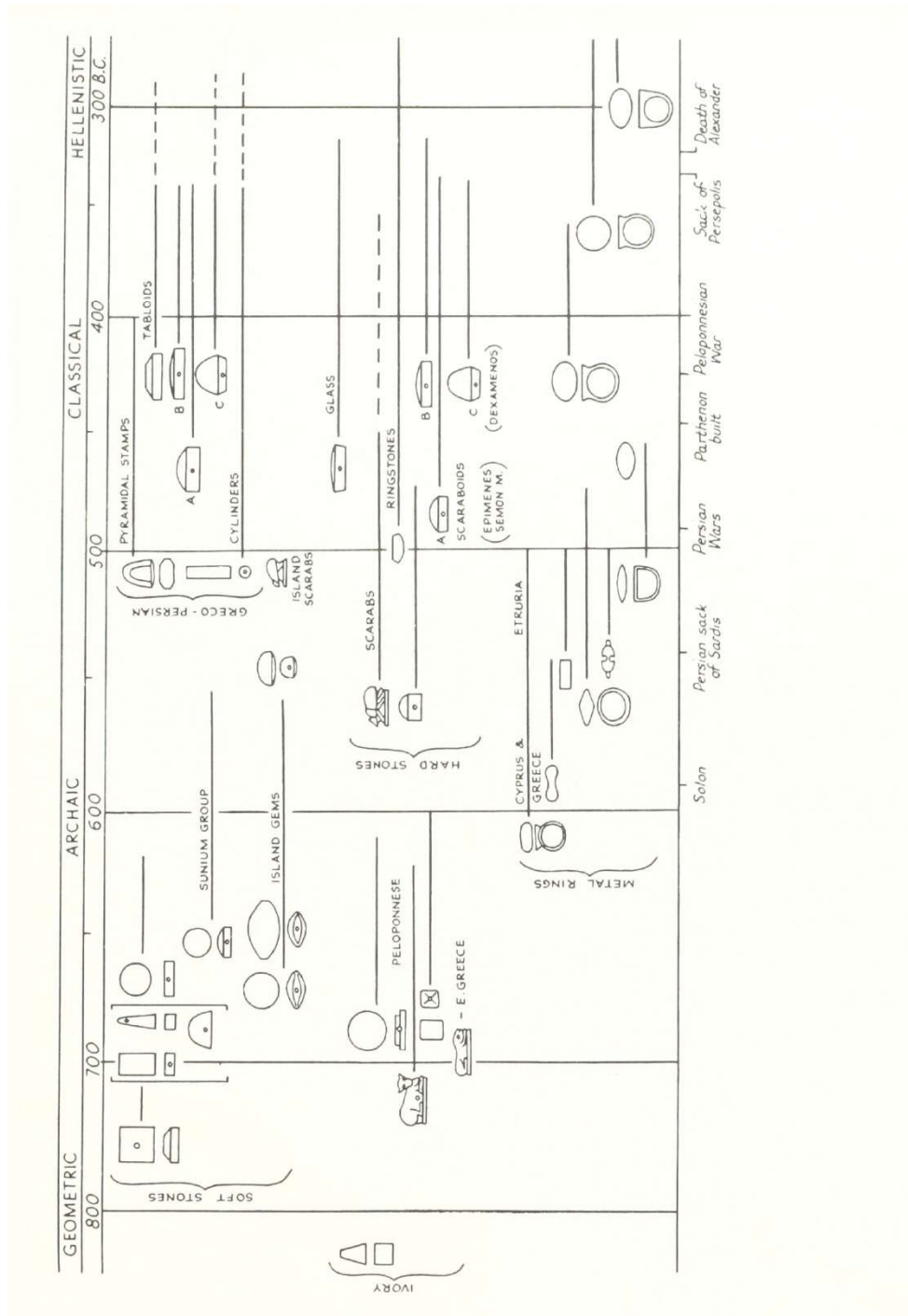


Fig. 4. Typological summary of rings:
a – Archaic period (Richter 1968, 46 ff),
b – “developed (Classical) period” (Richter 1968, 75 ff).

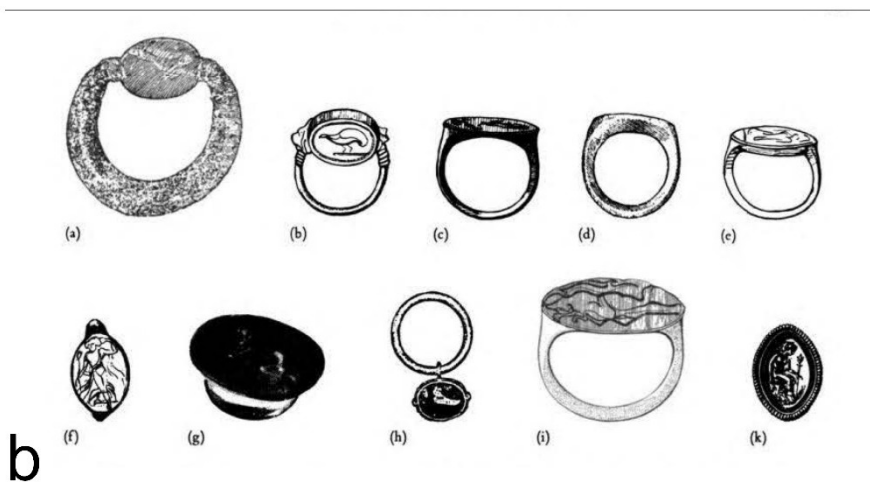
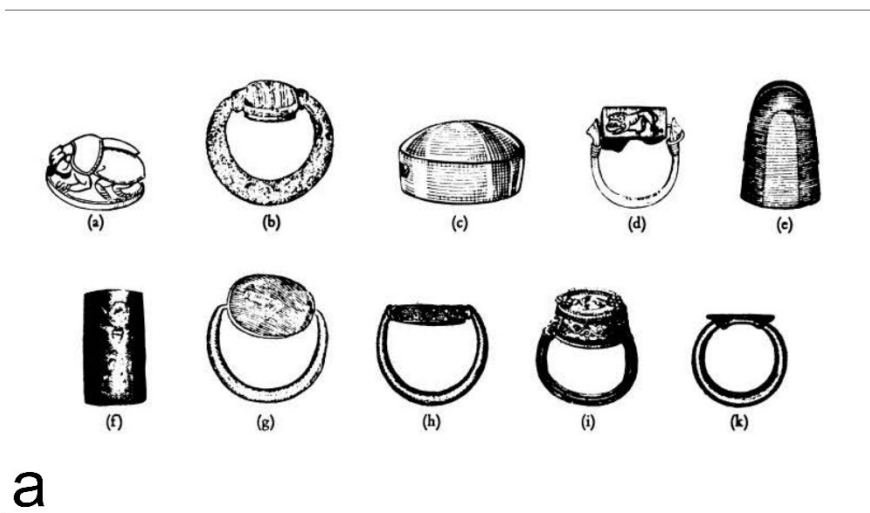


Fig. 5. Archaic and Classical coins with frontal portraits of Silenus, or satyr.

a. Stater from Ionia, Phocaea (ca. 521-478 BC); Heritage Auctions, Inc.

b. Stater from Mysia, Kyzikos (ca. 500-450 BCE); A.F. Collection, Germany.

c. Silver tetrobol from Cilicia (ca. 465-350 BCE), Gemini, LLC.

d. Drachma from Catana (ca. 410-405 BCE); Numismatica Ars Classica NAG AG.

e. Macedonian aes coin (168-27 BCE); Numismatica Ars Classica, Auction 59, lot 1610.



Fig. 6. Persian coins with frontal portraits of bes (Gitler, Tal 2006, 238 ff).

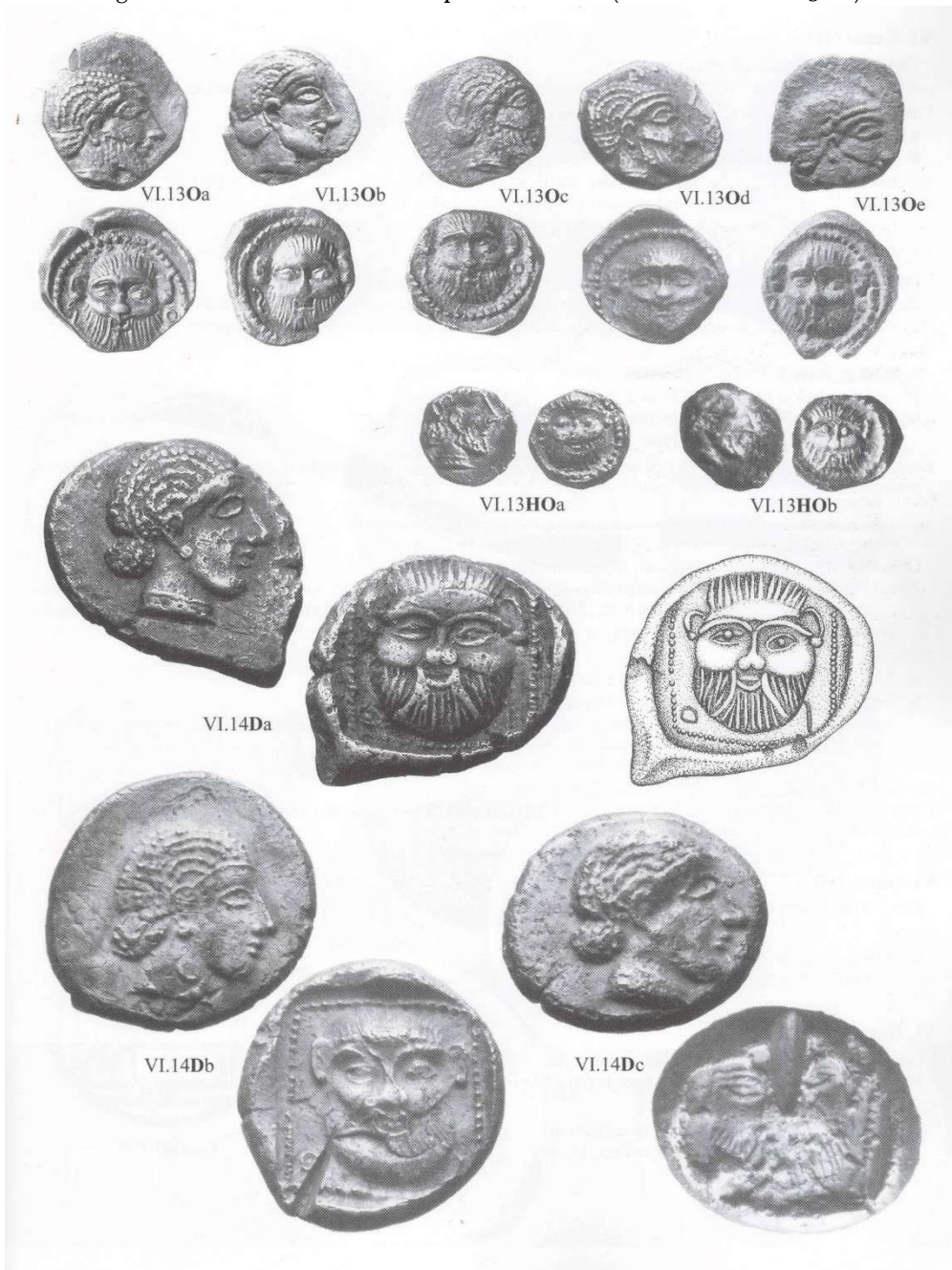


Fig. 7. Stone and glass gems with the frontal Dionysiac portraits (Silenus, or satyr, or bes).

- a. Back of the stone scarab seal, 7th century BCE (Boardman 1963, 78, Pl. XII, 338 (21)).
- b. Classical gem imprint (Boardman 1968a, 84-85, Pl. XIV, no. 230).
- c. Classical gem imprint (Richter 1968, 95, no. 312).
- d. Early Hellenistic glass medallion (Bernheimer 2002a, 284-285, GR-6).
- e. Green glass intaglio (1st century BCE - 3rd century CE, British Museum).
- f. Roman stone gem (ArsValue auction).
- j. Roman stone gem (Spier 1992, 99, no. 236).



INTAGLIO WITH THE PORTRAIT OF SILENUS FROM GALILEE AND THE COMPOSITION OF THE “INVERTED/SUMMARY FACES” IN THE GRECO-ROMAN PERIOD

SVETLANA TARKHANOVA

National Treasures Department of the Israel Antiquities Authority
svetlanat@israntique.org.il

ABSTRACT. A Persian-Early Hellenistic glass intaglio with the portrait of Silenus was found in Galilee some years ago. Except for the testimony of the spread of Dionysiac cults in the Syro-Palaestinian region during such an early period, the occasional finding would not bear so much meaning if not for the unique iconographical features of the Silenus's portrait. When turned upside down, the face of the apathetic, passionless Silenus transforms into the portrait of the evil face, supposedly of a Cyclop Polythemus or satyr's mask (two interchangeable faces). The composition of the “inverted faces” might be considered one of the types of more developed synthetic compositions comprised of several faces or creatures and usually applied on the gems (known as *janiform* or *grylloi/baskania*). Many remote parallels were mentioned in these rows of examples. The “inverted faces” (*bes* or *pazuzu*) are rarer, but they were still applied to some Persian and Hellenistic coins and gems, which were often interconnected iconographically. Most notable is the Roman red glass gem in the British Museum collection, which is decorated with two “inverted faces”: it is incredibly close by its iconography to the gem under consideration. In addition, a unique Roman ceramic beaker from the Budapest History Museum and the Roman glass flask from the Eretz Israel Museum in Tel Aviv adorned with interchangeable faces were mentioned and interpreted. In my opinion, the composition with “inverted/summary faces” is highly underestimated in the history of Classical art and might be detected in a broader range of samples if only it was taken into consideration (usually, the reversibility of the faces remains unnoticed).

KEYWORDS: intaglios, gems, Cyclop Polythemus, satyrs, Polythemus, “bes/pazazu”, “janiform”, “grylloi/baskania”, “inverted/summary faces”, Roman ceramics, Roman glass.

This article continues the other published in the current volume¹ by analyzing one outstanding iconographical feature of the Persian-Hellenistic intaglio with Silenus's portrait encountered in Galilee (and its duplicate from the collection of the

¹ Tarkhanova, Arubas, this volume.

Bible Lands Museum; *Fig. 1, a-c*), namely the composition with the “inverted/summary faces”. This type of composition is well known and beyond doubt in some modern artworks², but it might not seem so evident in the Persian-Hellenistic intaglio with Silenus under discussion. To prove its permissibility, a comprehensive analysis of the composition was applied with a wide row of parallels from other kinds of Greco-Roman art, mainly from the realm of small plastics but also from the realm of ceramic and glass artifacts³.

Discussion of the decorative and iconographic features. Hybrid creatures on coins and glyptic artifacts combined with the portrait of Silenus

In contrast with the rare frontal portraits, the whole figure of Silenus was often depicted in the scenes with satyrs, maenads, and mythological animals or solely with various objects (vases, trees, etc.). More intriguing is that his well-recognizable profile or three-quarters portrait was commonly used in so-called *janiform* or *grylloi*⁴ (or *baskania*⁵) compositions beginning from the Archaic period and continuing into the Roman time when paganism reached its peak just before the gradual decline. The face of Silenus was presented as an integral part of the fantastic hybrid creatures, which mainly became widespread during the Roman period and was applied in different kinds of arts, including sculpture, ceramics, glass vessels, and glyptic artifacts.

One of the earliest *janiform* portraits comes from the Archaic rock crystal scaraboid and cornelian scarab, on which the heads of satyr and maenad are conjoined⁶. H. Gitler and O. Tal have outlined a separate group of Archaic coins from Philistia with “oriental heads”, including hybrid and *janiform* portraits⁷. The Roman

² Wade et al. 2003.

³ I am very grateful Prof. Martin Henig for his consultation about the intaglio under discussion. By his opinion, the blue glass gem is dated ca. to the 4th century BCE or later, and “like the so-called *grylloi* designed to divert the Evil Eye. A Silenus head is of ancient type which reversed becomes a scowling mask” (from personal conversation).

⁴ Two faces, joined by their backs, were called *janiform*. Hybrids of three or more creatures, which might have been including humans and animals, were called *grylloi*.

⁵ K. Weiss argues on the general use of the term *grylloi* in favor of *baskania* (Weiss 2017).

⁶ Boardman 1968a, 84-85, Pl. XIV, nos. 228-229. Such hybrid creatures had more ancient roots: for example, on the Akkadian cylinder seal, dated back to the 2300 BC, gods depicted as two-faced (see online collection of British Museum. Available: https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1891-0509-2553 (accessed 21.04.2024)).

⁷ Gitler, Tal 2006, 219-235.

intaglio, with a combination of two heads of Silenus and Pan, is exhibited in the Museum of Israel.⁸

Grylloi are more inventive in their compositions and iconographical peculiarities than *janiforms*. Usually, the fantastic creatures of such gems belong to the Dionysian world and include Dionysus/Bacchus, Pan, Sileni, satyrs, masks, etc.⁹ By a common opinion, they have ancient near-eastern roots: "...these bizarre combinations and strange creatures have their origins in the East as early as the second millennium BC and were handed down or spontaneously recreated in Greek vase painting or Achaemenid, Greek, and Phoenician glyptics"¹⁰. There are several articles where these phenomenological compositions are collected and analyzed from different standpoints¹¹. In Israel, *grylloi* compositions are very rare. One intaglio gem from Aelia Capitolina might be mentioned.¹² Its composition was formed by two portraits of Sileni, conjoined to each other back-to-back in a *janiform* manner, and two satyr's masks, one above the other. The other *gryllos* gem was found in Caesarea (or Sdot Yam). It is currently presented in the Sdot Yam Museum¹³. The composite image consists of two conjoining profiles: one of the youth (turned rightwards) and two others of Sileni (turned leftwards) so that both of them form a *janiform* face. The third profile, depicting Silenus, was carved in the upper part. The youth might be interpreted as Dionysus or, more probably, as an actor, so two other faces might be defined as a helmet and a mask(-s) taken off after the play.

M. Henig and M. Whiting also published a group of Hellenistic and Roman *grylloi* gems from Gadara¹⁴. Their decorative compositions included the profile portrait of Silenus (sometimes attributed as satyr or Pan) conjoined with the rooster, horse, eagle, boar, ram, elephant, griffin, Eros, Pan, maenad, dolphin, hippocampus, etc. Compositions of several gems are mostly notable: red jasper intaglio of four heads (two mirror-like, two inverted¹⁵) and sard gem of three satyrs faces conjoined with elephant's head¹⁶.

⁸ Clark Collection, purchased through the Carmen and Louis Warschaw Fund for Archaeological Acquisitions, no. 90.24.402; the provenance is unknown. Available: <https://www.imj.org.il/en/collections/333752> (accessed 21.04.2024).

⁹ Peleg-Barkat 2011, 278 with further references.

¹⁰ Weiss 2017, 146.

¹¹ Zwierlein-Diehl 2007, 142-143, Abbs. 125, 589, 590; Lapatin 2011; Weiss 2017 (with further references).

¹² Peleg-Barkat 2011, 275, Fig. 15.3, no. 11; 277-279.

¹³ Gersht 1999, 98, 106, Fig. 5.

¹⁴ Henig, Whiting 1987, 31-32, nos. 304-313.

¹⁵ Lapatin 2011, 88, Pl. 3.

¹⁶ Henig, Whiting 1987, 31, no. 309.

The roots of such fantastic transformations lie in Silenus's dualistic cultic nature. He was frequently depicted as an intoxicated and sexually polymorphic creature in an altered state of consciousness¹⁷. At the same time, he was conceived as an inspired prophet who could see the past and predict the future¹⁸.

“Inverted”, “summary faces”, and “elusive motifs”

All these observations on Silenus's hybrid and transformative nature make the theory of the other “inverted face”, defined on an intaglio glass gem if turned upside down at 180°, quite possible (*Fig. 1, c*). The duplicate of the gem from the Borowski collection¹⁹ bears the same compositional features of the inverted faces, but it was not noticed or intentionally left without a detailed discussion by the author of the catalog. By its physiognomic features, the “inverted face” presents an evil, scowling, and aggressive portrait, which opposes the kind and philosophic Silenus. The creature has thick, combed, striated hair-cut, small angry eyes, a sharp nose, and an old-age malevolent smile with clenched lips as if the mouth was toothless. His mustaches are long and curly at the ends. There is a diamond stone or a third eye on his forehead. By the potential third eye, the portrait might be attributed as Cyclop Polythemus, but with more probability, it is a satyr's mask.

¹⁷ Plato, in the *Laws*, condemned the cultic dances in honor of Dionysus and his companions and advised to exclude them from his ideal city: “As for all that kind of Bacchic dancing, and all those who indulge in mimetic dances, thus evoking, as they claim, nymphs, Pans, silènes, and drunken satyrs in various purificatory and initiatory rituals, all these theatricals are none too easy to classify, either as warlike or pacific or whatever you like... Let us confine ourselves to remarking that this sort of theatricality is unpolitical and let us leave it where we found it” (quoted after Borgeaud 1988, 174). E. Zwierlein-Diehl highlighted several iconographies of Silenus on antique gems, revealing the nature of the mythological personage: with kithara (Zwierlein-Diehl 2007, 92, 106, 138, Abb. 421, 558), on the raft made of two amphoras (Zwierlein-Diehl 2007, 87, 94, Abb. 326, 352), with Bacchuskind (Zwierlein-Diehl 2007, 105, 135, Abb. 411, 533), on centaur (Zwierlein-Diehl 2007, 139, Abb. 564), with goat (Zwierlein-Diehl 2007, 105, 136, Abb. 410, 540). The iconographies of Silenus and satyr are frequently interlaced. Even in the ancient historical sources and on the various artistic artifacts (ceramic vases, plastic figurines, gems, etc.) they were frequently confused (Kossatz-Deissmann 1994, 762; Simon 1997, 1108-1133, Taf. 746-783; Simon 2009, 451-452 (Band I); 289, Taf. 215-216, Add. 2-7 (Band II)). So, the drunken satyr on the row of gems might be also identified as Silenus (Zwierlein-Diehl 2007, 44, Abbs. 87-90). The drunken Silenus was also depicted on the Greek vases (Simon 2009, 451, III, Taf. 215, Add. 2, 4).

¹⁸ Aelian, *V. H.* iii. 18.

¹⁹ Bernheimer 2001b, 231, I-2; Borowski 2002.

The masks of satyrs were more prevalent among coins, gems, and glass intaglios than Silenus's portraits. They might be engraved solely as frontal masks, as on the dozens of glass intaglii and stone gems from the British Museum and State Hermitage collections. Satyr's mask iconography included different variations, for example, a satyr with horns²⁰, or with punctured eyes and mouth²¹, or as a comic older man²². Also, the image of the satyr of the Graeco-Roman gem from Lod Montague's Collection (Vallentin 1863) is close iconographically. The rear bronze seal with the bearded man (depicted in three-quarters) with a striated haircut (Silenus?) was discovered in Khirbet Qeiyafa (dated to the Persian-Early Hellenistic period²³).

Usually, the satyr's mask features were intentionally articulated and exaggerated to create an evil characteristic of the image. There is a series of gems and cameos where the satyr's mask is depicted near or conjoined with the face of Silenus, and they are primarily notable as their qualitatively opposite characters (evil and kind) are emphasized. A composite Roman cameo from the Ionides collection bears four portraits: two of them are masks of satyrs, and the other two – are bearded men resembling Sileni (*Fig. 2, a²⁴*). Pairs of portraits located to each other in the antithetic manner (upside down). The horizontal border between the “kind” and “evil” sides is marked by the letters of the name of Euripides (in Greek Εὐριπίδης)²⁵. The evil faces are located under the line, and the kind ones are above it.²⁶ On Early Roman amber glass ring stone, two profile portraits are turned by their faces towards each other – one is a young satyr, and the other is an old satyr (*Fig. 2, b*; 2nd-1st centuries BCE²⁷), evoking in memory the mythological transformation of the satyrs into Sileni, when they were becoming old. Two profile images of a horned satyr and bearded Silenus adjacent to each other by their back sides decorate the gem from the British Museum collection²⁸. Two gems with a pair of combined tragic

²⁰ Richter 1971, no. 191; Neverov 1988, 110, no. 236, 170, no. 463.

²¹ Richter 1971, no. 389; Neverov 1988, nos. 226, 234.

²² Neverov 1988, 107-108, nos. 220-231.

²³ Farhi, Rabinovich 2018, 327 ff, 328.

²⁴ Boardman 1968b, 42, no. 71.

²⁵ Euripides had written an ancient Greek satyr play “Cyclops” (Ancient Greek: Κύκλωψ, *Kyklōps*), where satyrs, Silenus and other Dionysiac characters are active.

²⁶ Similar compositional feature was applied on the other antique cameo, bearing two mirror-like pairs of theatrical masks of heterae and bald cooks. The pairs of masks are separated from each other by the Greek inscription: title of the comedy “Helena” (Zwierlein-Diehl 2007, 141, Taf. 122, Abb. 582).

²⁷ Bernheimer 2001b, 250-251, I-37.

²⁸ Richter 1971, no. 192.

and comic masks are known from the museum collection in Aquileia²⁹. Some coins were adorned with two profile portraits of two youths adjacent to each other; one face was straight, and the other inverted. One such coin from the Milesian colony Istros (western shore of the Black Sea) was published by D. Sear, who dated it to the Classical period (*Fig. 3, a*; 400-350 BCE³⁰). The idea of the “inverted image” of Silenus and the satyr's mask could have emerged and developed from such types of compositions.

To strengthen the theory of iconography with the “inverted face”, a row of similar artistic ideas is mentioned. On a number of the Philistian Persian/Hellenistic coins, a monster-like creature (*bes*, or *pazuzu*) was depicted. It was characterized as a “summary face”: two faces, one turned upside down, with a common pair of eyes (*Fig. 3, b*³¹). The faces are mirror-like and symmetrical. The identical idea was also spread among the gems of the Cypriot group of the Archaic period (*Fig. 3, c*³²). These hybrid creatures had a common pair of eyes and two separate faces, turned downwards and upwards with a general vertical axis. J. Boardman termed them “summary faces”. Also important to mention that Gitler and Tal have highlighted the particular aspects of the coins of the Persian period from Philistia, Lesbos, Mytilene, and Samaria, which they defined as “elusive motifs” and optical illusions³³. The authors have determined three main types and noted, that “the common feature in these three coin-types is their iconographical ambiguity <...> Optical trickery is not confined to the coinage of Philistia but is also evident from earlier and from contemporary Greek coinage, notably in Lesbian and Mytilenian issues dated to the late sixth to the early fifth centuries BC”³⁴. On these coins, human heads in profile or *en-face* are conjoining with the animals' faces or bodies in such a manner that they form other facing heads of any kind. The rows of examples from the Archaic period till the Roman time show these “inverted” or “summary faces” as relevant, stable, and even comparatively popular iconographic ideas that have evolved over the centuries.

The following examples are primarily efficient and will be outlined to prove the relevancy of the two “inverted faces” on the intaglio glass gem under discussion. A red glass paste gem from the collection of the British Museum, dated to the Roman

²⁹ Chiesa 1966, 415, Tav. LXXVI.

³⁰ Sear 1978, 166, no 1669.

³¹ Gitler, Tal 2006 239, XVIII.3Da.

³² Boardman 1972, 158, Pl. 281.

³³ Gitler, Tal 2006, 298-301, Fig. 5.2, Fig. 5.3a, Fig. 5.3b, Fig. 5.4, Fig. 5.5.

³⁴ Gitler, Tal 2006, 299.

period, was decorated with two “inverted faces”³⁵ (*Fig. 4, a*). Those are a young man with a vertically raised haircut (young Dionysus?) and a bearded Silenus. The youth’s “standing on end” hair transformed into Silenus’s swollen beard. In this particular sample, there are no doubts that the master initially meant to depict two faces and that the “inverted” effect could not be occasional. Strangely, this feature was not outlined in the museum description. The combination of young Dionysus and old Silenus is logical and explainable if one remembers that Silenus was the foster father of a young Dionysus. On the other gem, of less importance, the bearded face of Silenus turned into a vessel with the grapes in the inverted position (this feature was noted in the museum description of the artifact; *Fig. 4, b*)³⁶. The same idea seems to be meant by the artist of the gem from the collection of the State Hermitage, where the satyr with three horns, a prominent nose, and two large ears might be transformed into kantharos with loop handles on the sides leaning on the legs in an inverted position³⁷.

Some other outstanding samples are known from the Roman period's glass and ceramic realm. The combination of two faces in their compositions is obvious and purposely emphasized.

The unique small Early Roman glass flask (1st century CE) is currently presented at the permanent exhibition at the Eretz Israel Museum in Tel Aviv³⁸ (*Fig. 5*). According to the museum description, the mold-blown greenish (with sandy handle) flask belongs to the Syro-Palestinian region, apparently to Sydon. The lenticular body of the flask is framed by the beaded circles from both facets, alluding to the fact that the composition could be borrowed from the coinage world. From one facet, in the correct position of the flask, the image of the older bearded bald man is visible (*Fig. 5, a*), while in the inverted position, the face (on the same facet) converts into the youngster with a dense, thick hairstyle (*Fig. 5, b*). On the opposite

³⁵ Online collection of the British Museum. Available: https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1814-0704-2471 (accessed 21.04.2024).

³⁶ Online collection of the British Museum. Available at https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1923-0401-328 (accessed 21.04.2024).

³⁷ Neverov 1988: 170, no. 463.

³⁸ The glass flask (Inv. No. 721.58MHG; height 8,6 cm; diameter 5,5 cm) is derived from the private collection of the Museum’s founder Dr. Walter Moses and wasn’t published before, though soon it will be available at the site of the Museum. The staff of the Museum kindly provided with the photographs of the flask and granted the permission for its primary publication. Special gratitude for collaboration and assistance to Henrietta Eliezer Brunner (Senior Curator of Glass Pavilion and Curator of Craft) and Nitza Bashkin-Joseph (Photo Archive and Copyright Manager).

facet, the same portrait is depicted, but it is turned upside down so that in the correct position, the youngster's image is traceable (*Fig. 5, c*). In contrast, in the inverted position, it turns into the older bearded man (*Fig. 5, d*). This incredible fungibility of the portraits is enhanced by the transparency of the glass material, which causes the overlapping and gradual convergence of the portraits into each other. The circle of transformations of a youngster into an older man and vice versa becomes endless and infinitive, reminding us of the doctrine of reincarnation (παλιγγενεσία), of which the earliest representatives were Pythagoras and the Orphics³⁹. The concept implied not only the idea of the rebirth of the soul but also spiritual reincarnation after the purification during the lifetime, and apparently, in such a magic flask, an exceptional ritual liquid might be kept. The pairs of eyes and ears are common, while the other facial features are individual; the noses attached by nasal bridges form a sand-clock shape. The curators noticed these “inverted faces”, and the flask is being exhibited with the mirror under it to see both of them. The iconography is close to the red glass paste gem from the British Museum described above (*Fig. 4, a*).

The outstanding Roman beaker from the Budapest History Museum⁴⁰ bears two inverted faces of the Roman soldiers or men with African features (?) featuring a common pair of eyes but separate broad noses and plump mouths, noticeable in upright and inverted positions (*Fig. 6*). The faces' physiognomic features are identical as if they are reflections in the mirror of the same person. The pairs of eyes and ears are common, while the mouths, beards, necks, and noses attached by nasal bridges are duplicated. The neck of the face in one position is the rim of the pot, while on the opposite neck is the bottom.

The mythological creature *bes* was also molded on some Persian-Hellenistic and Roman jars. In many cases, the portraits also seem to have the potential for the elusive effect of the “summary faces”, though it is not as evident and intentional as in the cases described above. For example, on one of such jars from the collection

³⁹ Bremmer 2001, 11-26. I am grateful to Dr. A. Afonasina, who had referred my attention to the publications of this author.

⁴⁰ Inv. No. 50775. The beaker was never published before, with the exception of the short article devoted to the inverted faces in art during various periods, mainly modern (Wade et al. 2003, 4, Fig. 4). According to the information kindly provided by the archaeologist Péter Vámos (BHM Aquincum Museum), the Roman face pot was on display in the recently closed exhibition in the Budapest History Museum in Hungary. The Museum's staff kindly provided with the photographs of this unique pot and granted with the permission of its publication. Special gratitude for collaboration and assistance to Anett Verebes (Archaeological Technician, Drawings Collection Manager, Museologist).

of the Museum of Fine Arts in Boston, the beard of the *bes* in the correct position transforms into the *hem-hem* crown if the vessel is turned upside down⁴¹.

Supposedly, the face of apathetic Silenus is combined with Negroid face in the same inverted iconographical manner on the Late Hellenistic-Early Roman headlamp found in Dor⁴². Such headlamps with the heads of satyrs, Silenus, and men with African features were excavated on Delos and in Athens. In most cases, the “summary/inverted faces” on the artifacts might be noticed only when particularly highlighted. Once they are shot or drawn, the illusive effect cannot be revealed anymore, so the row of the samples might be more considerable if only considered.

Conclusions

The glass intaglio with Silenus's portrait under discussion was decorated with two images: the frontal portraits of Silenus and Cyclop Polythemus/satyr's mask. The faces are combined in an “inverted” manner: it means that they share the same physiognomic details but interpret them alternatively. Compared to the predecessors and heirs of this iconography, the present glass intaglio is exclusively virtuously handled; the playful ambiguity of the images is seamless and flawless. There are no spare details in the ambivalent portraits; all of them are engaged in both standpoints, so it is challenging to decide which of the two emerging images predominates. The playful combination of the heads and their ambiguity are revealed only when the gem is moved upside down or around the hand, as on the majority of the *grylloi* and *janiforms*⁴³. Such an “inverted” composition might be classified as one of the types of *grylloi* gems.

It is possible to assume that a ring with the transformative images of Silenus and a satyr's mask could be worn during a specific cultic ritual. Multiple coeval artifacts decorated with pictures of the Dionysiac creatures, such as pottery vessels and plates, terracotta plaques, and golden necklaces, apparently participated in the rural and city Dionysiac festivals.

The gem with such ambivalent images could also be interpreted as a charm that attracts luck and, at the same time, as an apotropaic amulet that diverts and deflects an Evil Eye. V. Dasen gave the following definition of this phenomenon: “Belief in the Evil Eye assigned a destructive power to the gaze due to envy or jealousy, called in Greek *phthonos* or *baskania*, in Latin *fascinum*, that arises from the view

⁴¹ The jar is of Egyptian origin and dated to the Roman Imperial Period (30 B.C.–A.D. 337) (Inv. No. 1997.194; height 0.13 m, diameter 0.08 m). Available: <https://collections.mfa.org/objects/164763> (accessed 21.04.2024).

⁴² Rosenthal-Heginbottom 1995, 241, 277, Fig. 5.19:4.

⁴³ Zwierlein-Diehl 2007, 142.

of happiness, beauty and prosperity"⁴⁴. The emergence of the belief is attested by the protective image of eyes in ancient Egypt⁴⁵, Mesopotamia⁴⁶, and Greece⁴⁷. The belief developed in Hellenistic and Roman times⁴⁸ and preserved its power and influence until Late Antique Judaism⁴⁹, Byzantine Christianity⁵⁰, and actually even until nowadays in the form of superstition. By the opinion of C. Weiss, "...the power of repulsing the evil eye and attracting the good is the *tertium comparison*" of *grylloi* gems⁵¹.

REFERENCES

Primary sources

Aelian. Historical Miscellany. Translated by Nigel G. Wilson. Loeb Classical Library 486. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1997.

Secondary sources

- Bernheimer, G. M. (2002a) "Catalogue of Classical Glass Objects", in Bianchi, R.S. ed. *Reflection on Ancient Glass from the Borowski Collection: Bible Lands Museum Jerusalem*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 282–303.
- Bernheimer, G. M. (2002b) "Glass Intaglios of the Greeks and Romans. Catalogue of Greek and Roman Intaglios", in Bianchi, R.S. ed. *Reflection on Ancient Glass from the Borowski Collection: Bible Lands Museum Jerusalem*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 227–231.
- Boardman, J. (1963) *Island Gems. A Study of Greek Seals in the Geometric and Early Archaic Periods*. (Supplementary Paper No. 10). London: Society for the Promotion of Hellenic Studies.
- Boardman, J. (1968a) *Archaic Greek Gems. Schools and Artists in the Sixth and Early Fifth Centuries BC*. London, Thames & Hudson: Northwestern University Press, Evanston.
- Boardman, J. (1968b) *Engraved Gems. The Ionides Collection*. London, Thames & Hudson: Evanston, Northwestern University Press.
- Boardman, J. (1972) *Greek Gems and Finger Rings: Early Bronze Age to Late Classical*. New York: Harry N. Abrams, Inc. (First Printing Edition).

⁴⁴ Dasen 2015, 181.

⁴⁵ Hermann, Staubli 2010, 124-129.

⁴⁶ Thomsen 1987.

⁴⁷ Karagianni 2010, 33-42.

⁴⁸ Dassen 2015, 182.

⁴⁹ Kalmin 2012.

⁵⁰ Dickie 1995.

⁵¹ Weiss 2017, 153; see also detailed analysis of the apotropaic power of the amulets, based on ancient Greek literal and historical sources, in Weiss 2017, 151-153; Dasen 2015.

- Borowski, E. (2002) "The Development of the Glass Collection", in R.S. Bianchi (ed.) *Reflection on Ancient Glass from the Borowski Collection: Bible Lands Museum Jerusalem*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1–4.
- Bremmer, J. (2001) *The Rise and Fall of the Afterlife: The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*. London, and New York: Routledge.
- Chiesa, G. S. (1966) *Gemme Del Museo Nazionale Di Aquileia* (Associazione Nazionale Per Aquileia) [Place of publication not identified].
- Dasen, V. (2015) "Probaskania: Amulets and Magic in Antiquity", in D. Boschung and J. N. Bremmer (eds) *The Materiality of Magic* (Morphomata 20). Paderborn: Wilhelm Fink, 177–204.
- Dickie, M. W. (1995) "The Fathers of the Church and the Evil Eye" in H. Maguire (ed.) *Byzantine Magic* (Dumbarton Oaks Research Library and Collection). Washington D. C.: Harvard University Press, 9–34.
- Farhi, Y., Rabinovich, A. (2018) "Chapter 21. The Late Persian–Early Hellenistic Finger Rings and Seals" in Y. Garfinkel, S. Ganor, M.G. Hasel, M.G. Klingbeil (eds.) *Khirbet Qeiyafa Vol. 4 Excavation Report 2007–2013: Art, Cult, and Epigraphy*. Jerusalem: Institute of Archaeology Southern Adventist University; Israel Exploration Society; Institute of Archaeology; The Hebrew University of Jerusalem, 321–331.
- Gersht, R. (1999) *The Sdot Yam Museum Book of the Antiquities of Caesarea Maritima in Memory of Aharon Wegman*. Tel-Aviv: Hakibbutz Hameuchad Publishing House (Hebrew with English abstracts).
- Gitler, H., Tal, O. (2006) *The Coinage of Philistia of the Fifth and Fourth Centuries BC. A study of the Earliest Coins of Palestine*. Milano: Edizioni Ennerre; New York: Amphora Books/B&H Kreindler.
- Henig, M. A., Whiting, M. (1987) *Engraved Gems from Gadara in Jordan – The*
- Herrmann, Chr. and Staubli, Th. (2010) *1001 Amulett. Altägyptischer Zauber, Monotheisierte Talismane, Säkulare Magie*. Freiburg, Stuttgart: Bibel, Orient Museum, Katholisches Bibelwerk.
- Kalmin, R. (2012) "The Evil Eye in Rabbinic Literature of Late Antiquity", in: B. Isaac, Y. Shahar (eds) *Judaea-Palaestina, Babylon and Rome: Jews in Antiquity* (Texts and Studies in Ancient Judaism). Tübingen: Mohr Siebeck, 11–28.
- Karagianni, K. (2010) "Ο οφθαλμός στις κύλικες: αποτροπαικό σύμβολο ή διακοσμητικό θέμα", in: Ch. Merkouri (ed.) *Váskanos Ophthalmós. Símvola Mageías apó Idiotikés Archaialogikés Syllogés* (Βάσκανος Οφθαλμός. Σύμβολα Μαγείας από Ιδιωτικές Αρχαιολογικές Συλλογές). Athens: Hypourgeio politismou kai tourismou, Ephorieia archaiopōleion kai idiōtikōn archaiologikōn syllogōn (Υπουργείο Πολιτισμού και Τουρισμού. Εφορεία Αρχαιοπωλείων και Ιδιωτικών Αρχαιολογικών Συλλογών), 33–42 (Greek).
- Kossatz-Deissmann, A. (1994). "Silenos", in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC). Band VII. Zürich und München: Artemis Verlag, 762.
- Neverov, O. (1988) *Antique Cameos in the collections of Hermitage. Catalog*. Leningrad: Iskysstvo (Russian).

- Peleg-Barkat, O. (2011) "Chapter 15: The Roman Intaglios from the Temple Mount Excavations", in E. Mazar (ed.) *The Temple Mount Excavations in Jerusalem 1968-1978 by Benjamin Mazar: Final Reports Volume IV (The Tenth Legion in Aelia Capitolina)* (Qedem Reports 52). Jerusalem: The Institute of Archaeology; The Hebrew University of Jerusalem, 255–304.
- Richter, G. M. A. (1971) *The Engraved Gems of the Greeks, Etruscans, and Romans, Part II: Engraved Gems of the Romans. A Supplement to the History of Roman Art*. London: Phaidon Press.
- Rosenthal-Heginbottom, R. (1995) "Chapter 5. Imported Hellenistic and Roman Pottery" in E. Stern (ed.) *Excavations at Dor, Final Report. Volume I B. Areas A and C: The Finds* (Qedem Reports 2). Jerusalem: The Institute of Archaeology; The Hebrew University of Jerusalem, 183–288.
- Saad *Collection of Intaglios and Cameos (Monograph 6)*. Oxford: Oxford University Committee for Archaeology.
- Sear, D. R. (1978) *Greek Coins and Their Values. Vol. I. Europe. Coins of Spain, Gaul, Italy, Sicily, the Balkan lands, Greece, the Cyclades, and Crete; also, the Celtic issues of Western and Central Europe*. London: Seaby.
- Simon, E. (1997) "Silenoi", in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Supplementum* (LIMC). Bands VIII. Düsseldorf: Artemis Verlag, 1108-1133, Taf. 746-783.
- Simon, E. (2009) "Silenoi", in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Supplementum 2009* (LIMC). Bands I-II. Düsseldorf: Artemis Verlag, 451-452 (Band I), 289, Taf. 215-216, Abbs. 2-7.
- Tarkhanova, S., Arubas, B. (2025) "Glass Intaglio with the Portrait of Silenus from Galilee: Stylistic Analysis, Decoration, Provenience, Dating, and Meaning", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 19.1 (this volume).
- Thomsen, M. (1992) "The Evil Eye in Mesopotamia", *Journal of Near Eastern Studies* 51, 19–32.
- Vallentin, J. (1863) *One Hundred and Eight Engravings from Antique Gems in the Possession of Various Collectors*. Walthamstow [publishing house not indicated].
- Wade, N. J., Kovács, G., Vidnyánsky, Z. (2003) "Inverted Faces", *Perception* 32, 1–6. Available at: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1068/p3201ed> (accessed 21.04.2024).
- Weiss, C. (2017) "Non Grylloi, Baskania Sunt. On the significance of So-called Grylloi/Grilli or Grylli in Greek and Roman Glyptics" in B.J.L. Bercken, V.C.P. Baan (eds.) *Engraved Gems. From Antiquity to the present*. (Palma 14 – Papers on Archaeology of the Leiden Museum of Antiquities (Vol. 14)). Leiden: Sidestone Press, 147–153.
- Zwierlein-Diehl, E. (2007) *Antike Gemmen und ihr Nachleben*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

ILLUSTRATIONS

Fig. 1. Glass gems with Silenus.

- a. (straight position), b. (inverted position) of the glass intaglio gem with the anthropomorphic frontal portrait found in Galilee (photographed and processed by B. Arubas).
c. Duplicate from the collection of E. Borowski, Bible Lands Museum (Bernheimer 2001b, 231, no. I-2).

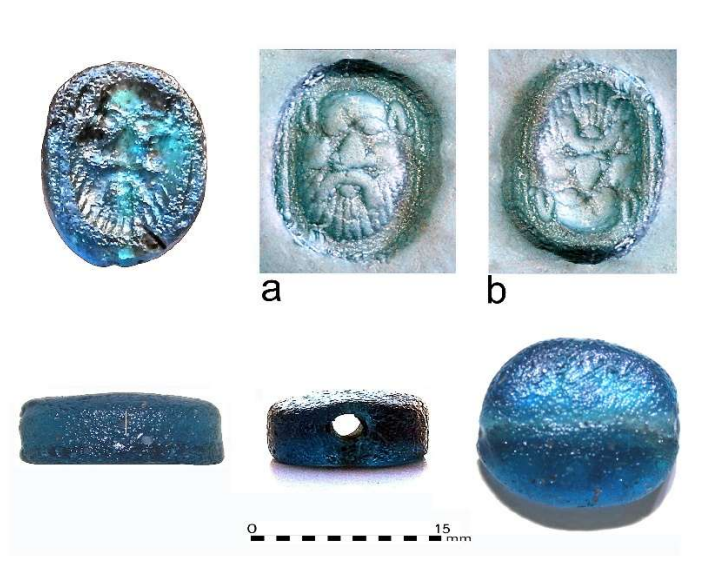


Fig. 2. Gems with satyr's masks.

- a. Composite Roman cameo from Ionides collection: two Sileni (?) and two satyrs' masks
(Boardman 1968b, 42, no. 71).
- b. Early Roman amber glass ring stone with young and old Sileni, or satyrs
(Bernheimer 2001a, 250-251, I-37).



a



b

Fig. 3.

- a. Coin from the Milesian colony Istros with two faces, turned upside down (400-350 BCE; Sear 1978, 166, no 1669).
- b. "Summary faces". Philistian Persian/Hellenistic coins with bes/or pazuzu (Gitler, Tal 2006, 239, XVIII.3Da).
- c. Cypriot gem of the Archaic period with two faces (Boardman 1972, 158-159, Pl. 281).



Fig. 4. "Inverted compositions".

a. The red glass paste gem from the collection of the British Museum, dated to the Roman period (online collection of the British Museum). Bearded Silenus (straight position) and young Dionysus (inverted position).

b. Nicolo gem from the British Museum collection, dated to the Roman period (online collection of the British Museum). Bearded Silenus (straight position) and vase with grapes (inverted position).

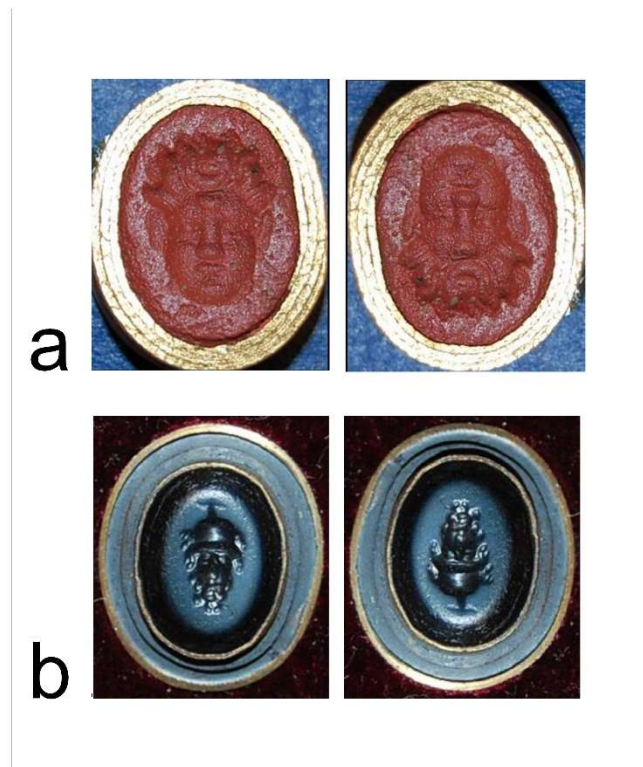


Fig. 5. Early Roman mold-blown green glass juglet/flask from the collection of Walter Moses. Photo by Meidad Suchowolski. Courtesy of the Eretz Israel Museum in Tel Aviv.
a-b. Facet 1 in the correct and inverted position,
c-d. Facet 2 in the correct and inverted position.

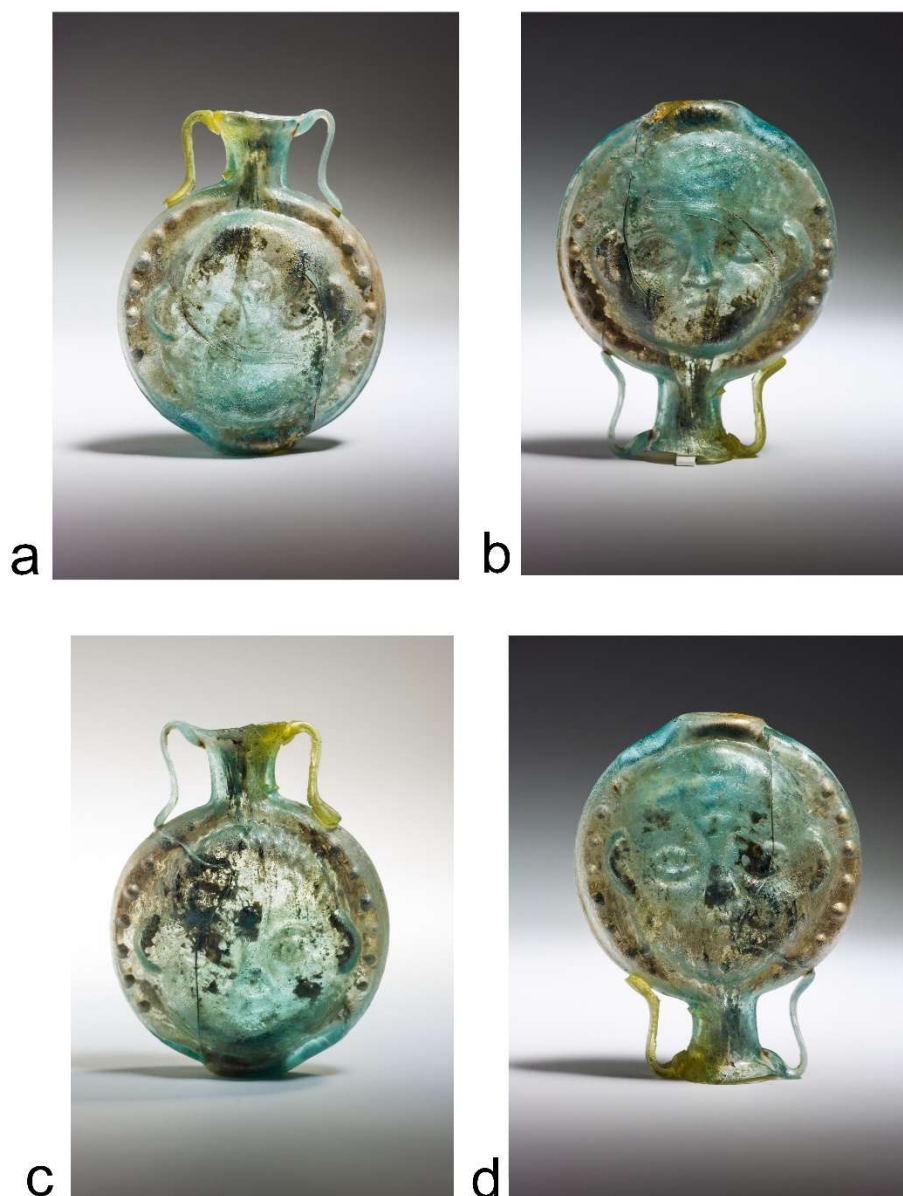


Fig. 6. Roman beaker from Budapest History Museum with two inverted faces.
Photo by Nóra Szilágyi. Courtesy of the Budapest History Museum.
a. Correct position, b. Inverted position, c. View from the side.



a.



b.



c.

GEOMETRIC PATTERNS OF THE KONYA SULTANATE

ANDREI SHCHETNIKOV
LLC “New School”
a.schetnikov@gmail.com

ABSTRACT. Very few monuments have survived from the first two (11th–12th) centuries of the art of Islamic geometric ornamentation. The reason for this is the relative fragility of the used materials, and invasions and wars with their destruction. Compared to the previous era, the numerous surviving stone buildings of the 13th century in the Konya Sultanate provide a wealth of material for the study and classification of geometric ornamental patterns, dating back to previous centuries and invented by geometers and architects of that time.

KEYWORDS: Islamic geometric patterns, wallpaper groups.

Introduction

The art of Islamic geometrical ornamentation supposedly originated in the second half of the 10th century in the Samanid empire with its capital in Bukhara, and developed over the next two centuries on the vast territory from Transoxiana, Khorasan and Afghanistan in the east to Azerbaijan and Persian Iraq in the west. Geometric patterns of this art are composed of broken lines dividing the plane into polygons; the result has a rich set of symmetries, which turn the pattern into itself by translations, rotations and mirror reflections. In Farsi, such a pattern is called *giriḥ*, which means “knot”; this is especially emphasized when broken lines turn into ribbons intertwining with each other. The invention and construction of such patterns presupposes a good knowledge of geometry, and educated geometers of that era certainly put their minds into this matter.

In the Konya Sultanate, located in Asia Minor, the decoration of buildings with geometric patterns begins in the first decade of the 13th century and continues throughout the whole of that century. The Konya Sultanate is a Seljuk Turkic state that arose in the late 11th century in Anatolia, with capital in Konya. The Turks who came to Asia Minor spoke their native language, while the language of court and culture was Persian, the language of religion was Arabic, and the inhabitants of this

land also spoke Greek, Armenian and other languages of Asia Minor. The Konya Sultanate reached its heyday in the first half of the 13th century, when the countries to the east of it had already been captured by the Mongols. The Kösedag battle with the Mongols took place in 1242 and was lost, after which the Konya Sultanate fell into vassal dependence on the Mongol khans, although it was not completely conquered by them. From that time it began to decline, however, in the field of culture flourished for another half century, and by the end of the 13th century it broke up into the possessions of individual rulers. One of these possessions in western Anatolia became later the origin of the Ottoman Empire.

The flourishing of ornamental art in 13th-century Anatolia can be explained by several factors. Firstly, this includes the flourishing of the Seljuk state itself, located on important trade routes; its rulers contributed to this trade in every possible way, as evidenced by the quantity and quality of the numerous caravanserais; the construction of mosques and madrasahs was there as intense too. Secondly, this is the escape of the inhabitants of the east lands to Asia Minor, caused by the Mongol invasion. Among those who fled to the west from the horrors of this invasion there were masters of architecture who brought with them the secrets of their art. They had something to offer to the rulers, and the rulers had the means to implement this offer. As a result, the art of geometric decoration experienced a new round of its heyday, while in the devastated east it fell into decline and was revived only towards the end of the 14th century in the Timurid Empire.

Another factor due to which a large number of monuments from the 13th century have survived to this day, in comparison with the few monuments of the two previous centuries, is that in the Konya Sultanate the construction of significant buildings was carried out mostly from stone. Everything that was built in Khorasan from raw bricks dissolved and become clay; buildings made of baked bricks without maintenance also quickly collapse under the weather conditions, but a stone structure still stands today, unless it was destroyed by an earthquake or its blocks were used for some other construction. At the same time, the freestones used in decoration are easily processed, so it was possible to produce a lot of carved decorations in a relatively short time. The skill of stone processing, accumulated over centuries by Greeks, Armenians, and other former inhabitants of Asia Minor, also had an impact in this art.

In addition to stone carving, geometric decorations in mosques and madrasahs of the Koniya Sultanate were also made using a new technique of *kashi* mosaic. Such mosaic was usually made with cut tiles of two colors: turquoise and aubergine purple. The joints of the tiles, and sometimes some free spaces between them, were coated with white mortar. In some cases, the stucco carving or molding technique developed by masters of previous centuries was also used.

The Seljuk buildings that have survived to this day in Anatolia are mosques, madrasahs, caravanserais, hospitals, baths, mausoleums, bridges. The local mosques (*cami*), in comparison with later mosques of the Ottoman Empire, are small and unassuming in appearance. They are designed for cold winters and always have a roof supported by wooden or stone columns. From the outside, the mosque is surrounded by a solid stone wall, devoid of any decorations; against this background, the entrance portal with rich ornamental decor of border stripes and stalactite *muqarnas* stands out. Inside the mosque, the *mihrab*, a niche showing the direction to Mecca for the prayers, is decorated in a similar way. The *mimbar*, a pulpit for Friday sermons, is decorated with wood carvings. Excellent examples of such complete decoration are Alaeddin Mosque in Konya, Eşrefoglu Mosque in Beyşehir, Arslanhane Mosque in Ankara, etc.

The madrasah, which is a learning institution, has a courtyard with *hujras* (students' rooms) opening into it, some classrooms and vaulted *iwans*. Depending on the size of the madrasah, this courtyard could be open from above or covered with a dome. In a madrasah, in addition to the entrance portal, the iwan and the dome can also be richly decorated; the best example of such a decor is Karatay Madrasah in Konya.

A caravanserai (*han*), a roadside inn, is a solid structure with an open courtyard and a covered rear hall. The building is surrounded by strong walls, which protect travelers from bad weather and robbers. Caravanserais, separated from each other by a day's march, formed a network, which made travel on trade and other business a very pleasant experience. The external entrance to the courtyard and the internal entrance to the rear hall usually have stone-carved decoration.

The typical Seljuk mausoleum (*türbe*) was built according to the same scheme as in western Iran: there is octagonal or decagonal tower with a double dome, a spherical inner one and a conical outer one. The ornamental decoration of Seljuk mausoleums was quite modest in comparison with the mausoleums of Maragha and Nakhichevan, entirely covered with geometric patterns.

As for the palaces of the rulers of the Konya Sultanate, not one of them has survived to this day, and all our information about them is based on the results of archaeological excavations.

The number of geometric patterns from the Konya Sultanate that have survived to this day is huge, which makes them an invaluable monument to this branch of art, combining aesthetics with geometry. It would be very plausible to assume that a significant part of these patterns was invented earlier: after all, we see many its ideas and implementations in the surviving buildings and the finds of archaeological expeditions of Transoxiana, Iran and Afghanistan. Since very few of the ornamented monuments of the 11th–12th centuries have reached our days, the ornaments

of Konya, Kayseri, Sivas, Niğde, Malatya, Isparta, Beyşehir and other cities of Anatolia represent not only themselves, but also a large extent art of previous centuries. On the other hand, many new motifs were invented there in 13th century, which we also will discuss below.

Dating

The exact dating of architectural ornaments usually is based on the building inscriptions which indicate the year of construction, with the name of the person who financed the building or the person buried in the mausoleum, and sometimes, the name of the architect. However, such an inscription indicates the year when construction began or the year of death of the buried person, not the year when the building was completed. This creates a certain shift in time dating.

Such a shift can be especially significant for the mihrabs, decorated with glazed colored ceramics. For example, Gülük Mosque in Kayseri was built in the 12th century, renovated in 1210, as evidenced the inscription on its corner portal, and renovated again in 1335. This mosque has a ceramic mihrab, distinguished by its size and colored ornamentation, unusual for Kayseri. The technique and style of its execution are typical of many mihrabs of the 13th century. Unfortunately, the lower part of the mihrab was badly damaged, and its tile patterns were restored only conditionally, using painting on plaster. The pattern on the side walls of its niche also adorns the stone portals of Momine Hatun (1338) and Hoca Kiliç (1249) mosques in Kayseri (Fig. 1). Therefore, this mihrab can be assumedly dated to the second half of the 13th century, without any reference to the known dates of repair.

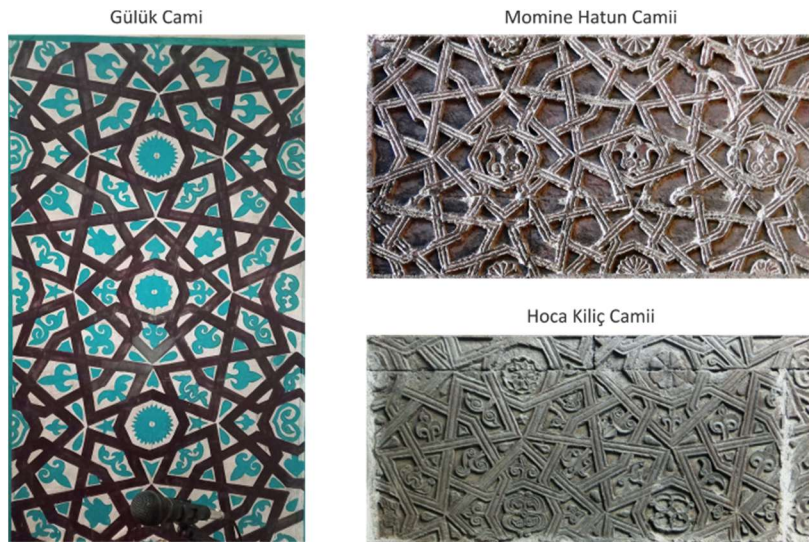


Fig. 1. Patterns from Gülük, Momine Hatun and Hoca Kiliç mosques in Kayseri.

It was possible to move a glazed mihrab from one place to another carefully piece by piece. The example is Misri Mosque in Afyon. The mosque itself was built in 1483, but its mihrab evidently was created two centuries earlier. It is possible that it was originally located in a fortress mosque on top of a cliff overlooking the city, and was moved from there when the fortress fell into disrepair.

Another example is the ornamentation of the mihrab in the Piri Mehmet Paşa Mosque in Konya, built in 1523. It is completely covered with gold paint, but its geometry is related to some other patterns of 13th century (Fig. 2), which leads to the assumption that this mihrab was transferred here from some earlier mosque in Konya.

Piri Mehmet Paşa Camii

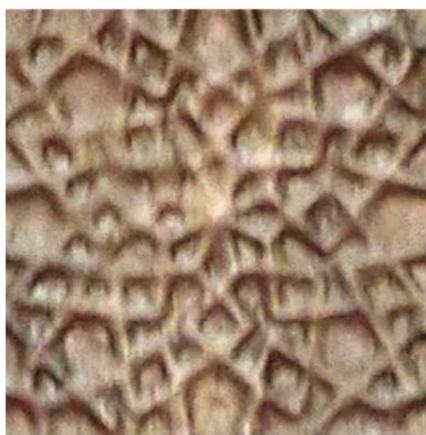


Fig. 2. Detail of mihrab from Piri Mehmet Paşa mosque in Konya.

In general, the earliest ornaments of the Konya Sultanate are located on buildings of the first two decades of the 12th century. Earlier buildings, such as monumental stone Friday mosques in Sivas (1197, repaired 1212) and Kayseri (12th century, repaired 1206), or Iplikçi Mosque in Konya (1201), are completely devoid of ornamental decoration of the portals, so it seems that at that time it was still unknown here. Therefore, the appearance of the art of geometric ornamentation in the Konya Sultanate can be quite confidently associated with the arrival of outstanding masters of this art from Khorasan and Azerbaijan. A number of very sophisticated ornaments from the Konya Sultanate are also known from some sites in Khorasan, as excavations of the palace of Termez rulers (Shchetnikov 2024), and from the mausoleums of Maragha and Nakhichevan (Cromwell 2018), dated to the end of 12th century. Of course, such patterns got to the Konya Sultanate through the chain of tradition and were not rediscovered.

The decline of the Seljuk state, which disintegrated into separate beyliks, wars with neighbors and among themselves did not contribute to the flourishing of architecture and architectural ornament. This art died out in Anatolia in the first half

of the 14th century. Later, this tradition again returned to Khorasan and flourished in the Timurid state, but in a different appearance, with turquoise portals and domes characteristic of this new style.

Technical notes

I will classify the patterns, firstly, according to the wallpaper groups (see the list of 17 wallpaper groups in Schattschneider 1978), and secondly, according to characteristics of their similarities, so that they form homological series. Defining the wallpaper groups, I do not pay attention to the interlacing of ribbons, which breaks the mirror symmetry, turning the group $p6m$ into $p6$, $p4m$ into $p4$ and so on.

Many patterns are represented *in situ* by a narrow border strip or other fragment. Drawing the pattern, I restore its geometric design to the integrity, returning to the original geometric idea behind the implementation.

The same pattern can be rotated differently relative to the vertical axis. I try to bring all the patterns to one orientation for the purposes of their analysis and comparison, and do not indicate how they are orientated *in situ*.

The mosaic patterns I redraw in color, trying to match the colors to the original. The patterns carved in stone I redraw in light and dark brown.

If some pattern is found in the Konya Sultanate more than once, I usually indicate only one of its locations. I have not the goal of creating a complete catalog of all patterns found there, although the below collection is quite extensive and representative. I relied primarily on excellent three-volume review of Seljuk architecture written by Ziya Kenan Bilici (2016), on a number of websites dedicated to this architecture, on numerous photographs by various authors from Facebook and Google Maps, and on my own observations and photographs taken in Turkey. Among the reviews of Islamic patterns, I would first of all recommend the database <https://tilingsearch.mit.edu> and the fundamental research of Jay Bonner (2017). Some other useful books and papers are listed in the bibliography.

Wallpaper group $p6m$

In this section, we consider patterns of the $p6m$ wallpaper group. The number 6 shows that these patterns have 6-fold rotational symmetry; the letter m indicates their mirror symmetry. Such patterns are built on hexagonal lattice (Fig. 3). The centers of 6-, 3- and 2-fold symmetry are marked here with red circles, green triangles and blue rhombuses respectively. Two families of mirror symmetry axes are shown in red and blue dash-dotted lines.

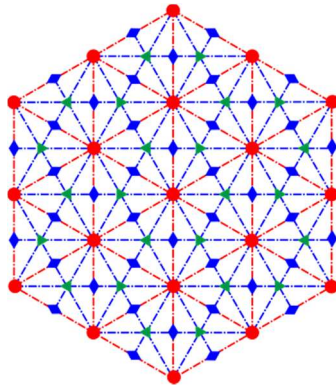
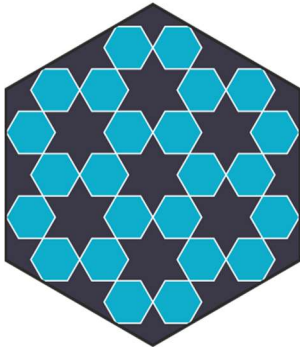


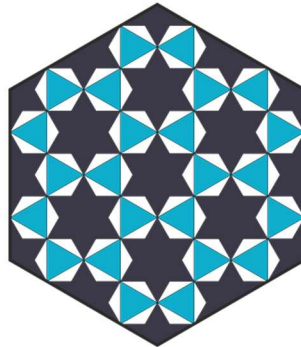
Fig. 3. Lattice of $p6m$ group.

The simplest patterns of the $p6m$ group are shown in Fig.4. Such patterns usually decorate *muqarnas*, the vaulted honeycombs on the mihrab.

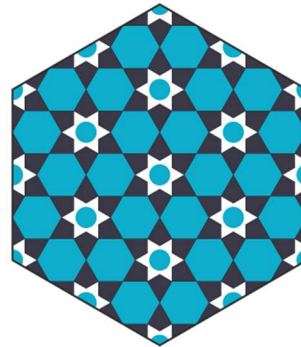
Elazığ, Harput Arap Baba Mescidi, 1279



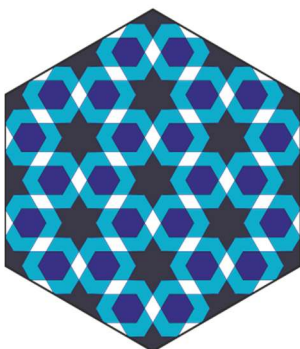
Beşşehir, Eşrefoğlu Camii, 1296



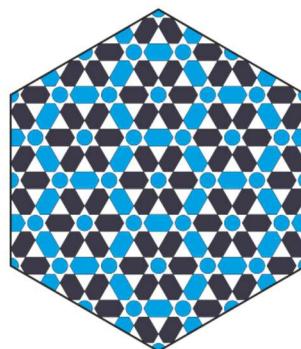
Malatya, Ulu Camii, 1247



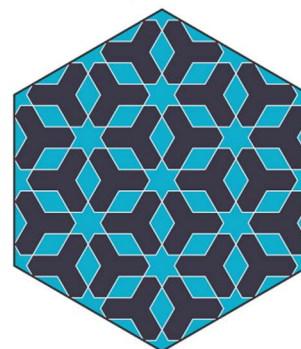
Afyon, Misri Camii (1483)



Afyon, Misri Camii (1483)



Malatya, Ulu Camii, 1247



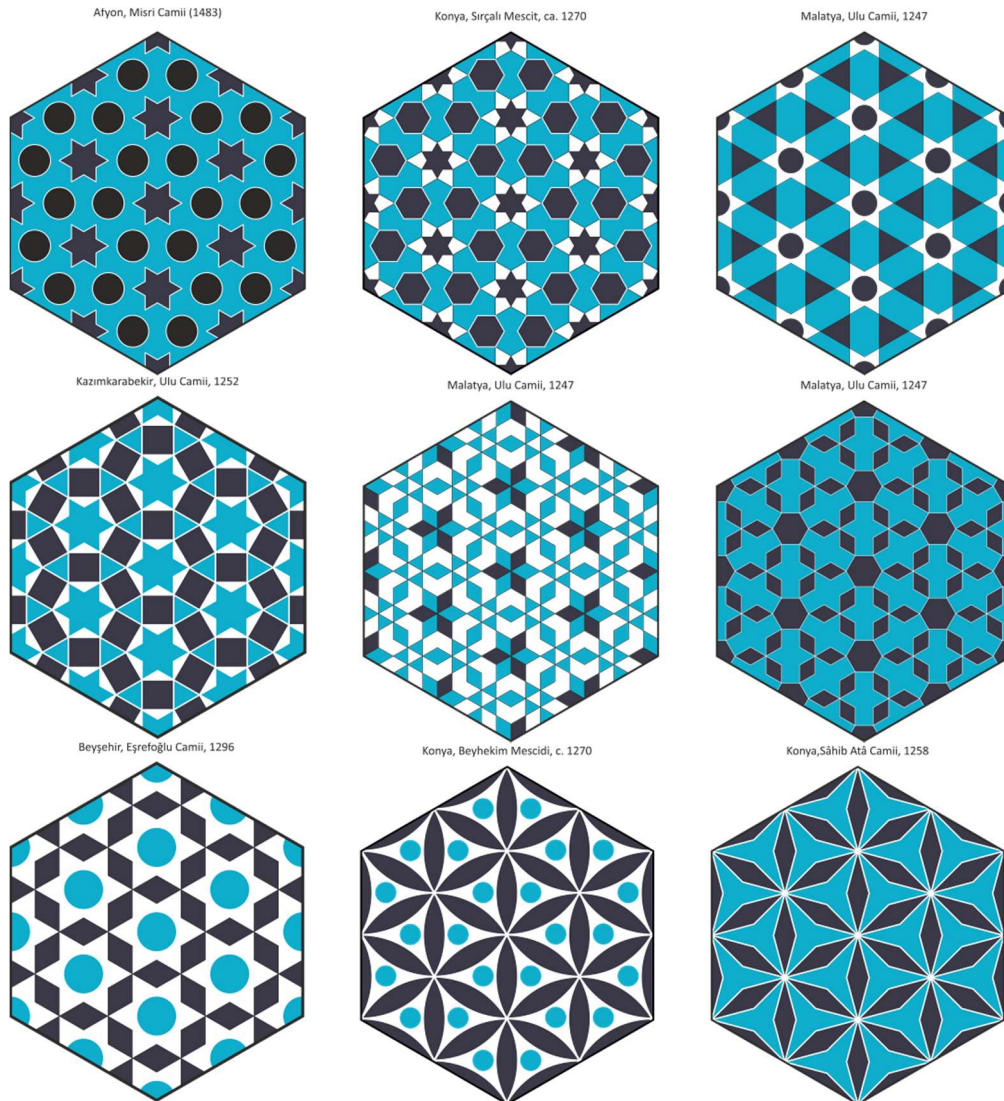


Fig.4. Simple patterns of $p6m$ group.

The next series (Fig.5) represents simple patterns created by interlacing ribbons. Note that in the second pattern some 6-pointed stars are surrounded by six hexagons, and these are 6-fold centers; and some 6-pointed stars are surrounded by three hexagons and three rhombuses between them, and these are 3-fold centers.

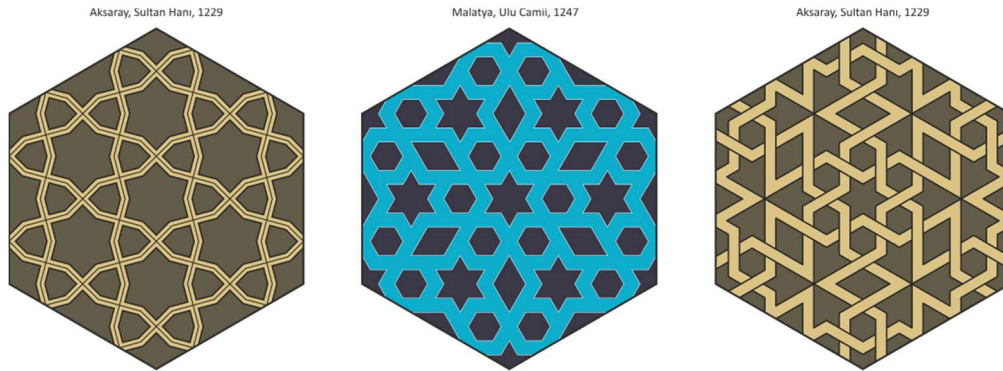
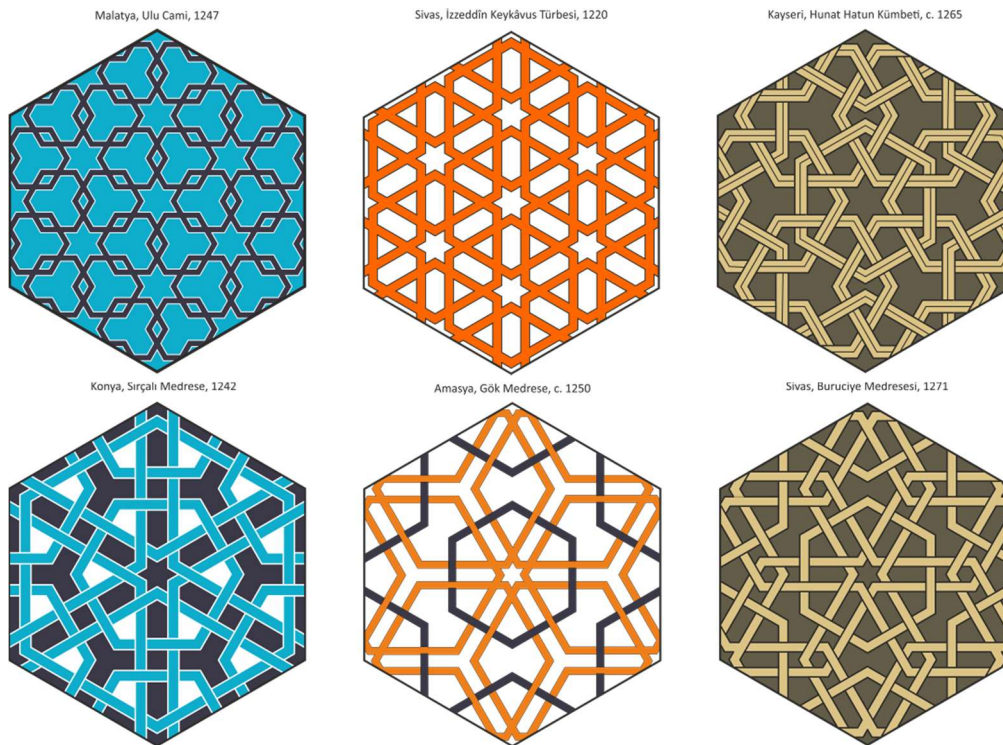


Fig.5. Simple patterns created with ribbons.

The ribbons in next six patterns (Fig.6) have the form of regular hexagons. These hexagons may be of one size (first three patterns) or of two different sizes. The last pattern of this series also contains regular dodecagons.



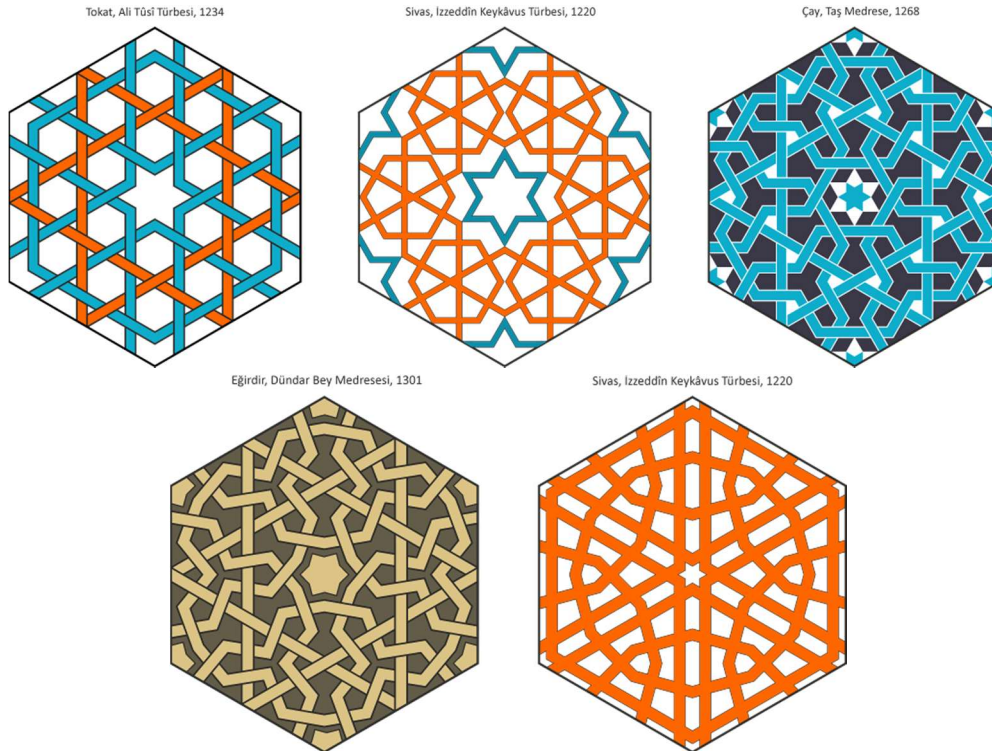


Fig.6. Patterns with interlacing hexagons.

The next three patterns (Fig.7) have common basic structure. Between two 6-pointed stars in 6-fold centers there are the jugs in 2-fold centers; between three adjacent jugs there is a trefoil in 3-fold center. The first pattern is outlined by contour lines; two others are drawn with interlacing ribbons, closing by different ways.

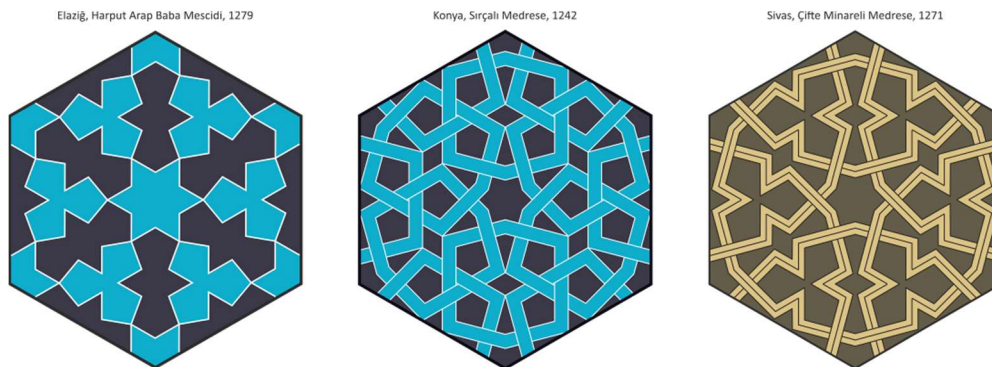


Fig.7. Patterns with 6-pointed stars, jugs and trefoils.

The first two patterns in Fig.8 have common basic structure, where a 6-pointed star is surrounded by six T-shaped figures, which form triplets around 3-fold centers. This pattern has become widespread, extending beyond the borders of the Islamic world; its earliest known version adorns the eastern Kharraqan tower (1068). In the

third pattern, a 6-pointed star also is surrounded by T-shaped figures, but now these figures form doublets around 2-fold centers, and their crossbars are “pressed” by the vertices of big hexagons.

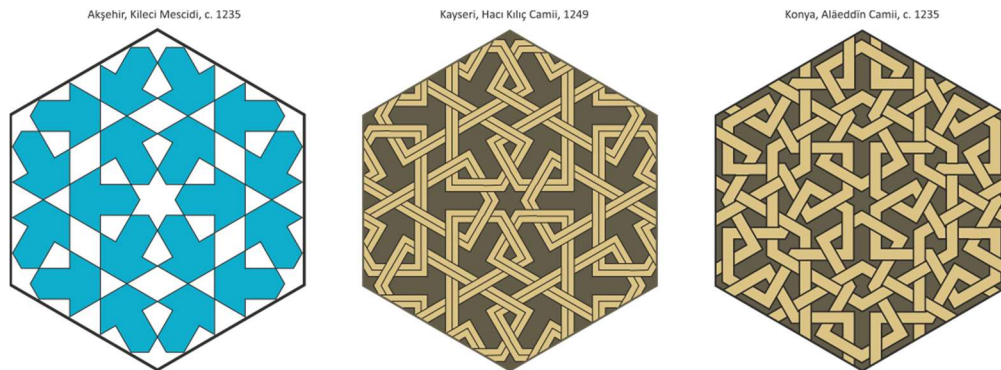


Fig.8. Patterns with 6-pointed stars and T-shaped figures.

The peculiarity of the following patterns (Fig.9) is that their $p6m$ structure contains regular pentagons. This idea comes from 12th century Khorasan; the earliest known pattern of this kind was situated on the *peshtak* in Abiwerd. The first two patterns are identical to each other, differing only in the proportions of their parts. In their 6-, 3- and 2-fold centers there are 6-pointed stars, regular triangles and common vertices of twin pentagons respectively.

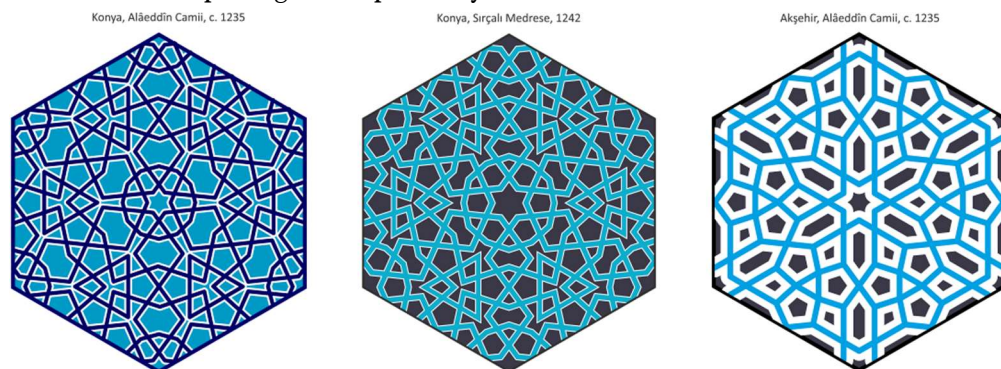


Fig.9. Patterns with 6-pointed stars and regular pentagons.

Now let's turn to patterns with 12-pointed stars at 6-fold centers. The first pattern in Fig.10 can be obtained connecting 12-pointed stars with their vertices and adding small triangles between them. This pattern has a long history; its first known example decorates the eastern Kharrāqan tower (1068). The lines of the second pattern are slightly deformed to make the pentagons closer to regular ones. The stars in the third pattern are moved away from each other, so that the jugs are located between them.

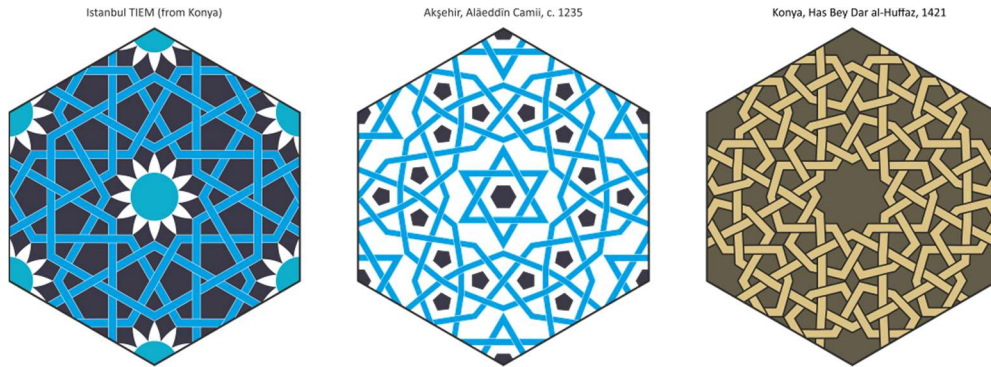


Fig.10. Patterns with 12-pointed stars.

Three following patterns (Fig.11) consist of 12-pointed stars, connected by a “glue” of slightly irregular 5-pointed stars. The 12-pointed stars look at each other with their rays in the first pattern, and with the spaces between their rays in other two patterns.

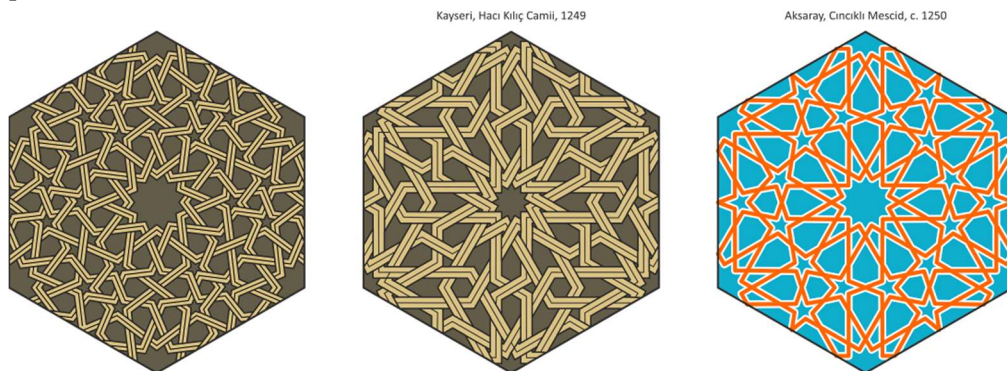
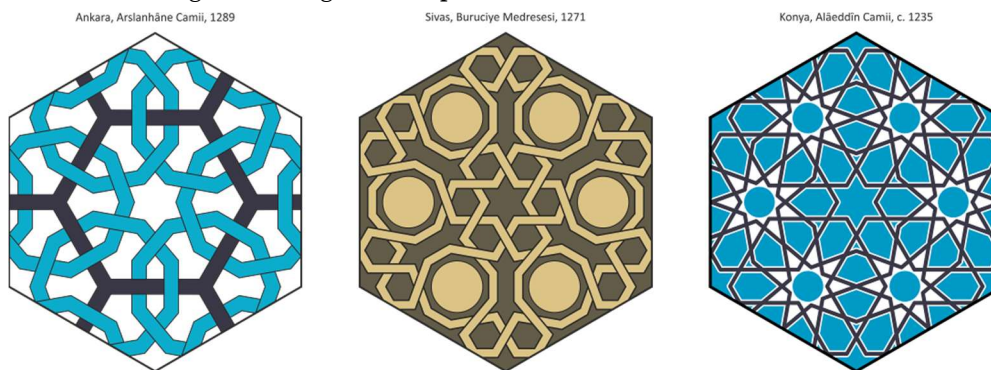


Fig.11. Patterns with 12- and 5-pointed stars.

In the next series (Fig.12), regular 6-pointed or 12-pointed stars are located in 6-fold centers, and regular nonagons or 9-pointed stars are located in 3-fold centers.



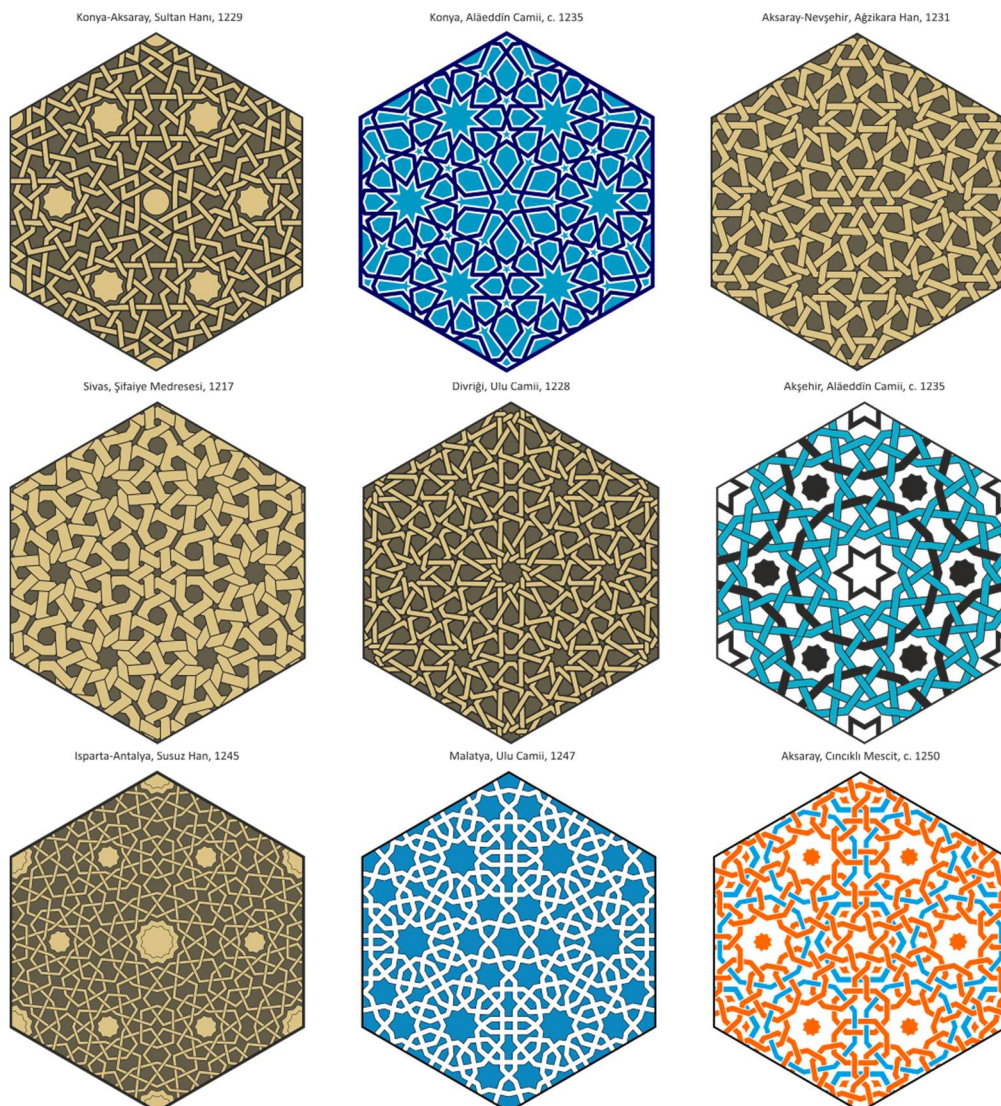


Fig.12. Patterns with nonagons or 9-pointed stars in 3-fold centers.

The next three patterns have squares in 2-fold centers (Fig.13). In the first and second patterns the 6- or 12-pointed star in 6-fold center receives an elegant frame of six squares; triplets of these squares touch at their vertices at 3-fold centers. The basic structure of the third pattern is a plane tessellation of regular hexagons, squares and equilateral triangles; this basic structure also could be considered as the overlap of regular dodecagons.

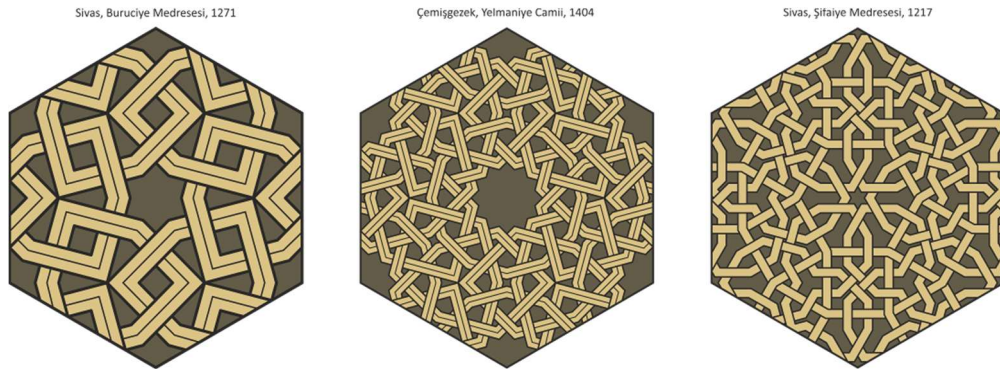


Fig.13. Patterns with 6- or 12-pointed stars and squares.

The next patterns have 6-pointed stars in 6-fold centers and regular octagons in 2-fold centers (Fig.14). The interesting detail of the first pattern is that the triplets of octagonal ribbons form Borromean rings, which are not linked pairwise, and the non-unlocked weave occurs due to the third ring of the triplet.

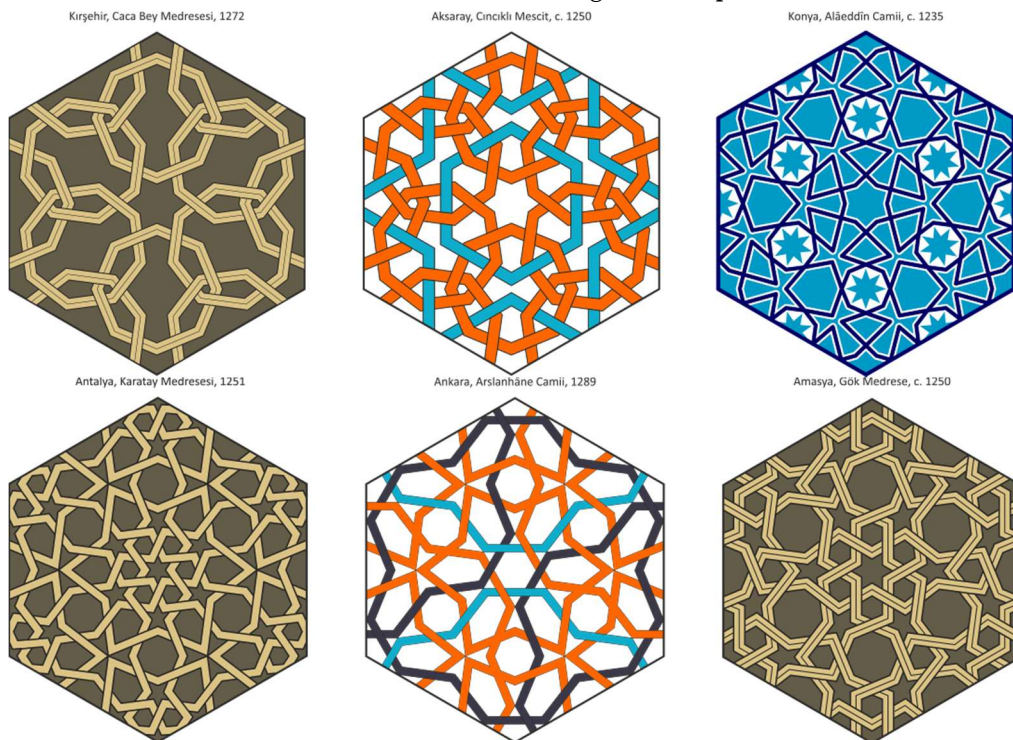


Fig.14. Patterns with 6-pointed stars and octagons.

In the next two patterns (Fig.15), the symmetry order of regular stars and polygons increases. In both patterns, there are 12-pointed stars in 6-fold centers. In the first pattern, also there are 6-pointed stars in 3-fold centers, and 4-pointed stars in 2-

fold centers. In the second pattern, there are nonagons in 3-fold centers, surrounded by three slightly irregular heptagons, and 8-pointed stars are in 2-fold centers. The third pattern consists of 12-pointed stars in 6-fold centers, hexagons in 3-fold centers and non-perfect 10-pointed stars in 2-fold centers.

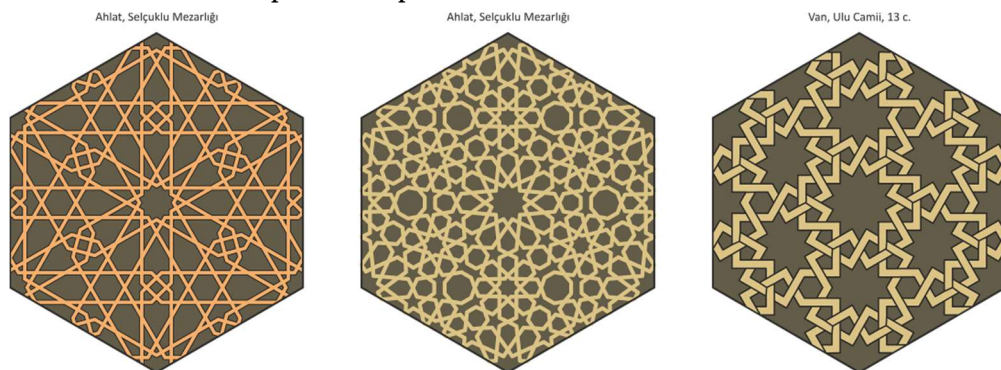


Fig.15. Patterns with 12-pointed stars.

In the next pattern, 12-, 9-, 10-pointed stars are connected with 6-, 3-, 2-fold centers respectively (Fig.16). In addition, this pattern contains 11-pointed stars, which are not tied to any centers of symmetry. The choice of 11-pointed stars in this design is associated with one interesting mathematical fact. Let's calculate the sum of the angles in the green triangle. Here 10-pointed star gives $1/5$, 12-pointed star gives $1/6$, and 11-pointed star gives $7/11$ of a straight angle. However, the sum $1/5+1/6+7/11=331/330$, which differs from 1 by $1/330$. This paradox is resolved by the fact that the rays coming from the centers of 10- and 11-pointed stars towards each other do not lie on the same straight line, so the corresponding side of the green "triangle" is broken.

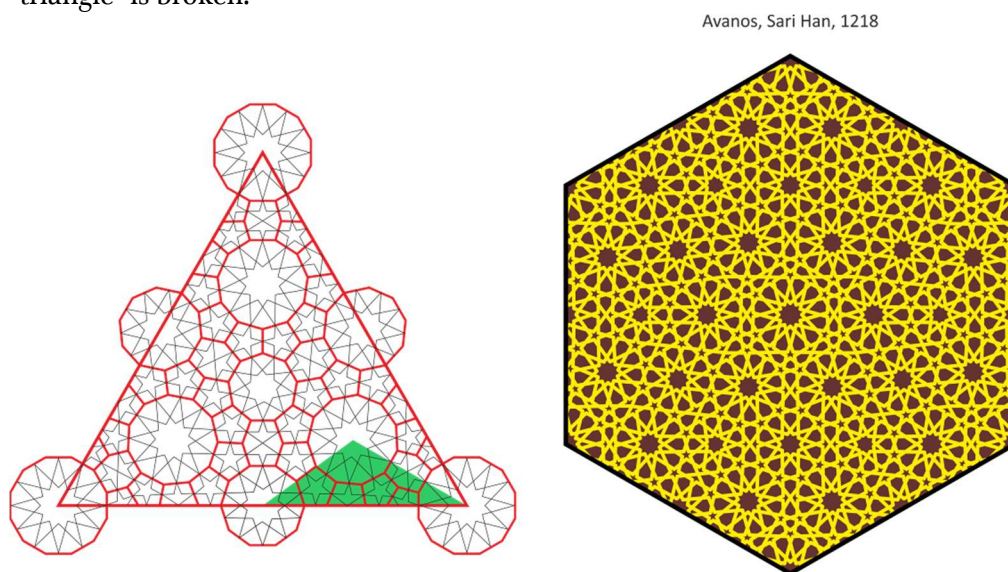


Fig.16. Pattern with 12-, 11-, 10-, 9-pointed stars.

We finish the analysis of the $p6m$ group with two patterns, which have 24-pointed stars in their 6-fold centers (Fig.17). The first design also contains regular 12- and 8-pointed stars in 3- and 2-fold centers, with small irregular 5-pointed stars as a “glue”. The structure of the second pattern is more tricky. Each 24-pointed star is surrounded by 24 irregular pentagons; the pattern also contains irregular 7-pointed stars between 3- and 2-fold centers.

Ermenek, Ulu Camii, 1302

Beşehir, Eşrefoğlu Camii, 1296

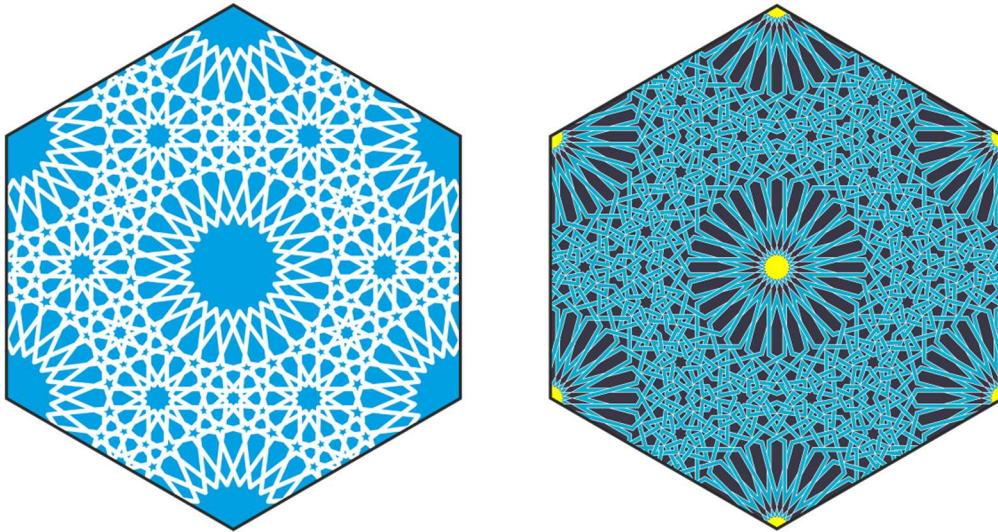


Fig.17. Patterns with 24-pointed stars.

The predecessor of the latter pattern is the giant rosette on the concave dome of the Karatay madrasah in Konya, built in 1254 (Fig.18). The 24-pointed stars are located here in four concentric rings, the spaces between them increase as they go away from the center, and therefore the interlacing of the ribbons in each ring becomes more complicated, not having any specific symmetry, except for the rotational symmetry of the entire dome as a whole.

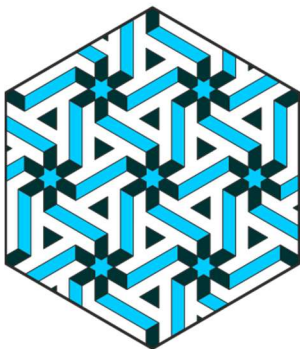


Fig.18. The dome of Karatay madrasah in Konya.

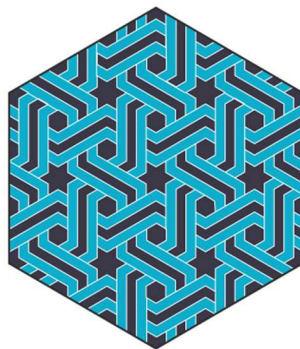
Wallpaper group $p6$

The $p6$ wallpaper group has the same centers of rotational symmetry as the $p6m$ group, however it has not any mirror symmetry. Structures appear around its symmetry centers can be called “pinwheels” or “vortices”. In the Konya Sultanate, almost all patterns of the $p6$ group are made with mosaics of narrow strips (Fig.19); this type of mosaic is not represented anywhere else. To compare the patterns, I orient mosaic strips at angles of 0° , $\pm 60^\circ$ to the vertical, although *in situ* some of them have such angles to the horizontal. The lattice of symmetry centers is not necessarily aligned along the same directions, often rotated relative to them.

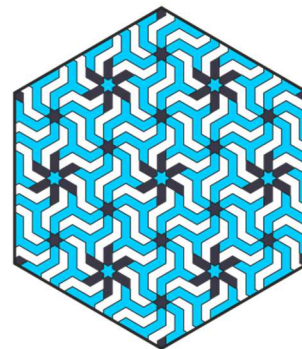
Konya, Tahir ile Zühre Mescidi, c. 1270



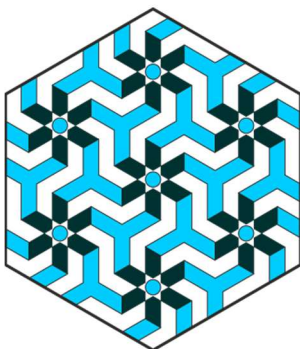
Akşehir, Taş Medrese Mescidi, 1250



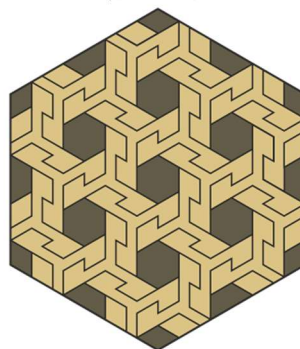
Konya, Tahir ile Zühre Mescidi, c. 1270



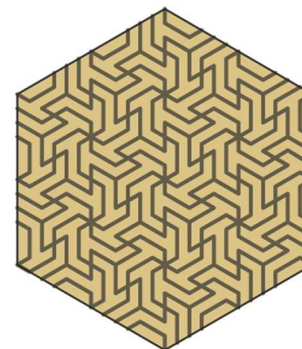
Konya, Sırçalı Mesjit, c. 1270



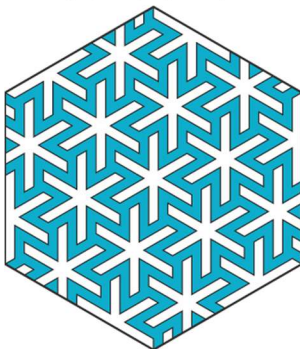
Amasya, Gök Medrese, c. 1250



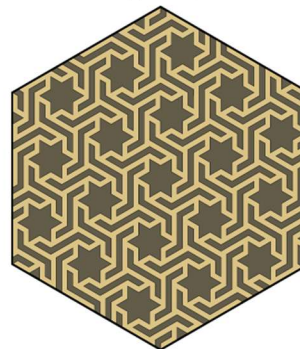
Van, Ulu Camii, 13 c.



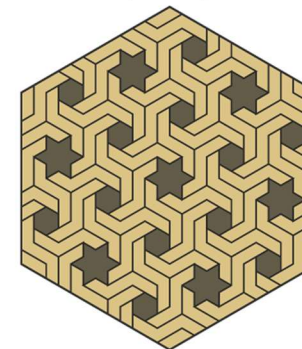
Akşehir, Küçük Ayasofya Mescidi, 1236



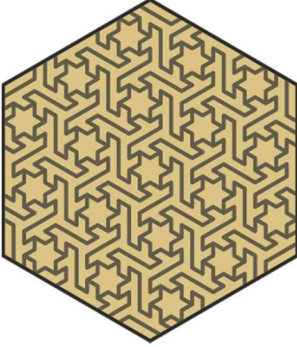
Malatya, Ulu Camii, 1247



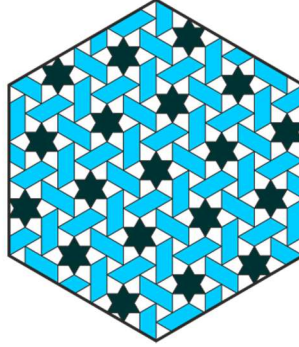
Tokat, Gök Medrese, 1277



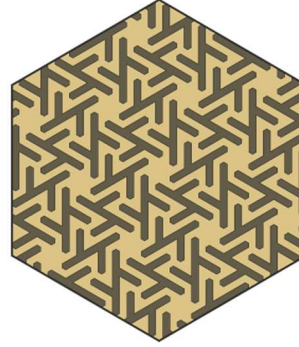
Antalya, Karatay Medresesi, 1251



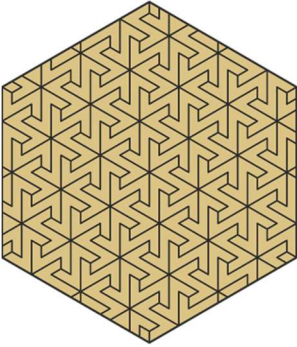
Konya, Sırçalı Medrese, 1242



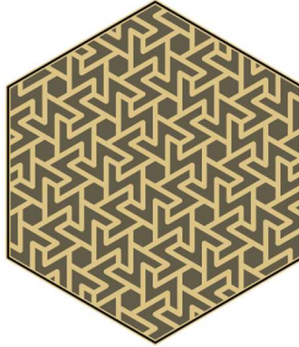
Kayseri, Hunat Hatun Külliyesi, 1238



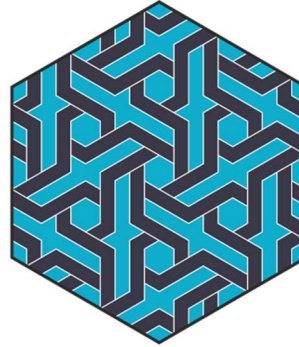
Kayseri, Hunat Hatun Külliyesi, 1238



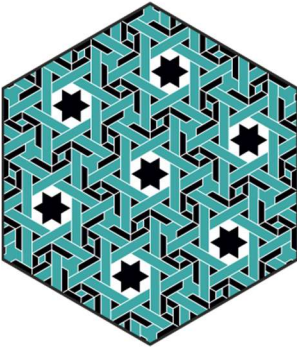
Konya-Aksaray, Sultan Hanı, 1229



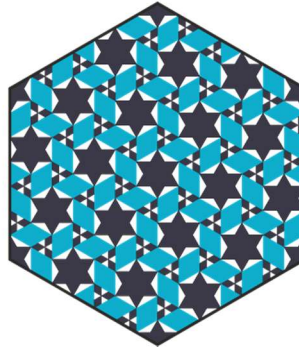
Malatya, Ulu Camii, 1247



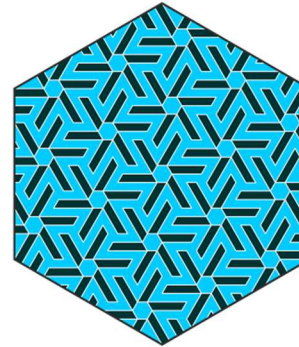
Konya, Sâhib Atâ Camii, 1258



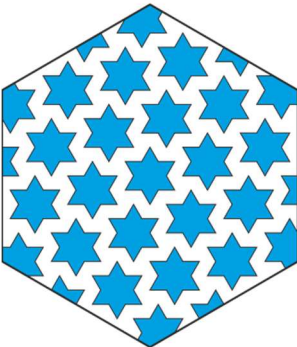
Kazımkarabekir, Ulu Camii, 1252



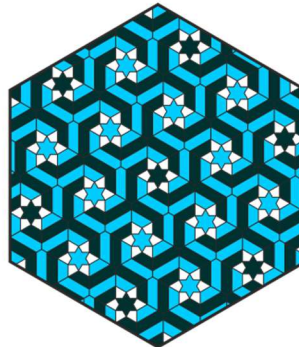
Konya, Şeyh Sadreddin Conevi Camii, 1274



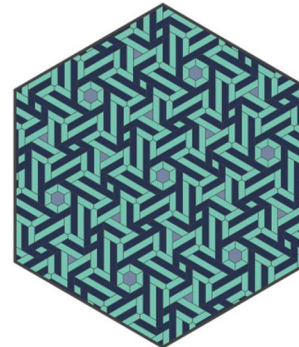
Siirt, Ulu Camii, 1259



Karatay Medresesi, museum



Konya, Sırçalı Mescit, ca. 1270



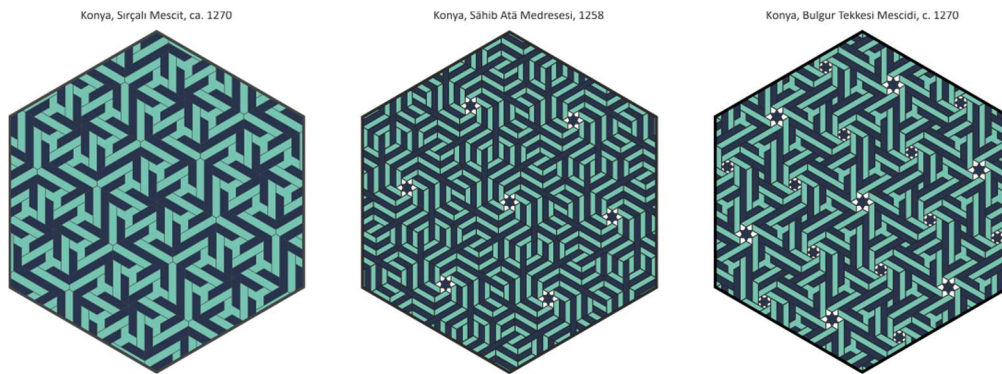


Fig.19. Patterns of $p6$ group.

This section is completed by three patterns with square swastikas (Fig.20). The second and the third patterns have exactly the same scheme embodied in different colors. In a simpler version without swastikas, this motif first appeared at the Kharraqan west tower (1093).

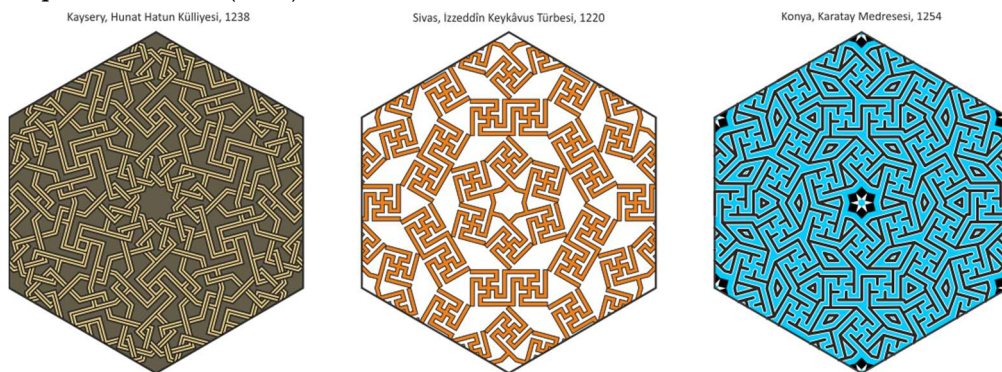
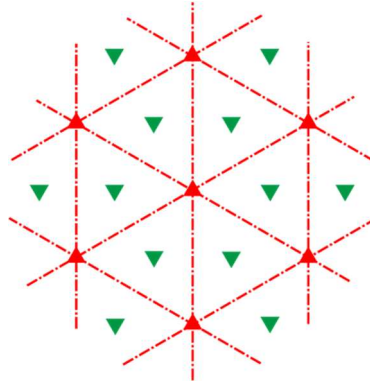


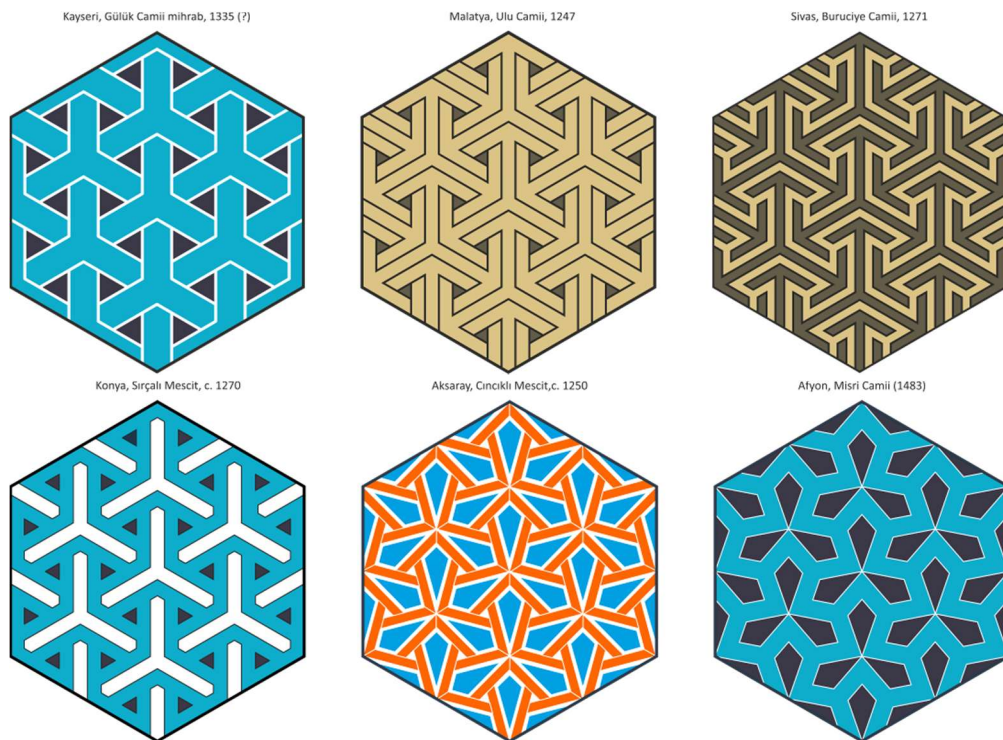
Fig.20. Patterns of $p6$ group with square swastikas.

Wallpaper group $p31m$

The $p31m$ group has two families of 3-fold rotational centers; in Fig.21 they are shown as red and green triangles. Three axes of mirror symmetry pass through the “red” centers, forming triangular lattice. Through the “green” centers the axes of mirror symmetry do not pass, and these centers are surrounded by a “vortex” structure, as in the $p6$ group.

Fig.21. Lattice of $p3m1$ group.

There are not many patterns of this group in the Konya Sultanate (Fig.22). The seventh pattern with “snowflakes” appears earlier at the Kharraqan west tower (1089). The eighth pattern with 9-pointed stars visually differs from the others, and to notice its relationship with them, one can combine the star with three adjacent trefoils.



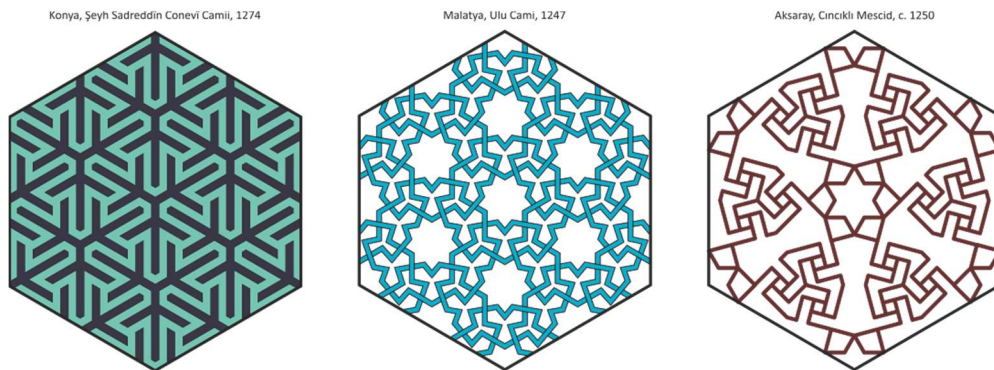


Fig.22. Patterns of $p3m1$ group.

Wallpaper group $p3m1$

The $p3m1$ wallpaper group has three different families of 3-fold rotational symmetry centers; three axes of mirror symmetry pass through any center (Fig.23).

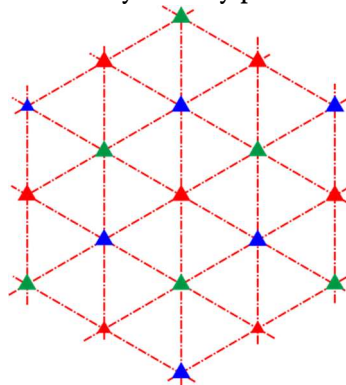
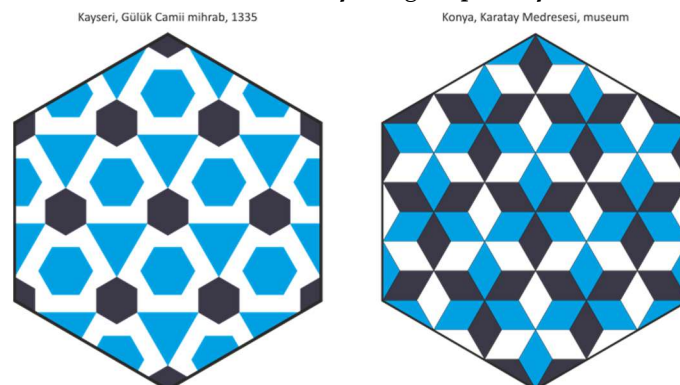
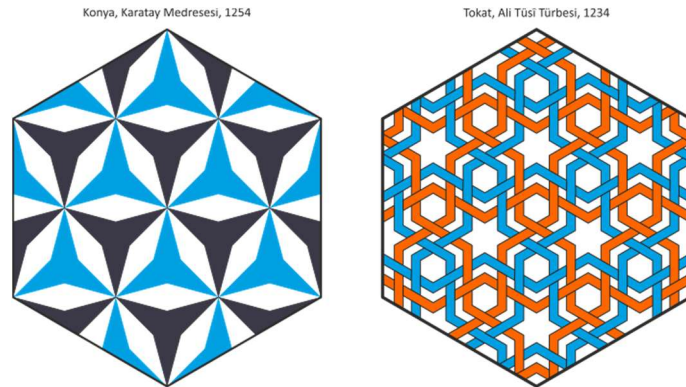


Fig.23. Lattice of $p3m1$ group.

Among the patterns of the Konya Sultanate I found only four examples of this group (Fig.24). All the patterns, except the first one, belong to this group due to the coloring of their details, which converts $p6m$ group into $p3m1$.



Fig.24. Patterns of $p3m1$ group.

Wallpaper group $p3$

The $p3$ group has three different families of 3-fold symmetry centers without mirror symmetry axes. The only pattern belonging to this group is shown in Fig.25, where the multiple inscription “Ali” is written in Kufic script. Three dark and three light inscriptions converge at one point, differing from each other only in color. The other two 3-fold symmetry centers of this pattern are located at the junctions of three dark or three light stripes.

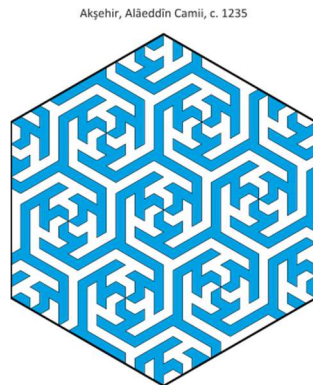


Fig.25. “Sixfold Ali” pattern.

Wallpaper group $p4m$

From the patterns on a hexagonal lattice we move to the patterns on a square lattice. We begin this part of our review with patterns of the $p4m$ group, which plays in the case of a square lattice the same role as the $p6m$ group in the case of a hexagonal lattice. These patterns have two families of 4-fold rotation centers (red and green squares in Fig.26) and a family of 2-fold rotation centers (blue rhombuses). Two families of mirror symmetry axes are shown here in red and blue dash-dotted lines. Selecting a symmetrical fragment of such a pattern, one can place both the

“red” and “green” centers in the center of this fragment. In addition, the entire pattern can be rotated by 45° , which gives four different visually perceived ornaments based on the same geometric pattern.

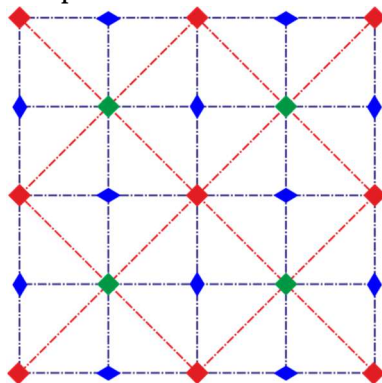


Fig.26. Lattice of $p4m$ group.

The simplest patterns of this group consist of 4-pointed stars and rhombuses, which complement these stars to regular octagons (Fig.27). The fifth pattern here contains also regular 6-pointed stars. The sixth pattern is built on a simple square lattice with diagonal jugs.

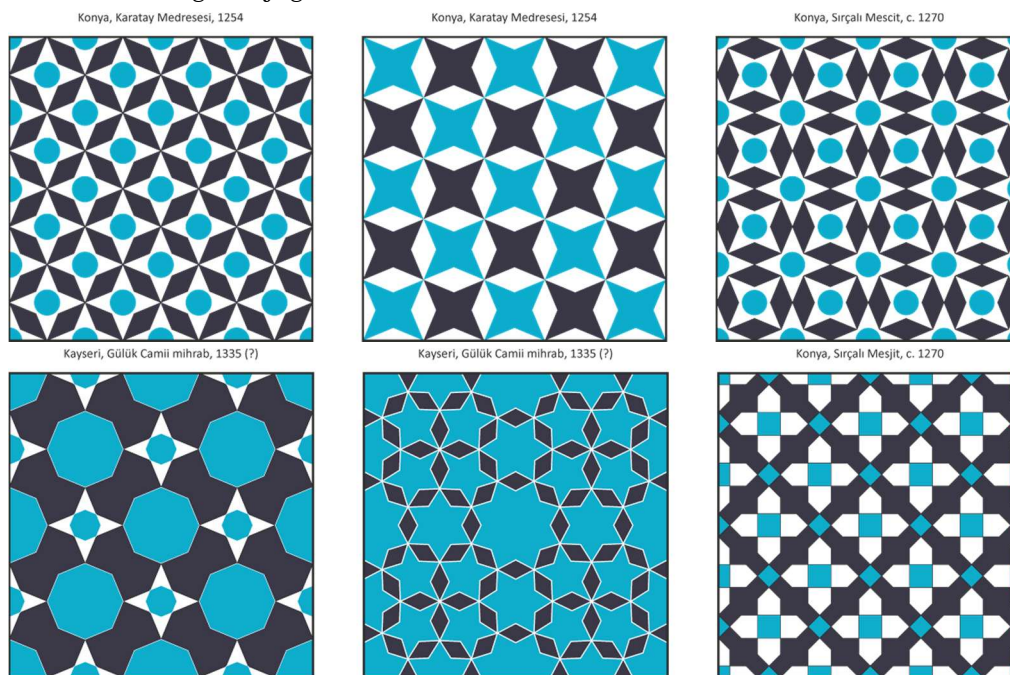
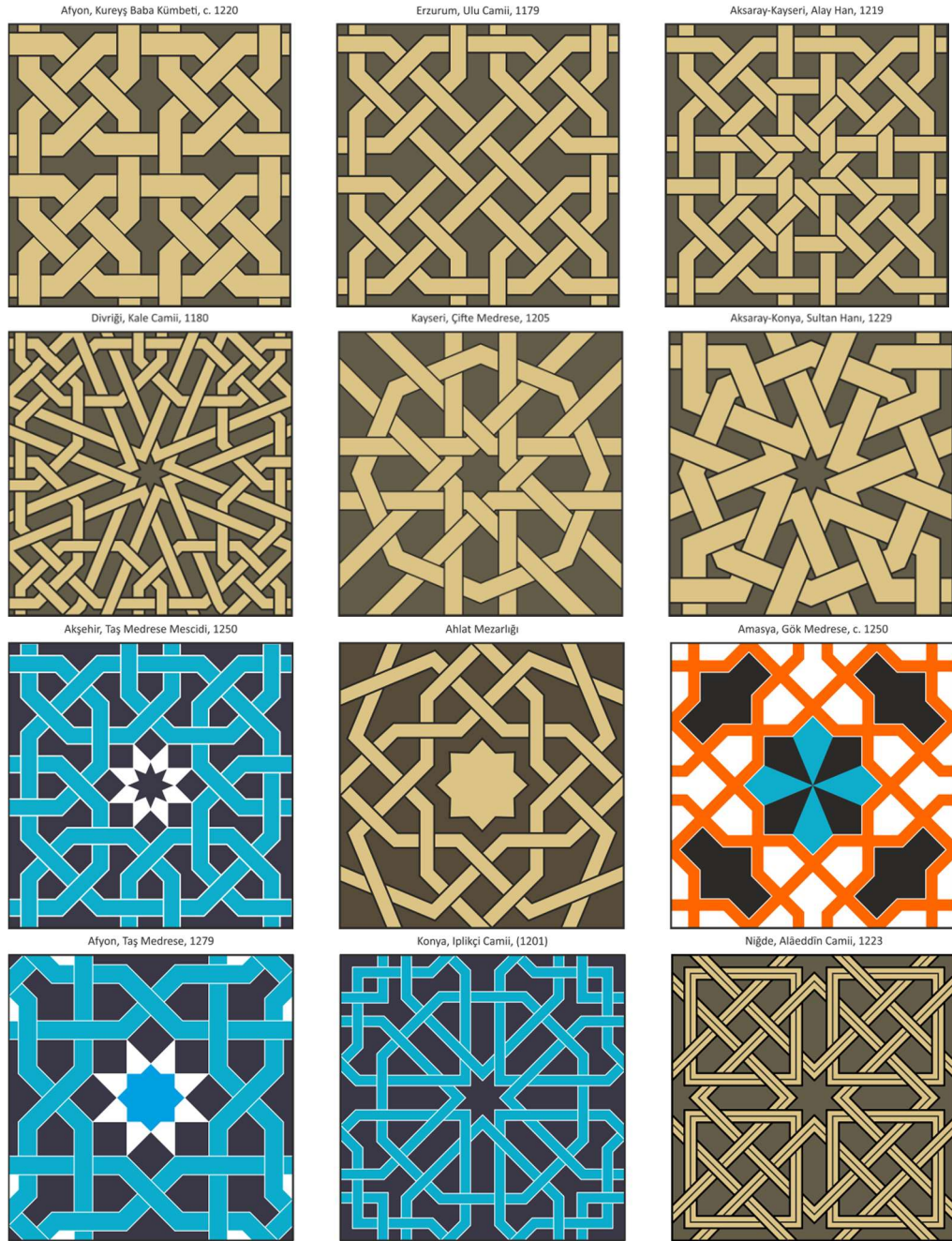


Fig.27. The simplest patterns of $p4m$ group.

The patterns of the $p4m$ group usually were used to decorate the frame of the portal. The first pattern in Fig.28 is formed by interlacing regular octagonal ribbons and is the same with the last sixth pattern in previous Fig.27. This simple design is

quite widespread, and its earliest known example is on the Kharraqan eastern tower (1068). The 7th pattern also is found in many buildings of the pre-Mongol period, starting with the Friday Mosque minaret in Damghan (1029). The 16th and 17th patterns have the same scheme, in which an eight-pointed star (of two different kinds) is surrounded by eight its copies. In the last three patterns, 5- and 6-pointed stars appear.



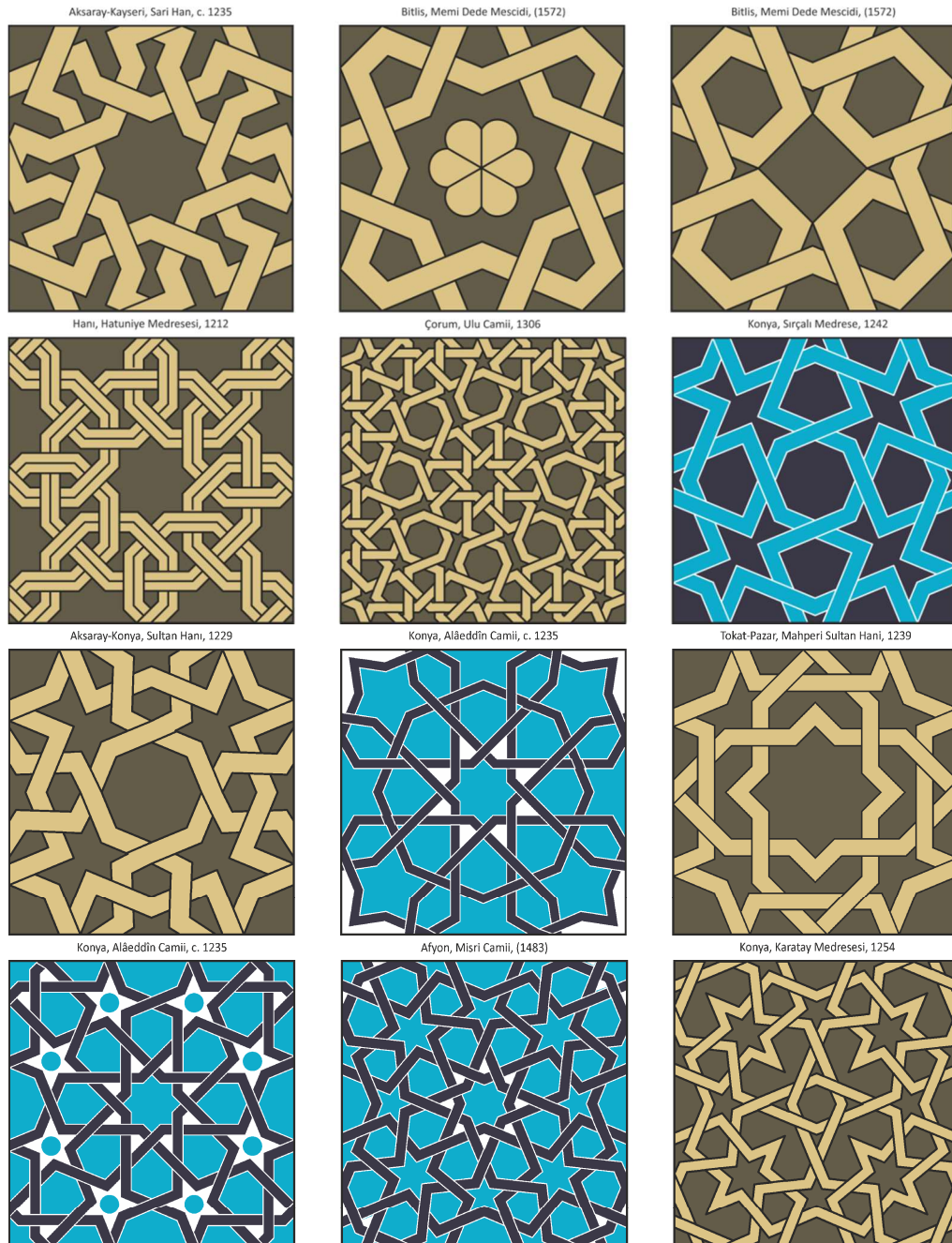


Fig.28. The basis of these patterns is a regular octagon or 8-pointed star.

The next two patterns (Fig.29) contains regular pentagons in their design, so they are related to the $p6m$ patterns with regular pentagons in Fig.7. The first pattern decorates several buildings of the second half of the 12th century, as the Abiwerd peshtak, the palace of Termez rulers, the Shah-i Mashhad madrasah in the Afghan province of Badghis (1176) and the Jam minaret (1194). It is also one of the most

popular designs in the Konya Sultanate, being reproduced with different proportions in Alâeddin Mosque (1235), Karatay Madrasah (1251) and Sahib Ata Mosque (1258) in Konya, also in Eşrefoğlu Mosque (1296) in Beyşehir.

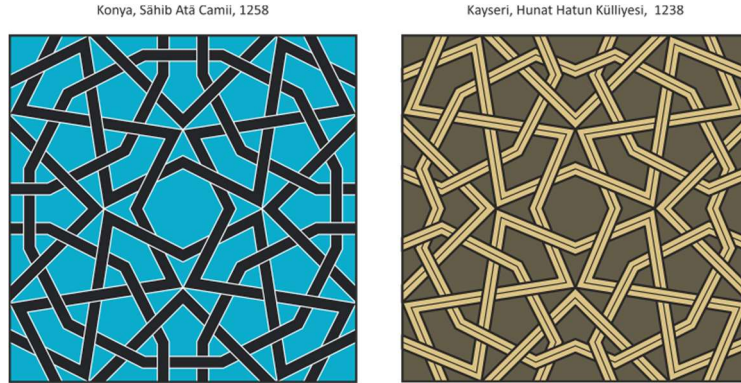


Fig.29. Two patterns with octagons, squares and regular pentagons.

Three next patterns (Fig.30) have a structure with eight regular pentagons attached to the sides of a large regular octagon. The second pattern, now completely painted over with gold paint, is located in the mihrab of Piri Mehmet Pasha Mosque in Konya, which dates back to 1523 (see Fig.2). However, this pattern firstly appeared in the palace of Termez rulers, which suggests that it was transferred to this mosque from an earlier building.

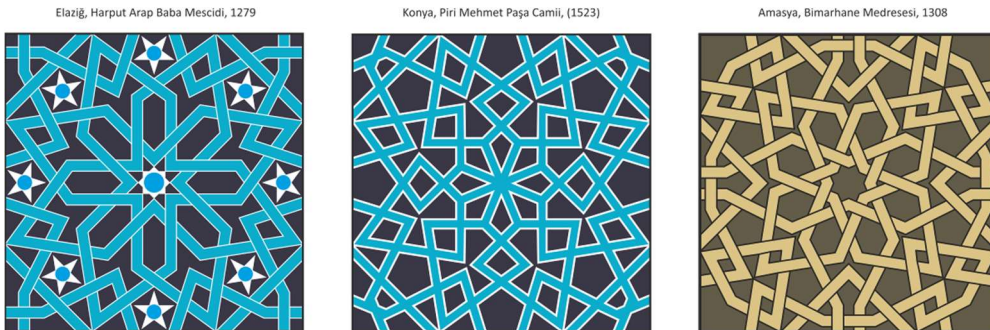


Fig.30. Three patterns with 8-pointed stars and regular pentagons.

The next three patterns (Fig.31) have 12-pointed stars in 4-fold centers. The first pattern is the simplest of them, the 12-pointed stars here adjust to each other directly by their vertices. Two next patterns contain the “glue” of 5-pointed stars.

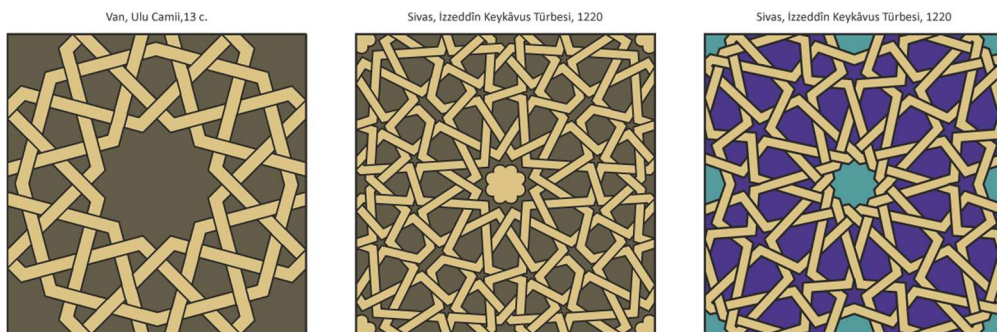


Fig.31. Patterns with 12-pointed stars.

The next two patterns (Fig.32) have 16-pointed stars in 4-fold centers with the “glue” of 5-pointed stars or more complicated figures.

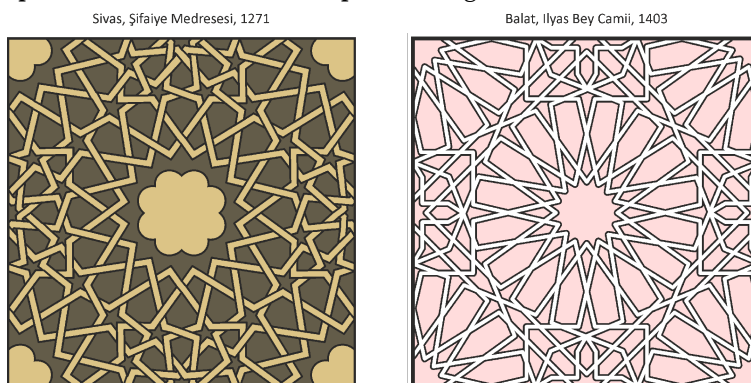


Fig.32. Patterns with 16-pointed stars.

The first pattern at Fig.33 has 12-pointed stars and octagons at 4-fold centers, and 10-pointed stars at 2-fold centers. Also it has 9-pointed stars at symmetry lines and 5-pointed stars as a glue. The next two patterns are built on the same basis, although outwardly they don't look alike. Both of them have 16- and 8-pointed stars at 4-fold centers, and 12-pointed stars at 2-fold centers. Also they have 10-pointed stars at symmetry lines.

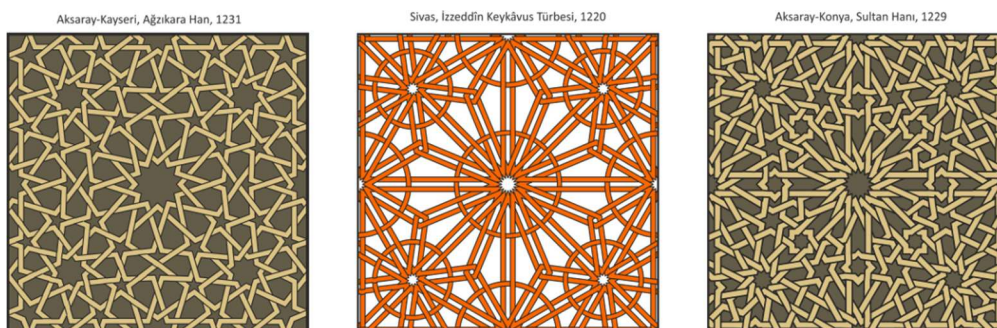


Fig.33. Patterns with additional stars.

Both patterns in Fig.34 have 8-pointed stars or octagons in 4-fold centers. Also they contain 7-, 6-, 5-pointed stars.

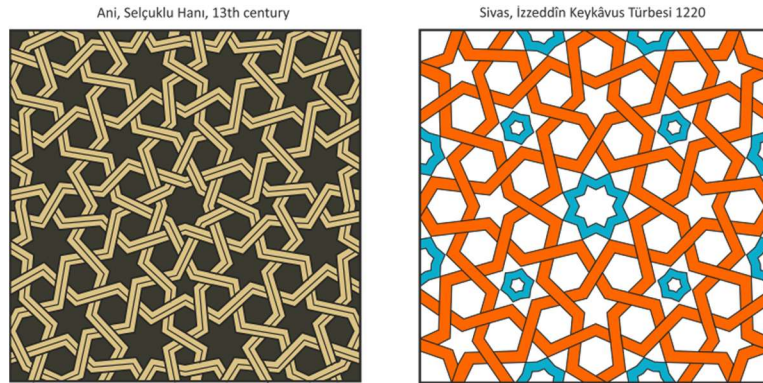


Fig.34. Patterns with different stars.

Wallpaper group $p4$

The $p4$ group has the same two families of 4-fold symmetry centers and one family of 2-fold symmetry centers as the $p4m$ group, but without mirror symmetry axes. The first three patterns in Fig.35 go back to prototypes known from the design of columns in the palace of Termez rulers (late 12th century). All three families of rotational centers are emphasized here by different figures. The rectangular design of the fifth pattern is based on brickwork, which was used in Khorasan in the 11th–12th centuries.



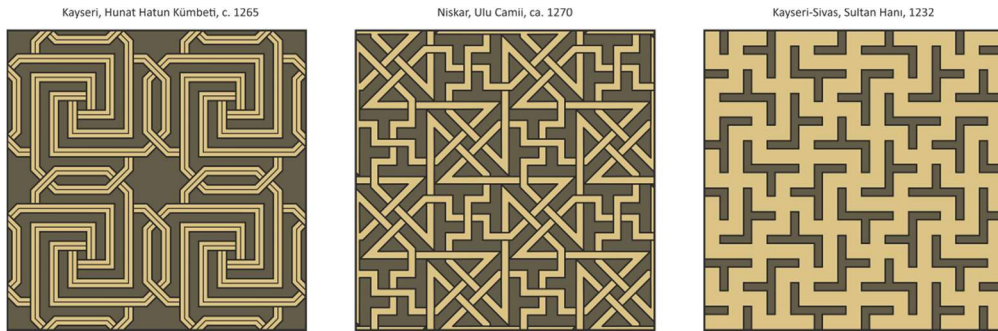


Fig.35. Patterns of $p4$ group.

The last five patterns in Fig.36 embody the same idea as the patterns of the $p6$ group in Fig.20. Here the pattern of the $p4m$ group with square elements in its structure is taken, and then each square is filled with a swastika-shaped ribbon, rotating in the same direction. The last two patterns are totally identical; this design firstly appears in the more simple form in the Kharraqan east tower (1068).

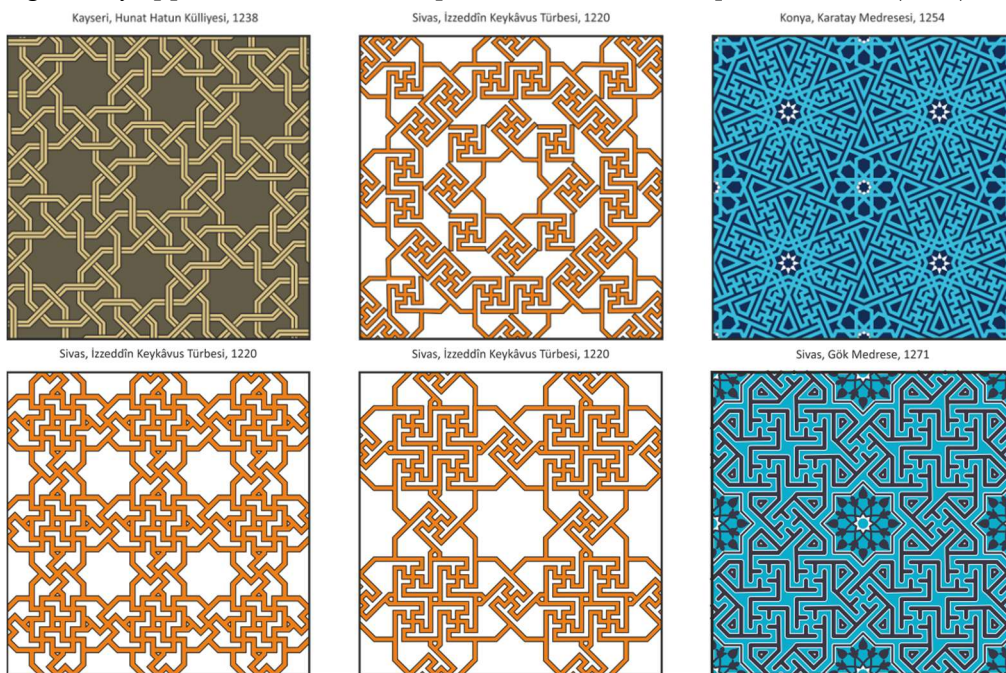
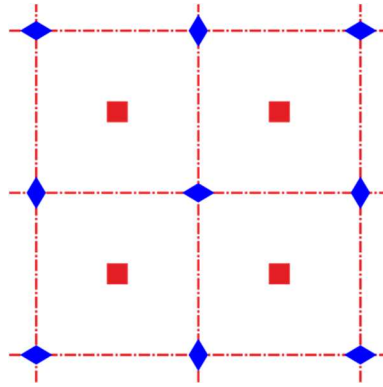


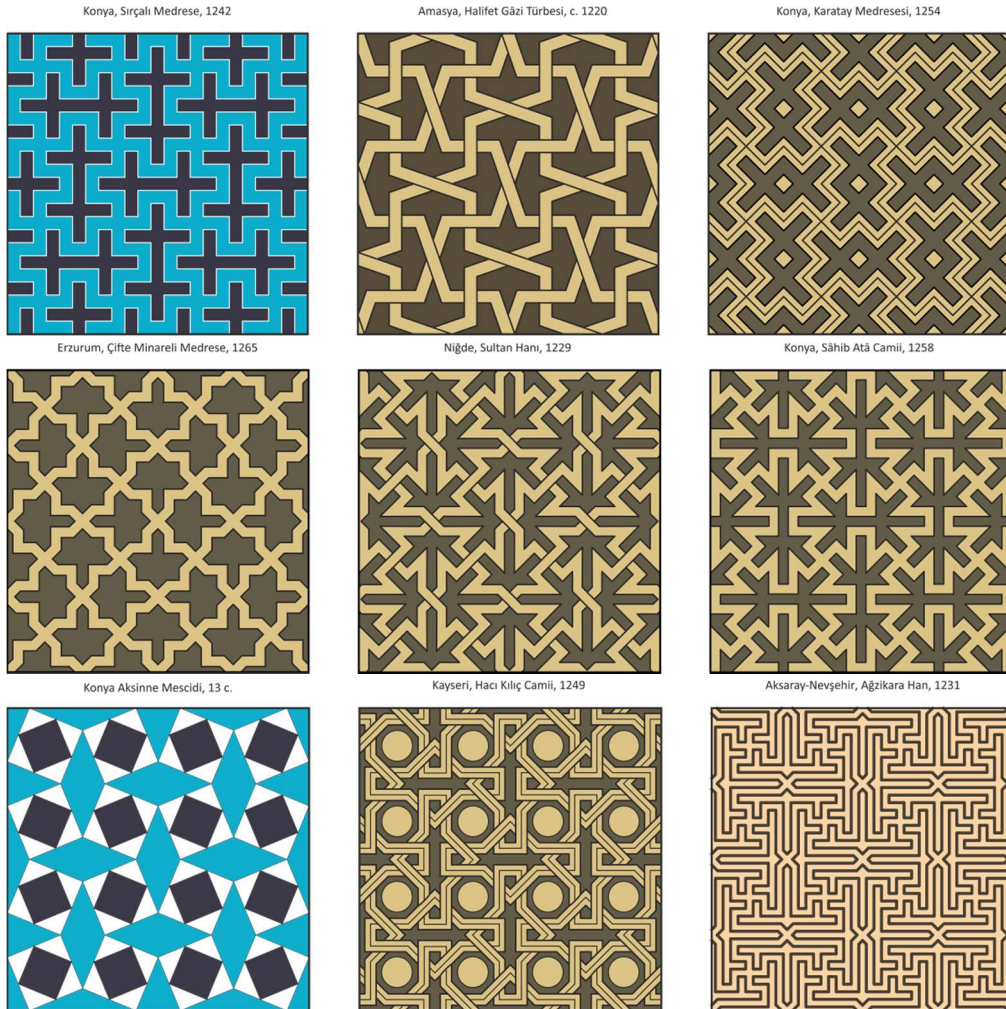
Fig.36. Patterns of the $p4$ group with swastikas in squares.

Wallpaper group $p4g$

The $p4g$ group has one family of 4-fold centers and one family of 2-fold centers, while the axes of mirror symmetry pass only through the 2-fold centers (Fig.37), so 4-fold centers acquire a vortex character.

Fig.37. Lattice of the $p4g$ group.

The 4-fold centers of the patterns shown in Fig.38 are marked with swastikas or octagons.

Fig.38. Patterns of the $p4g$ group.

Note that the octagons and the 8-pointed stars of two last patterns in Fig.39 do not mark centers of symmetry, although they lie on the axes of symmetry. (The third pattern belongs to $p4g$ group, if we do not distinguish between blue and orange ribbons).

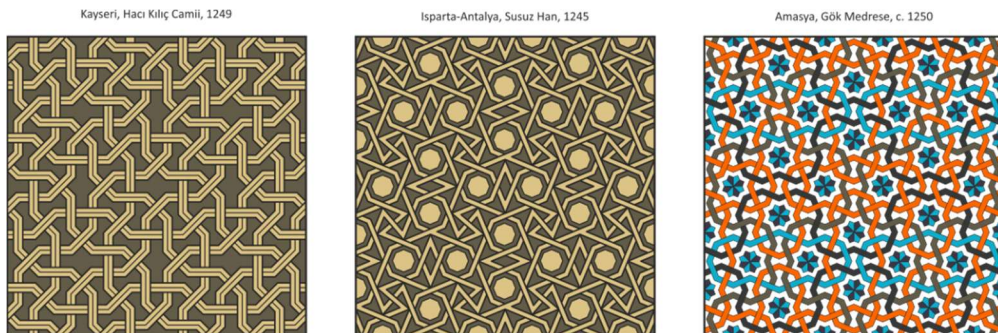


Fig.39. Patterns of the $p4g$ group.

Some other wallpaper groups

As noted above, 17 distinct wallpaper groups exist in total, and 8 of them have already been discussed. We will not discuss all the remaining 9 groups here, but consider only those on which other architectural patterns of the Konya Sultanate are based.

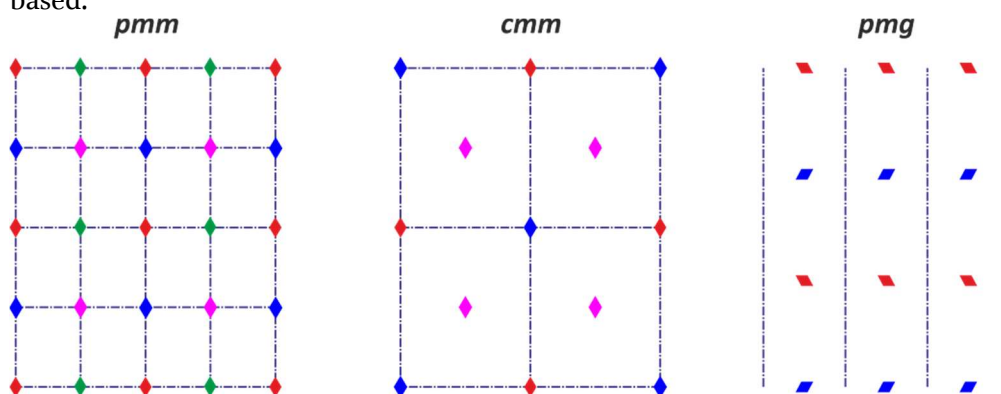


Fig.40. The lattices of the pmm , cmm , pmg groups.

The lattice of the pmm group is formed by two mutually perpendicular families of symmetry axes. Four families of 2-fold centers are located at their intersections. The centers of each of these families form a rectangular lattice.

The lattice of the cmm group also has two mutually perpendicular families of symmetry axes. Two families of 2-fold symmetry centers are located at their intersections. The centers of each of these families form a rhombic lattice. In the centers of elementary rectangular cells there is another one family of 2-fold symmetry centers. The centers of this family form a rectangular lattice.

The lattice of the *pmg* group has one family of symmetry axes. Two families of 2-fold symmetry centers are located on straight lines perpendicular to the symmetry axes.

Patterns of 5-fold system

Unlike squares and regular hexagons, regular pentagons and decagons cannot tile a plane. Therefore, the patterns based on these figures are built on the rectangular lattice using additional elements. In the 11th–12th centuries, such patterns are few in number, but there are their outstanding examples in the Friday Mosque in Isfahan (1089) and in the palace of Termez rulers (late 12th century).

The simple pattern of this kind occurs when equal pentagons are arranged in rows touching their apexes, with “jugs” between them (Fig.41). This pattern belongs to *cmm* group.

Afyon, Misri Camii (1483)

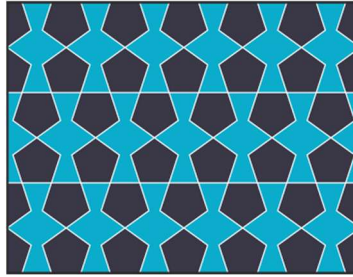


Fig.41. The simplest pattern with pentagons and jugs.

We continue this review with border strips containing regular pentagons (Fig.42). These patterns also contain specific hexagons, rhombuses, jugs, bow ties and other typical shapes, all angles of which are multiple of 36° . To understand the richness of such a pattern, we need to draw different axes of symmetry of the pentagons and see how these pentagons fit together. In the last two patterns, the pentagons are replaced by five-pointed stars with angles of 72° at their vertices.



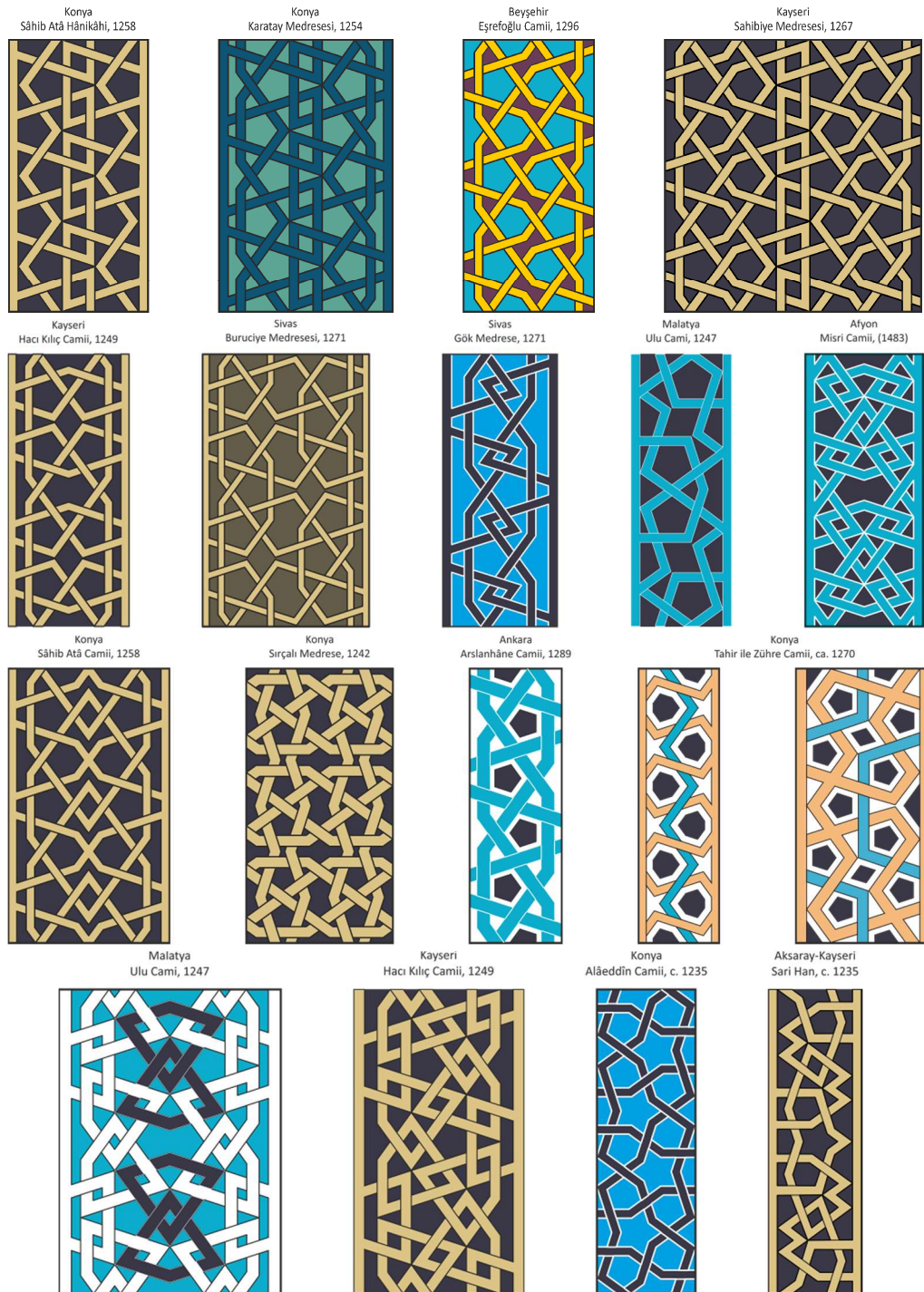


Fig.42. Patterns on the base of regular pentagons.

Classic patterns of this kind are based on 10-pointed stars, using pentagons, jugs, bows and kites (Fig.43). In the first pattern the 10-pointed stars are adjacent to each

other by their vertices. The earliest known example of this pattern is in the Friday Mosque of Isfahan (1089); this pattern is also found in the palace of Termez rulers (late 12th century). In the second pattern the 10-pointed stars are adjacent to each other by the spaces between the vertices. In the third pattern the 10-pointed stars are adjacent to each other by their vertices again, but not directly, through the rhombuses. All these patterns belong to the *cmm* group.

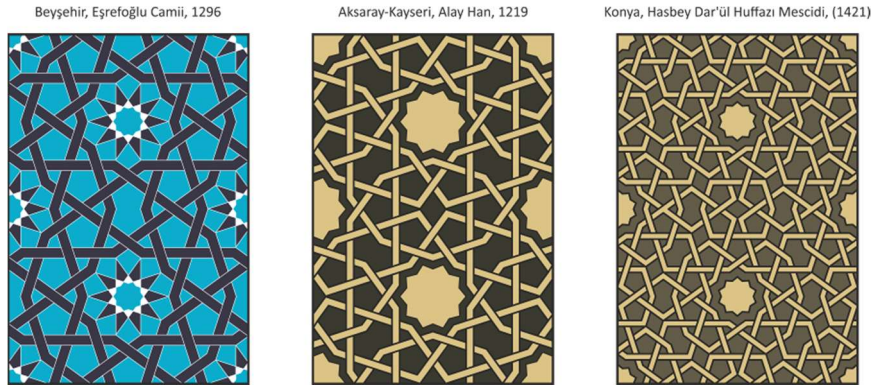


Fig.43. Patterns with 10-pointed stars, pentagons and jugs.

Two patterns in Fig.44 shows a more complex design from the same elements. In the second pattern internal 10-pointed star is surrounded by 10 pentagons, 10 bows and jugs, 20 pentagons, 10 jugs and pentagons, and 20 pentagons, forming a big rosette. These patterns belong to the *pmm* group.

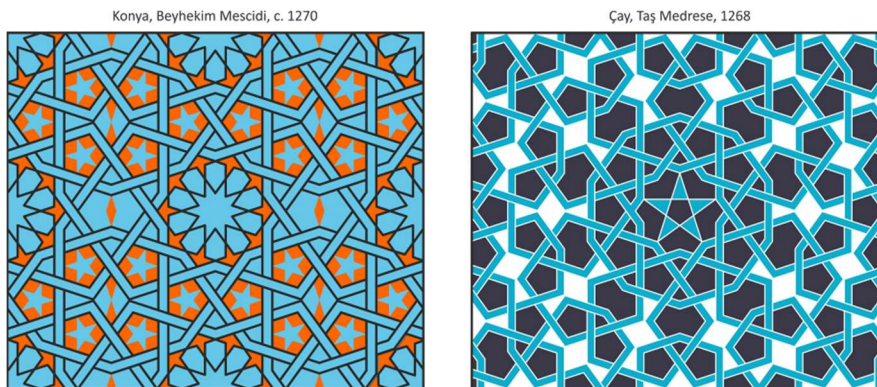


Fig.44. Complex pattern from standard elements.

The next series of patterns (Fig.45) also demonstrates the capabilities of a mosaic set, constructed from the same elements. The first pattern is very widespread; its early examples are the palace of the rulers of Termez (late 12th century), Sitte Melik Mausoleum in Divriği (1196), Mama Hatun Mausoleum in Tercan (c. 1200), Zozan

Madrasah in Khorasan (1212). The second pattern is designed by horizontal expanding of the first one, cutting it along the vertical axis, and inserted 10-pointed stars.

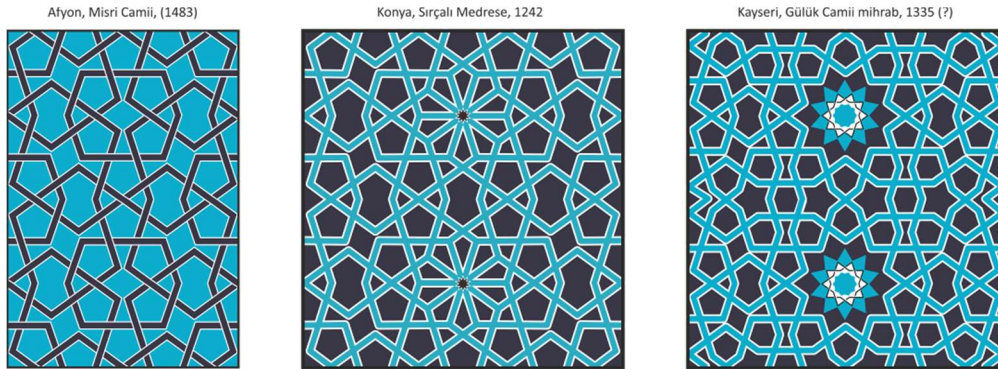


Fig.45. Possibilities of the pattern design.

The first pattern at Fig.46 is made up of stars with angles of 36° at the vertices; this case requires a “glue” of regular 5-pointed stars. In the next three patterns, the joining of 10-pointed stars becomes more sophisticated.



Fig.46. Patterns with 10-pointed stars.

The pattern in Fig.47 reproduces the structure of the first pattern in Fig.43, except that the 10-pointed stars in it have a more sophisticated form. These stars are shown in red on the diagram. The spaces between the stars are filled with double kites shown blue. This pattern belongs to the *pmg* group.

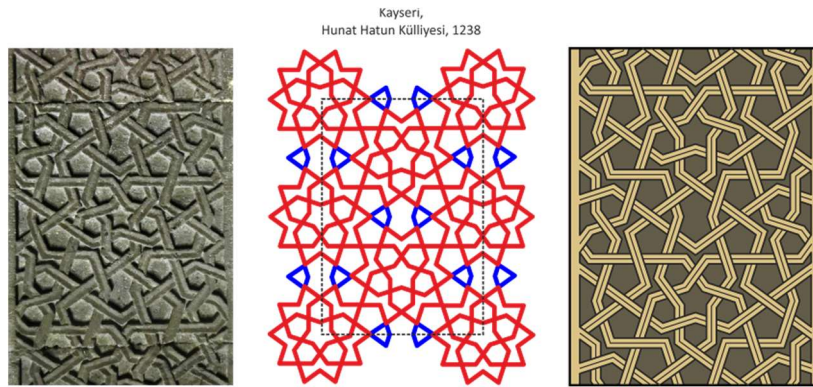


Fig.47. Assembling a pattern with 10-pointed stars and kites.

The next pattern (Fig.48) consists of the same stars shown red, bows shown green and kites shown blue.

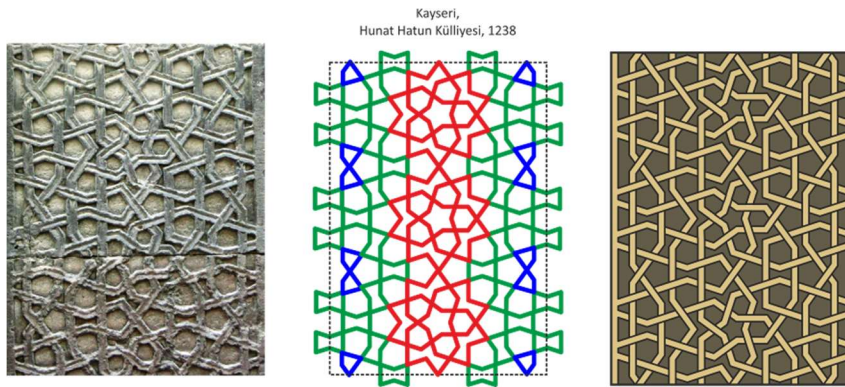


Fig.48. Assembling a pattern with 10-pointed stars, bows and kites.

The next two patterns (Fig.49) consist of 10-pointed stars, bow ties and jugs again. The 10-pointed stars are arranged inside differently than in the two previous patterns, so that they have not a 5-pointed star, but a pentagon in their center. The difference between the two patterns in Fig.49 is only which way the internal pentagons in the two side columns are turned, with the vertices inward or outward.

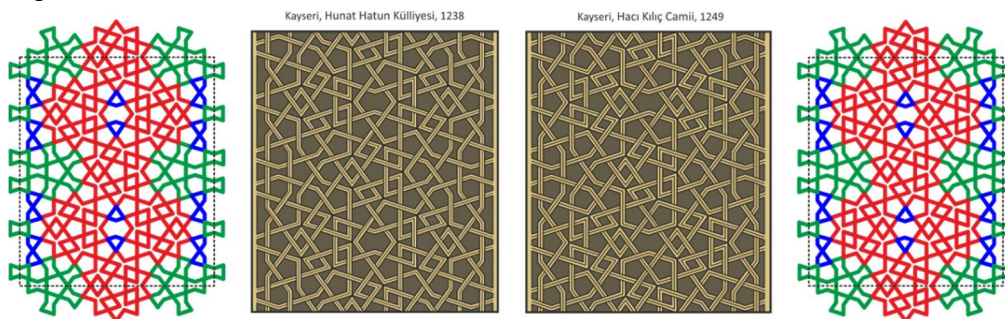


Fig.49. Assembling two patterns with 10-pointed stars, bows and kites.

The following pattern (Fig.50) is composed only of kites shown blue and jugs shown purple. The kites are combined by ten into 10-pointed stars of the same shape as in several previous examples. Of course, these simple stars can be replaced by the complex ones, and I did this especially in the left half of the diagram.

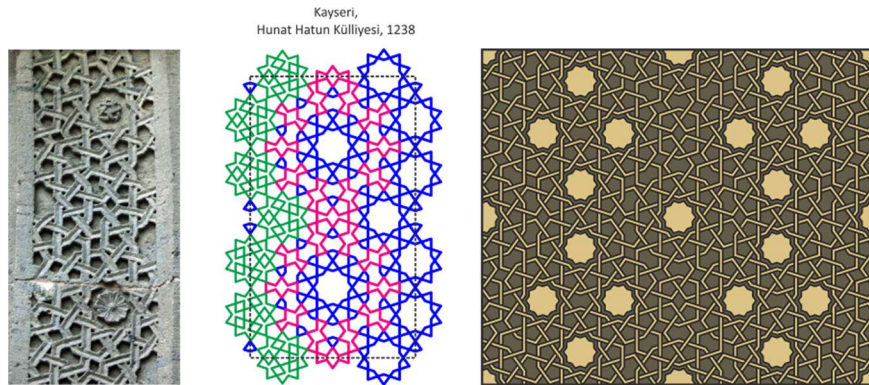


Fig.50. Assembling a pattern with kites and jugs.

Another modular assembly pattern, including 10-pointed stars (red), bows united in five (green), jugs (purple), kites (blue) and large 10-fold rosettes (brown), is shown in Fig.51; it is the most complicated pattern of this type in the Konya Sultanate.

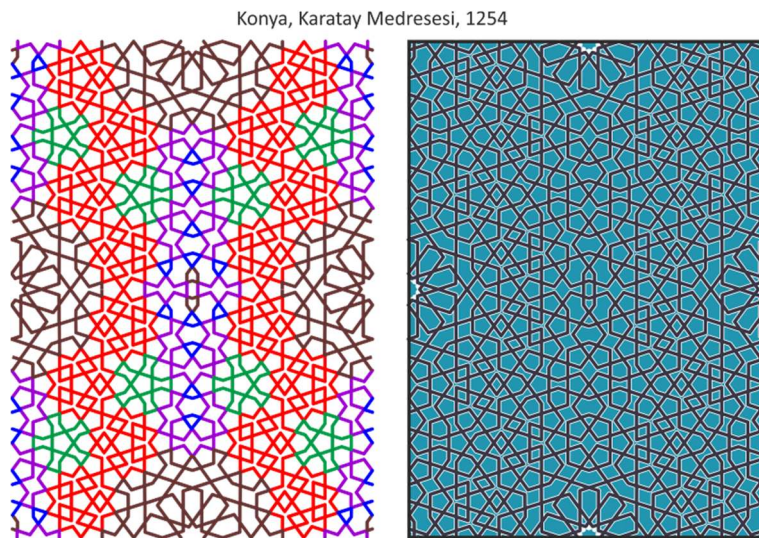


Fig.51. Assembling a pattern from enlarged elements.

Although it is impossible to tile a plane on the base of 10-fold or 5-fold symmetry, it is possible to construct a rosette with this symmetry around a given center. Two examples of this kind with central 10-pointed star are shown in Fig.52.

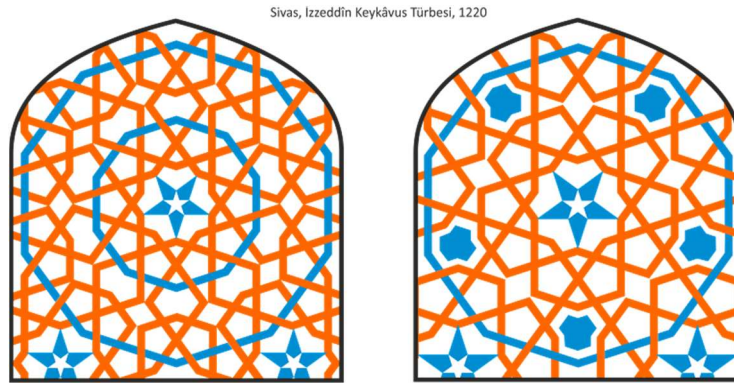


Fig.52. Rosettes of 10-fold or 5-fold symmetry.

Some other rosettes of 5-fold symmetry are shown in Fig.53. All of them contain a closed chain of 10 regular pentagons, connected to each other by their vertices, and differ from each other only by the inner structure of the central 10-pointed star.

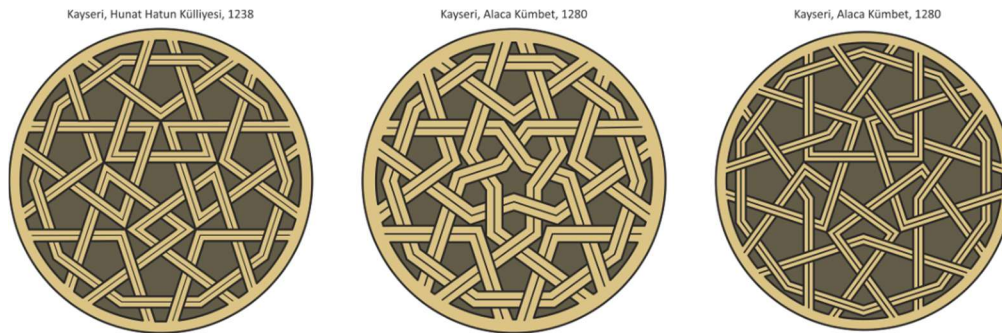


Fig.53. Rosettes of 5-fold symmetry.

Patterns of 5-fold system with “pinwheels”

The next two patterns also are based on regular pentagons, but I decided to consider them separately from others. The reason of such a decision is that these patterns are arranged on the principle of pinwheels.

The basic structure of the first pattern consists of large pentagons and kites (Fig.54). Each large pentagon is cut into a small central pentagon and five surrounding strips, forming a pinwheel. Each kite is connected with two strips of two adjacent pinwheels, forming a typical “duck” shape. This pattern belongs to the *pmg* group.

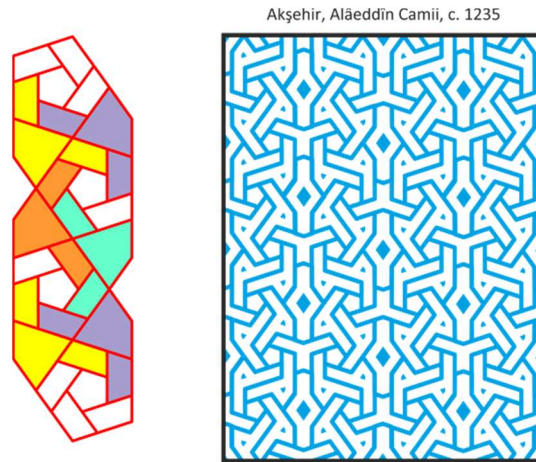


Fig.54. This pattern with pinwheels is based on pentagons.

The second pattern is reconstructed from two fragments kept in the ceramics museum in the Karatay madrasah in Konya (Fig.55). All pentagons here are centers of pinwheel structures again. I have shown here not only the final construction (on the right), but also two simpler patterns with the same basic tessellation structure (blue lines), so that the path of invention that led to this result can be seen.

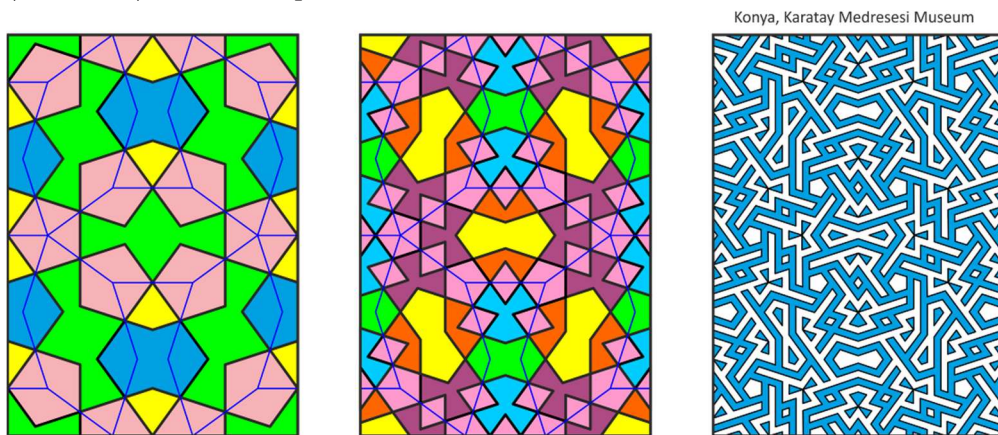


Fig.55. This complicated pattern also is based on pentagons.

Pinwheel patterns based on pentagons are called *pili* in Farsi. This decorative motif in 5-fold structures is quite rare. The two patterns shown above are the earliest to survive to this day. However, I assume that at this time there were more patterns of this kind, such as later patterns from the Friday Mosque in Yazd (1375) and Shah Mosque in Isfahan (1611).

Patterns of 7-fold system

The simplest pattern of this system based on adjacent regular heptagons is shown in Fig.56. Heptagons are arranged in horizontal rows with tipping at every step, and these rows are adjacent to each other. The centers of six heptagons form a barrel-shaped hexagon with angles of $2/7$ and $3/7$ of a full 360° angle.

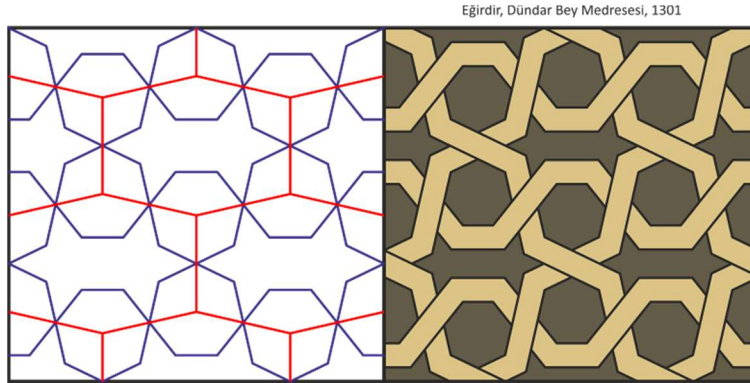


Fig.56. A simple pattern with regular heptagons.

Another two patterns with 7-pointed stars, which are based on the same structure, are shown in Fig.57. In the barrel gap between 7-pointed stars, the first pattern contains two 5-pointed stars, and the second pattern contains two small pentagons.

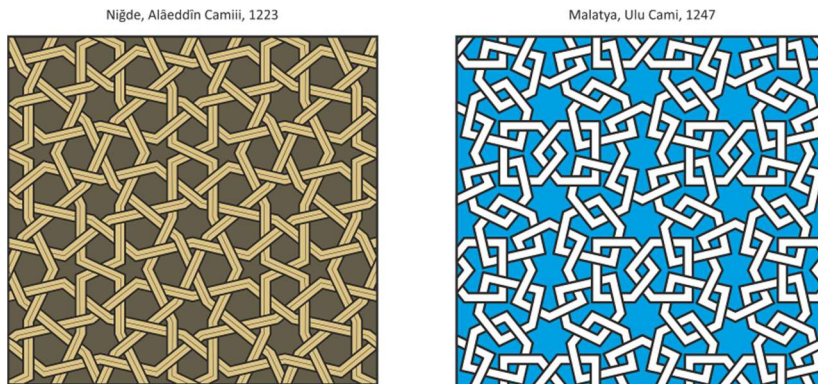


Fig.57. Patterns with 7-pointed stars.

Two 7-fold designs based on the same structure decorate the Mas'ud III minaret in Ghazni (the beginning of 12th century). Another 7-fold pattern with a more complex basic structure is situated in the Friday Mosque of Isfahan (1089). Review of historical examples of 7-fold patterns see Bonner & Pelletier 2012.

Other patterns on rectangular lattice

This final section begins with frieze stripes based on different elements with angles multiples of 45° (Fig.58).

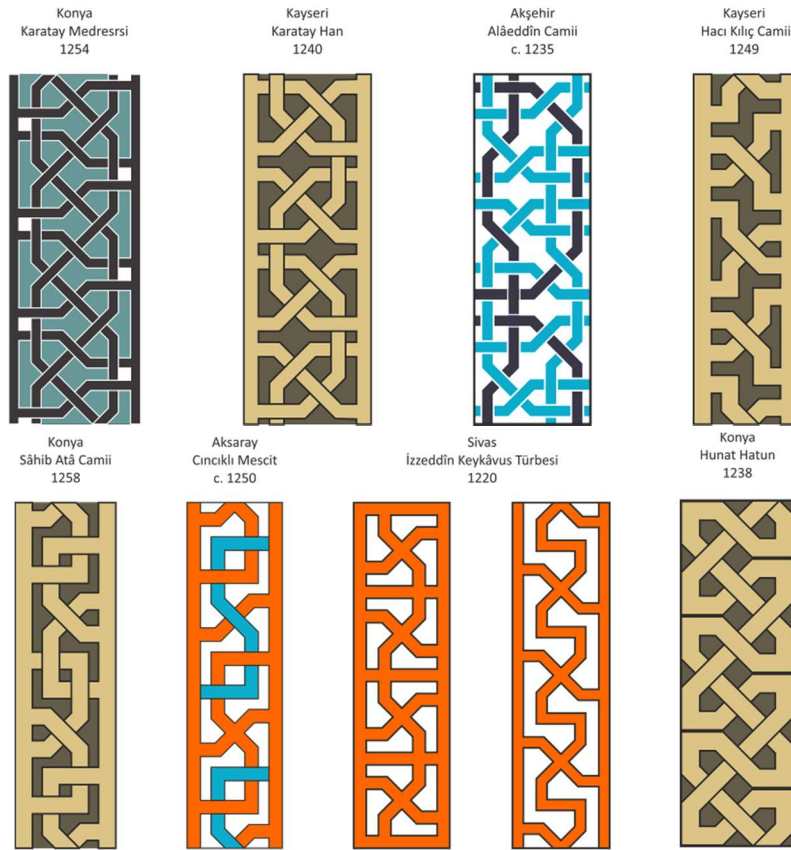


Fig.58. Framing stripes.

The pattern in Fig.59 belongs to the *pmm* group. It contains 14-, 10-, 7-pointed stars and octagons, with a “glue” of 5-pointed stars.

Sivas, Çifte Minareli Medrese, 1271

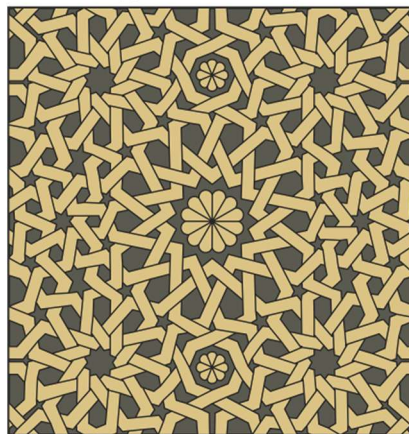


Fig.59. The pattern of the *pmm* group.

Three patterns in Fig.60 belong to the *cmm* group. The first pattern is based on a square lattice. If its tiles were not distinguished by color, this pattern would belong to the *p4g* group. The second and the third patterns are based on a rectangular lattice. The third pattern appears for the first time in Momine Khatun mausoleum in Nakhichevan (1186).

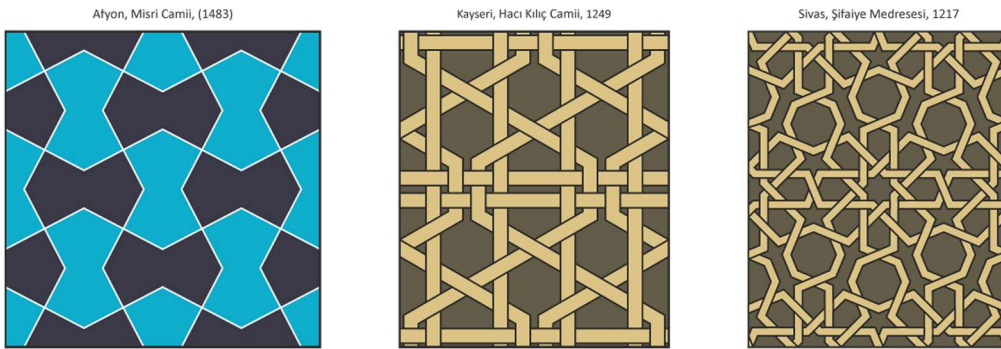


Fig.60. Three patterns of the *cmm* group.

Two patterns in Fig.61 belong to the *pmg* group. They consist of arrows pointing up and down; in the second pattern the design becomes more complex due to the presence of a deformed swastika.



Fig.61. Two patterns of *pmg* group.

Patterns on the surface of cuboctahedron

A cuboctahedron is a polyhedron with 8 triangular faces and 6 square faces. It can be obtained either by cutting off the vertices of a cube or by cutting off the vertices of an octahedron, which is why it has this name.

The cuboctahedron is one of the 13 semi-regular, or Archimedean solids. These are solids whose faces are regular polygons of at least two types, and all vertices have one vertex figure. Sabit ibn Qurra wrote a treatise on the construction of a cuboctahedron inscribed in a given sphere. Abu al-Wafa al-Budzhani considered

methods to tessellate a sphere into equal parts, leading to the construction of regular and some semi-regular polyhedra, and the cuboctahedron in particular, in his work *On the Geometrical Constructions Necessary for the Artisan*.

The cuboctahedron was widely used in the decoration of portals and mihrabs of the Konya Sultanate. Hisarligil & Hisarligil 2018 examine fifty-nine buildings in twenty cities, where decoration the cuboctahedron was used. Such decoration is usually called a “dice capital”. The faces of the cuboctahedron can be decorated with ornamentation, as is done in the examples shown in Fig. 62. On square faces, such an ornament has a 4-fold symmetry, and on triangular faces, a 3-fold symmetry.



Fig. 62. Ornamental patterns on the surface of cuboctahedron.

Other regular and semi-regular solids as capitals are very rare in the architecture of the Konya Sultanate: the dodecahedron is represented in only two buildings, in Konya and Afyon, and there is no ornamentation on its faces (Özgan & Özkar 2017).

Inscriptions

A special kind of patterns is formed by inscriptions in square Kufic script with regularly repeating elements. Here we consider nine inscriptions on the pendentives of Karatay Madrasah in Konya (1254). Seven of them belong to the $p4$ wallpaper group, and the elements of the inscription can be parallel to the lines of the square lattice or inclined to them. One inscription is executed on the basis of the $p2$ group, with an oblique lattice cell. Another one inscription is executed on the basis of the $p1$ group, so it contains only translational symmetries, with a rectangular lattice cell.

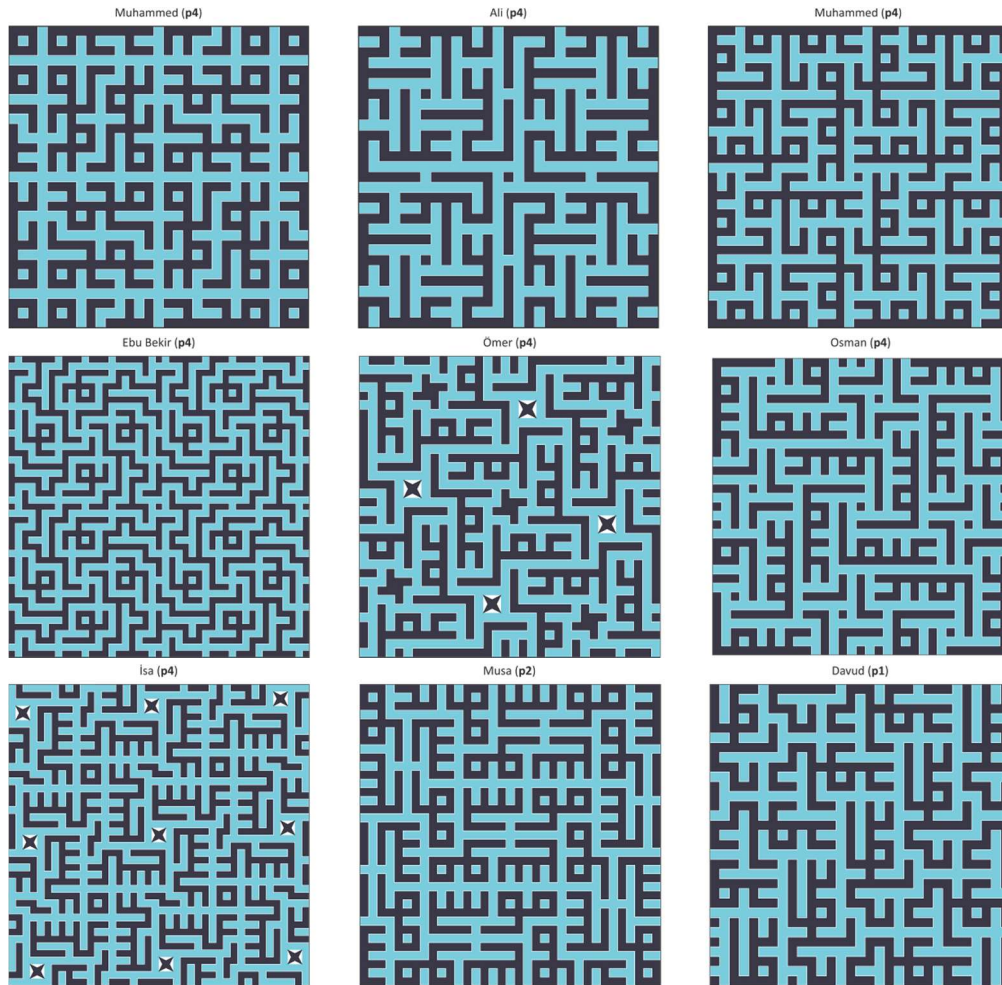


Fig. 63. Inscriptions in Konya Karatay Madrasah.

Why are there so many patterns?

This review contains drawings of about 280 patterns, and some more patterns may have been missed by me, and some more have not survived to this day. There are a great variety of patterns, and a significant part of them are found only once in one place. So we should ask ourselves what this diversity of patterns is connected with, and try to give a plausible answer.

Of course, the master of ornaments wanted to amaze everyone with the unusualness and novelty of what he was creating, with something that no one had ever seen before. His geometrical pattern was a challenge to other masters, to his colleagues in the architectural profession. But this diversity also has a philosophical aspect, and it lies in the fact that the master sought to show the diversity of the world of phenomena, the world of veils, behind which lies the unity of the world of ideas, the world of numbers and figures, the world of thought. And in this sense,

he was both a philosopher and an artist. So today, the ornament lives on in places where it is not treated as decor “in the national spirit” (it has nothing to do with the national spirit, because there are no carpets with geometric ornaments, etc.), but where the spirit of art, the spirit of invention and research are invested in it.

REFERENCES

- Abas S. J., Salman A. S. (1994) *Symmetries of Islamic geometrical patterns*. World Scientific.
- Altın A. (2020) *Anadolu Selçuklu Mimarisi'ndeki Geometrik Süslemelerde Restorasyon Hatıraları*. Literatürk Academia.
- Altın A. (2022) “Anadolu Selçuklu mimarisinde günümüze ulaşamayan bazı geometrik tasarımlar”. *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 6, 87–109.
- Aslanapa O. (1971) *Turkish art and architecture*. Faber & Faber.
- Beste Ç. O. K. (2018) “Anadolu Selçuklu dönemi (1071–1308) çinili mihrap bordürlerinde tezeyinat”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 201–228.
- Bilici Z. K. (2016) *Anadolu Selçuklu Çağı Mirası, Mimari*. Cilt 1–3. Ankara.
- Bonner J. F., Pelletier M. (2012) “A 7-fold system for creating Islamic geometric patterns I: historical antecedents”. *Bridges: Mathematics, Music, Art, Architecture, Culture*, 141–148.
- Bonner J. F. (2017) *Islamic geometric patterns*. Springer.
- Çok B. (2018) “Anadolu Selçuklu dönemi (1071–1308) çinili mihrap bordürlerinde tezeyinat”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 201–228.
- Cromwell P. R. (2018) “Islamic geometric ornament from twelfth-century architecture in Azerbaijan”. <https://giri.wordpress.com>
- Düz Ö (2019) *Konya Karatay Medresesi süslemelerinin desen ve tasarım özellikleri*. Doctoral dissertation, Sakarya Üniversitesi.
- Erbudak M. (2020) “Mathematical classification of Rum Seljuk ornaments”. *Symmetry: Culture and Science*, 31, 177–198.
- Hisarligil H., Hisarligil B. B. (2018) “The geometry of cuboctahedra in Medieval art in Anatolia”. *Nexus Network Journal*, 20, 125–152.
- Makovicky E. (2023) “Tomb towers and minarets: analysis of symmetries and geometries of Iranian geometrical ornaments of the Seljuq era. Pictorial requiem for the Kharragan towers”. *Rendiconti Lincei. Scienze Fisiche e Naturali*, 34, 703–720.
- Özdemir M., Selçuk S. A., Çüngen H. F. (2022) “The geometric patterns of İzzettin Keykavus tomb”. *Nexus Network Journal*, 24, 869–895.
- Özgan S. Y., Özkar M. (2017) “A thirteenth-century dodecahedron in Central Anatolia: Geometric patterns and polyhedral geometry”. *Nexus Network Journal*, 19, 455–471.
- Schattschneider D. (1978) “The plane symmetry groups: their recognition and notation”. *Am. Math. Mon.* 85, 439–450.
- Schneider G. (1980) *Geometrische Bauornamente der Seldschuken in Kleinasien*. Wiesbaden.
- Shchetnikov A. (2024) “Geometric patterns of the palace of Termez rulers”. *ΣΧΟΛΗ*, 18, 1083–1104.

ABSTRACTS / АННОТАЦИИ

John Dillon

Trinity College, Dublin

DILLONJ@tcd.ie

Platonism and the Natural World: How far do Plato or later Platonists appreciate the Beauties of Nature?

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 19,1 (2025) 8-18

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-8-18

Keywords: Platonic concept of beauty, beauties of Nature, 'Arcadian' view of natural beauty

Abstract. Does the philosopher Plato, despite his elevation to a supreme position in the intelligible world of the Beautiful itself, or the Idea of Beauty, really exhibit any appreciation of the beauties of nature, or Natural Beauty? The omission of any mention of the beauties of Nature in Diotima's ladder of ascent to the Beautiful Itself in the *Symposium* leads me to propose that Plato, in line with the sensibility of Greeks of the Classical period in general, does not possess what would later be termed an 'Arcadian' view of the beauties of the natural world; and even in the later Platonist tradition there is little evidence of such sensibility.

Джон Диллон

Тринити-колледж, Дублин

DILLONJ@tcd.ie

Платонизм и мир природы: насколько Платон или поздние платоники ценят красоту природы?

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19,1 (2025) 8-18

Ключевые слова: Платоновская концепция красоты, красоты природы, «аркадский» взгляд на природную красоту

Аннотация. Действительно ли философ Платон, несмотря на возведение Прекрасного самого по себе, или Идеи Красоты, на недостижимую высоту в умопостижимом мире, все же уделяет какое-либо внимание и красотам природы, или естественной красоте? Отсутствие какого-либо упоминания о красоте природы в лестнице восхождения Диотимы к Прекрасному как таковому в «Пире» заставляет меня предположить, что Платон, как и, в целом, авторы классического периода, не обладают тем, что позже будет названо «аркадским» взглядом на красоту мира природы; и даже в поздней платонической традиции мало что свидетельствует о появлении таких представлений.

Kazimierz Pawłowski

Cardinal Stefan Wyszyński University (Warsaw, Poland)

kazimierzpawlowski@gmail.com

Sospitator quidem ille et genitor est omnium. The Idea of a Transcendent God, Creator and Saviour of the Universe in the Writings of Apuleius of Madauros. Apuleius' Philosophy of God

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 19-40

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-19-40

Keywords: Apuleius of Madauros, Middle Platonism, theology, theory of illumination

Abstract: The paper presents the philosophy of God in the philosophical writings of Apuleius of Madauros, one of the most outstanding philosophers of the Middle Platonism of the 2nd century after Chr. A special feature of the theology of the Middle Platonism and what clearly distinguished this philosophy from Stoicism, which was still dominant at that time, with its vision of divinity immanent in the world, was the return to the Platonic concept of the “incorporeal” and “transcendent” God – the Creator and Saviour of this world. This concept of God fit very closely into the mystical spirituality of Middle Platonism. The attribute of God as the Saviour (*Sospitator*) of the world is particularly important. This is especially visible in the writings of Apuleius. Apuleius uses the term “the Saviour” in the religious sense. This term expresses the religious aspect of God’s activity in relation to His creatures and supplements His metaphysical function as an efficient cause. Apuleius’ theology quite clearly shows its rootedness in the philosophy and mystical spirituality of Plato himself, and at the same time close to the mystical spirituality of the religious Mysteries popular then. It is a very important element of his philosophical spirituality. The awareness of the existence of God, the Creator, Father, and Saviour of the world, clearly influenced Apuleius’ ethics and his perception of man.

Казимеж Павловский

Университет кардинала Стефана Вышинского (Варшава, Польша)

kazimierzpawlowski@gmail.com

Sospitator quidem ille et genitor est omnium. Идея трансцендентного Бога, творца и спасителя Вселенной в сочинениях Апулея из Мадавы. Философия божественного у Апулея

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 19-40

Ключевые слова: Апулей из Мадавы, средний платонизм, теология, теория озарения

Аннотация: В статье представлена философия Бога в философских трудах Апулея, одного из самых выдающихся философов среднего платонизма II в. н.э. Особенностью богословия среднего платонизма и явным отличием этой философии от господствовавшего в то время стоицизма с его видением имманентного миру божества было возвращение к платоновской концепции «нетленного» и «трансцендентного» Бога – Творца и Спасителя этого мира. Эта концепция Бога очень хорошо вписывалась в мистическую духовность среднего платонизма. Особенно важен атрибут Бога как Спасителя (*Sospitator*) мира. Это особенно заметно в трудах Апулея. Апулей использует термин «Спаситель» в религиозном смысле. Этот термин выражает религиозный аспект деятельности Бога по отношению к своим созданиям и дополняет его метафизическую функцию действенной причины. Теология Апулея достаточно четко показывает свою укорененность в философии и мистической духовности самого Платона и в то же время близость к мистической духовности популярных тогда религиозных Мистерий. Это очень важный элемент его философской духовности.

Осознание существования Бога, Творца, Отца и Спасителя мира, явно повлияло на этику Апулея и его восприятие человека.

Alexander A. Sinitsyn

The Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities (St Petersburg)

aa.sinizin@mail.ru

Federico Fellini and Homer: Parallels and intersections

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 41-76

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-41-76

Keywords: Homer, *Iliad*, *Odyssey*, Federico Fellini, *Fellini Satyricon*, Achilles, Odysseus, Patroclus, Encolpius, Ascytos, *ethos*, the hero's wrath, lovers/frater, Trojan cycle of myths, Ancient Rome, Italian cinematograph, leitmotifs, topoi

Abstract. This essay is an outgrowth of the topic considered in the previous articles devoted to the image of ancient and modern Rome in Federico Fellini's films, in which an attempt to analyse several Homeric motifs in *Fellini Satyricon* (1969) was made. The Italian film director acknowledged that he had dreamed to make a film based on the European 'Book of the Books', Homer's duology – the *Iliad* and the *Odyssey* – about the heroes of the Trojan cycle of myths. Other coincidences in Fellini and Homer constitute the object of this study. Deliberate? Fortuitous? Archetypic? Fanciful? The very wording of the topic – *Fellini Satyricon* as Fellini's *Iliad* – is provocative. The article identifies and discusses the parallels and intersections in the works of the two great masters – the Ancient Greek poet and the classic of Italian cinematograph, who lived almost three millennia apart.

Синицын Александр Александрович

Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского

aa.sinizin@mail.ru

Феллини и Гомер: параллели и пересечения

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 41-76

Ключевые слова: Гомер, «Илиада», «Одиссея», Феллини, «Сатириконт Феллини», Ахилл, Одиссей, Патрокл, Энколпий, Аскилт, *ethos*, гнев героя, любовник/frater, Троянский цикл мифов, древний Рим, итальянский кинематограф, лейтмотивы, топосы

Аннотация. Этот очерк является продолжением темы, начатой в предыдущих статьях (2018–2024 гг.), посвященных теме странствия, гнева богов, античных лабиринтов, образу древнего и нового Рима в творчестве Федерико Феллини, где была предпринята попытка проанализировать некоторые гомеровские мотивы в «антиковедческом» фильме *Fellini Satyricon* (1969). Сам итальянский режиссер неоднократно говорил о том, что мечтал создать фильм по мотивам дилогии Гомера «Илиада» и «Одиссея» о героях Троянского цикла мифов, в которых он с одноклассниками играл в риминийском детстве. Предметом данного исследования являются разного рода совпадения в «Сатириконе» Феллини и поэмах Гомера. Умышленные? Случайные? Архетипические? Надуманные? Формулировка темы *Fellini Satyricon* как «Илиада» Феллини является провокационной. Здесь указываются и обсуждаются параллели и пересечения в произведениях двух великих мастеров, разделенных почти тремя тысячелетиями — древнегреческого гения и классика итальянского кинематографа.

Miguel López-Astorga

Institute of Humanistic Studies, Research Center on Cognitive Sciences,
University of Talca, Talca Campus (Chile)

milopez@utalca.cl

Modus Tollendo Tollens with obligation conditionals: Towards a deontic inheritance
logic respecting the Stoic criterion

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 77-94

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-77-94

Keywords: Inheritance Logic; Modus Tollendo Tollens; Non-Axiomatic Logic; obligation condi-
tionals; Stoic criterion of the conditional

Abstract. We know that Modus Tollendo Tollens is a difficult rule to apply. We also know that there are circumstances in which people easily use it. One of those circumstances is whenever the conditional premise is an obligation conditional. On the other hand, the Stoic criterion of the conditional, that is, the proposal Chrysippus of Soli gave for the latter logical connective, has been related to Non-Axiomatic Logic and Inheritance Logic. My aim here is to try to show that obligation conditionals can be deemed as deontic inheritance statements in Non-Axiomatic Logic or Inheritance Logic. I will attempt to argue that it is possible to build a deontic inheritance logic with two essential characteristics. First, it respects the Stoic criterion of the conditional. Second, in consistency with the literature, it leads to the conclusion expected by classical logic when the conditional is an obligation.

Мигель Лопес-Асторга

Институт гуманитарных исследований, Исследовательский центр когнитивных наук,
Университет Талька, кампус Талька (Чили)

milopez@utalca.cl

Modus Tollendo Tollens с обязательными условиями: на пути к деонтической логике
следования, признающий стоический критерий

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 77-94

Ключевые слова: логика следования, Modus Tollendo Tollens, неаксиоматическая логика,
обязательные условия, стоический критерий обусловленности

Аннотация. Мы знаем, что Modus Tollendo Tollens – трудно применимое правило. Мы также знаем, что есть обстоятельства, в которых люди легко используют его. Одно из таких обстоятельств – когда условная посылка является условным обязательством. С другой стороны, стоический критерий условности, то есть предложение, которое Хрисипп из Сол дал для последней логической связки, был связан с неаксиоматической логикой и логикой следования. Моя цель состоит в том, чтобы попытаться показать, что обязательственные условные высказывания могут рассматриваться как деонтические высказывания о наследовании в неаксиоматической логике или логике следования. Я попытаюсь доказать, что можно построить деонтическую логику следования с двумя существенными характеристиками. Во-первых, в ней соблюдается стоический критерий условности. Во-вторых, в соответствии с литературными данными, она приводит к выводу, ожидаемому классической логикой, когда условие является обязательством.

Anna Luneva

Independent researcher, St. Petersburg

anluneva@gmail.com

Uniting or Separating: The Role of Religious Rituals in Shaping Christian Groups' Bonding in the 2nd and 3rd century CE

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 95-114

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-95-114

Key words: early Christianity, religious rituals, baptism, eucharist, Christian group bonding, early Christian identity

Abstract. The paper considers the role of religious rituals for the early Christian communities during the second and third centuries CE. The majority of Christians were illiterate, thus at that time rituals might have been as important as the written texts for Christian communities in terms of group bonding and group identity. They were easier to perceive and remember, and more likely to instill a sense of unity within a group. The question is whether these religious rituals united various Christian groups as well or distinguished and separated them from each other. Two Christian rituals are examined: baptism and eucharist, since they are different regarding their frequency and emotional arousal. We can see that the Christian authors paid more attention to the theological grounds of baptism, but practical issues of eucharist, and naturally demonstrated greater diversity in these parts. Moreover, eucharist being a repetitive ritual, seems to have been more important for discriminating "heretics", i.e., representatives of other Christian groups, who were allegedly performing this ritual "incorrectly".

Лунева Анна

Независимый исследователь, Санкт-Петербург

anluneva@gmail.com

Объединение или разделение: Роль религиозных ритуалов в формировании связей христианских групп во II-III вв. н. э.

Язык: Английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 95-114

Ключевые слова: раннее христианство, религиозные ритуалы, крещение, евхаристия, христианские групповые связи, раннехристианская идентичность

Аннотация. В статье рассматривается роль религиозных ритуалов для раннехристианских общин во втором и третьем веках н.э. Большинство христиан были неграмотными, поэтому в то время ритуалы могли быть не менее важны, для христианских общин с точки зрения сплочения группы и групповой идентичности, нежели чем письменные тексты. Их было легче воспринимать и запоминать, и они с большей вероятностью внушали чувство единства внутри группы. Вопрос в том, объединяли ли эти религиозные ритуалы различные христианские группы или же отличали и отделяли их друг от друга. Рассматриваются два христианских ритуала: крещение и евхаристия, поскольку они отличаются по частоте и эмоциональной значимости. Мы видим, что христианские авторы уделяли особое внимание теологическим основаниям крещения и практическим вопросам евхаристии. Более того, евхаристия, будучи повторяющимся ритуалом, по-видимому, была более важна для дискриминации «еретиков», то есть представителей других христианских групп, которые якобы исполняли этот ритуал «неправильно».

Paulo Alexandre Lima

IFILNOVA/NOVA University Lisbon

plima@fcsh.unl.pt

What is tragic about the Pre-Platonic philosophers? On Nietzsche's *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 115-169

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-115-169

Keywords: The tragic, the monstrous, the birth of philosophy, philosophical concepts

Abstract. This essay aims to understand the tragic character of the first philosophers in Nietzsche's *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. It claims that their tragicity should be understood based on the categories of personality and grandiosity in so far as they are related to these philosophers' experience of the monstrous and their heroic response to this experience through the artistic production of concepts. The first philosophers carry out a symbolic mediation of the presence of the monstrous in culture, which is so important to preserve the connection between culture and life, in such a way that they make it possible for their culture to live a life in abundance. Nietzsche is aware that the categories used by human beings in general have a fictional and intrinsically artistic nature. When considering the first philosophers, he consciously makes use of fictional and artistic categories (where the monstrous is included too). Like these philosophers, he asserts himself as a tragic hero who artistically produces this kind of categories in response to his own experience of the monstrous in modern culture. The tragicity of the first philosophers is, therefore, fundamentally related to them being an inspiring ideal created by Nietzsche the tragic philosopher.

Пауло Александре Лима

Университет Лиссабона IFILNOVA/NOVA

plima@fcsh.unl.pt

Что трагического в доплатонических философах? О «Философии в трагическую эпоху Греции» Ницше

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 115-169

Ключевые слова: Трагическое, чудовищное, рождение философии, философские концепции

Аннотация. Целью данного эссе является осмысление трагического характера первых философов в сочинении Ф. Ницше «Философия в трагическую эпоху Греции». В нем утверждается, что их трагичность должна быть понята на основе категорий личности и грандиозности в той мере, в какой они связаны с переживанием этими философами чудовищного и их героической реакцией на это переживание через художественное производство концептов. Первые философы осуществляют символическое опосредование присутствия чудовищного в культуре, столь важное для сохранения связи между культурой и жизнью. Ницше осознает, что категории, которыми пользуется человек в целом, имеют фиктивную и внутренне художественную природу. Рассматривая первых философов, он сознательно использует вымышленные и художественные категории (куда входит и чудовищное). Как и эти философы, он утверждает себя в качестве трагического героя, который художественно производит такого рода категории в ответ на свой собственный опыт чудовищного в современной культуре. Трагичность первых философов, таким образом, принципиально связана с

тем, что они являются вдохновляющим идеалом, созданным Ницше-трагическим философом.

Vyacheslav G. Telminov

National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia)

telminoff@gmail.com

Plut. Gai. Gracch. and Dionys. Hal. AR. VIII: a new light on the grain dole and

the participation of socii in lex agraria sempronia, the issue revisited

Language: English

Issue: СХОЛН 19,1 (2025) 170-184

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-170-184

Keywords: Spurius Cassius, Gaius Gracchus, Lex Agraria Sempronia, agrarian reforms, Roman-Italian relations, Dionysius of Halicarnassus, Plutarch, Roman Republic, Italian allies

Abstract. This article examines the parallels between the reforms of Gaius Gracchus and the actions of Spurius Cassius as described by Dionysius of Halicarnassus, shedding new light on the interpretation of grain dole, land allotments and the role of Italian allies in the *Lex Agraria Sempronia*. The narrative of Spurius Cassius appears heavily anachronistic, reflecting the conflicts of Gaius Gracchus's era rather than those of the early Republic. Through a detailed analysis of the biographical structure of Plutarch's parallel lives of Gaius Gracchus and Cleomenes, the article explores the moral and political frameworks imposed by these authors. These comparisons reveal indirect evidence suggesting that Gaius Gracchus may have included Italian allies in his land reforms, a hypothesis that contrasts with traditional interpretations of his legislation. By comparing literary and rhetorical strategies, the study highlights how Dionysius and Plutarch utilized historical figures to reflect broader political and moral debates. Upon examining these texts, the study contributes to a re-evaluation of Gracchus's agrarian reforms and their implications for Roman-Italian relations during the late Republic.

Тельминов Вячеслав Григорьевич

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

telminoff@gmail.com

Plut. Gai. Gracch. and Dionys. Hal. AR. VIII: новый взгляд на зерновые доли

и участие socii в lex agraria sempronia

Язык: английский

Выпуск: СХОЛН 19,1 (2025) 170-184

Ключевые слова: Спурий Кассий, Гай Гракх, Lex Agraria Sempronia, аграрные реформы, римско-итальянские отношения, Дионисий Галикарнасский, Плутарх, Римская республика, итальянские союзники

Аннотация. В данной статье рассматриваются параллели между реформами Гая Гракха и действиями Спурия Кассия, описанными Дионисием Галикарнасским, что проливает новый свет на интерпретацию зерновых долей, земельных наделов и роли итальянских союзников в Lex Agraria Sempronia. Повествование Спурия Кассия выглядит в значительной степени анахроничным, отражая конфликты эпохи Гая Гракха, а не ранней Республики. Благодаря детальному анализу биографической структуры параллельных жизней Гая Гракха и Клеомена, написанных Плутархом, в статье исследуются моральные и политические рамки, навязанные этими авторами. Эти сравнения выявляют косвенные свидетельства того, что Гай Гракх мог включать итальянских союзников в свои земельные реформы, – гипотеза, контрастирующая с традиционными интерпретациями его законодательства.

Сравнивая литературные и риторические стратегии, исследование подчеркивает, как Дионисий и Плутарх использовали исторические фигуры для отражения более широких политических и моральных дискуссий. Изучение этих текстов способствует переоценке аграрных реформ Гракха и их последствий для римско-италийских отношений в период поздней Республики.

Dmitry Kurdybaylo

Saint Petersburg State University

Immanuel Kant Baltic Federal University

Herzen State Pedagogical University of Russia

theoreo@ya.ru

On the meaning of the term symbol in the writings of Plutarch of Chaeronea

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 185-204

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-185-204

Keywords: Plutarch of Chaeronea, symbol, sign, history, metaphysics, philosophy of language, Middle Platonism

Abstract. Plutarch of Chaeronea was a prominent Middle Platonist, influential both in early Christian Platonism and in pagan Neoplatonic schools. One of the significant markers of this succession is an increasing interest in symbolism and terminological usage of the term *symbol*. As Plutarch provided almost no explicit theory of symbolism, this research focuses on the contextual word usage in his writings, its analysis and reconstruction of Plutarchian symbolism in the philosophical milieu of his time. Plutarch understands symbol as a two-level entity, which combines an ordinary object or object-related action with a signification of some other entity that is absent, invisible or otherwise imperceptible, so a symbol points to it or acts instead of it. Unlike signs, symbols are ambiguous and may have multiple meanings. Moreover, the polysemanticism of a symbol is considered its strong advantage that reveals the ontological profundity of the symbolized entity. Symbols may appear odd and amazing, thus provoking philosophical inspiration in a person trying to decipher them. Along with single symbols, Plutarch provides examples of integral symbolic systems, among which he mentions human languages. Finally, symbols may be not only passive pointers or reminders but also actors, which influence human decisions and deeds. Plutarch provides a detailed description of the way daemons use symbols as a means to induce mortals to make correct choices. The general pattern of Plutarchian symbolism can be compared with similar conceptions of Clement of Alexandria, Porphyry of Tyre, and Iamblichus of Chalcis.

Курдыбайло Дмитрий Сергеевич

Санкт-Петербургский государственный университет

Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта

Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена

theoreo@ya.ru

О значении термина «символ» в трудах Плутарха Херонейского

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 185-204

Ключевые слова: Плутарх из Херонеи, символ, знак, история, метафизика, философия языка, средний платонизм

Аннотация. Плутарх из Херонеи был выдающимся средним платоником, влиятельным как в раннехристианском платонизме, так и в языческих неоплатонических школах. Одним из

значимых признаков этой преемственности является растущий интерес к символизму и терминологическому использованию термина символ. Поскольку Плутарх почти не дал эксплицитной теории символизма, данное исследование сосредоточено на контекстуальном словоупотреблении термина, его анализе и реконструкции плутарховского символизма в философской среде его времени. Плутарх понимает символ как двухуровневую сущность, которая объединяет обычный объект или действие, связанное с объектом, с обозначением какого-то другого объекта, который отсутствует, невидим или иным образом неощутим, так что символ указывает на него или действует вместо него. В отличие от знаков, символы неоднозначны и могут иметь несколько значений. Более того, полисемантическая символа считается его сильным преимуществом, раскрывающим онтологическую глубину символизируемой сущности. Символы могут казаться странными и удивительными, тем самым вызывая философское вдохновение у человека, пытающегося их расшифровать. Наряду с единичными символами Плутарх приводит примеры целостных символических систем, среди которых упоминает человеческие языки. Наконец, символы могут быть не только пассивными указателями или напоминаниями, но и действующими агентами, которые влияют на решения и поступки человека. Плутарх подробно описывает, как даймоны используют символы, чтобы побудить смертных сделать правильный выбор. Общую схему плутарховского символизма можно сравнить с аналогичными концепциями Климента Александрийского, Порфирия Тирского и Ямвлиха Халкидского.

Ilya Kolesnikov

Saratov State Law Academy

Saratov State Conservatory named after L.V. Sobinov

Pliny the Younger, Diotima's speech and types of literary immortality

Language: Russian

Issue: ЭХОАН 19,1 (2025) 205-220

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-205-220

Keywords: Literary Immortality, Memory, Pliny the Younger, Plato

Abstract. The idea of literary immortality first appears in the Homeric epics: the heroes live on in glory. Further tradition develops this motif – we must imitate our heroes or ancestors, because only in this way will they be given due honor. But another (historical) understanding of literary immortality is also developing; it aims to save the past from oblivion, not to influence the present (written culture, as opposed to oral tradition, thinks in this way). Plato takes the position of “poetic” immortality in this matter, but he considered poetry in an ethical context and seeks to select poets who have the right to educate the youth. In the Hellenistic-Roman era, the semantic accents shift, and now the author himself claims literary immortality. The idea of the author's immortality is mixed with the usual immortality in glory and with the religious immortality of the soul (the writer becomes a minister of the muses). Pliny the Younger's position is limited neither to two “pure” types of literary immortality (“poetical” or “historical”), nor two “mixed” types (immortality in glory and immortality of a muses' minister). Pliny outlined a new understanding of literary immortality – immortality as an exemplary author, as Cicero was for him.

Колесников Илья Дмитриевич

Саратовская государственная юридическая академия

Саратовская государственная консерватория им. Л.В. Собинова

kolesnikovid@mail.ru

Плиний Младший, речь Диотимы и типы литературного бессмертия

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 205-220

Ключевые слова: литературное бессмертие, память, Плиний Младший, Платон

Аннотация. Идея литературного бессмертия впервые встречается в гомеровском эпосе и предполагает, что герои живы в славе. В дальнейшей традиции этот мотив дополняется тем, что мы должны подражать героям или предкам, только так им будет воздана подобающая честь. Но развивается и иное понимание литературного бессмертия, историческое, которое ставит целью спасти прошлое от забвения, а не воздействовать на настоящее (так мыслит письменная культура в противовес устной). Платон в этом споре занимает позицию «поэтического» бессмертия; но рассматривая поэзию в этическом контексте, он проводит «отбор» поэтов, имеющих право на воспитательное воздействие. В эллинистическо-римскую эпоху смысловые акценты смещаются, и на литературное бессмертие претендует не столько «герой» произведения и оно само, сколько его автор. При этом идея бессмертия автора смешивается с обычным бессмертием в славе и с религиозным бессмертием души (литератор становится служителем муз). Наследие Плиния Младшего не исчерпывается ни двумя «чистыми» типами литературного бессмертия («поэтическим» и «историческим»), ни двумя «смешанными» (бессмертием в славе и бессмертием служителя муз). У Плиния намечено новое понимание литературного бессмертия, а именно бессмертия в качестве образцового автора, каким был для него Цицерон.

Timiur 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

Gods as Parts of the Soul: A quote from the Corpus Hermeticum in

John Italos' Treatise 'On Threefold Existence' (Qu. 68)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 221-234

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-221-234

Keywords: John Italos, Corpus Hermeticum, Neoplatonism, Michael Psellus, pseudo-Simplicius
Abstract. The article deals with a quote from the Corpus Hermeticum (Hermet. XXIX) in one of the treatises (Qu. 68) by the Byzantine philosopher of the 11th century John Italos. On the one hand, this quotation is a scholia to the treatise – its author could be either John Italos himself, or his disciple or follower already in the 12th century – in the manuscript tradition “fused” with the main text. On the other hand, this scholia plays an important role, illustrating and developing the main idea of the treatise – at each level of being, the cause of this category of being is reproduced in a variety of what it is the cause of. Qu. 68 carries out this idea in relation to all levels of being, with the exception of the individual psychological level: it is this lacuna that is filled by a quote from the Corpus Hermeticum, where pagan gods act as metaphorical images for parts of a single human soul. A probable source of such teaching for John Italos and, possibly, for a later tradition is Michael Psellus, who in the treatise *De omnifaria doctrina* (O.D. 39-40), based on the commentary of

pseudo-Simplicius "On the Soul" by Aristotle, speaks about the fundamental unity of all parts and properties of the soul.

Щукин Тимур Аркадьевич

Социологический институт РАН — филиал ФНИСЦ РАН (Санкт-Петербург)

tim_ibif@mail.ru

Боги как части души: цитата из «Герметического корпуса»

в трактате Иоанна Итала «О тройственном существовании» (Qu. 68)

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 19.1 (2025) 221-234

Ключевые слова: Иоанн Итал, «Герметический корпус», неоплатонизм, Михаил Пселл, псевдо-Симпликий

Аннотация. Данная статья посвящена цитате из «Герметического корпуса» (Hermet. XXIX) в одном из трактатов (Qu. 68) византийского философа XI века Иоанна Итала. С одной стороны, данная цитата является схолией к трактату – ее автором мог быть как сам Иоанн Итал, так и его ученик или последователь уже в XII в. – в рукописной традиции «сросшейся» с основным текстом. С другой стороны, данная схолия играет важную роль, иллюстрируя и развивая основную мысль трактата – на каждом уровне сущего причина данного разряда сущего воспроизводится во множестве того, причиной чего она является. Qu. 68 проводит эту мысль применительно ко всем уровням бытия за исключением уровня индивидуально-психологического: именно эту лауну восполняет цитата из «Герметического корпуса», где языческие боги выступают в качестве метафорических изображений для частей единой человеческой души. Вероятным источником такого учения для Иоанна Итала и, возможно, для более поздней традиции является Михаил Пселл, который в трактате *De omnifaria doctrina* (O.d. 39-40), с опорой на комментарий псевдо-Симпликия к «О душе» Аристотеля, говорит о принципиальном единстве всех частей и свойств души.

Rustam Galanin

The Russian Christian Academy for the Humanities

The Saint Petersburg State University

mousse2006@mail.ru

The Representation of Jewish Identity in *On Sleep* by Clearchus of Soli

Language: Russian

Issue: СХОЛН 19.1 (2025) 235-261

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-235-261

Keywords: Jewish identity, ancient philosophy, biblical studies, Hellenistic Judaism

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

sunny-air-eating people, one must understand the Jewish ethnic group. In general, the representation of Jewish identity in this work of Clearchus is a vivid example of what can be called an *Interpretatio Graeca*.

Галанин Рустам Баевич

Русская Христианская Академия им. Ф.М. Достоевского

Санкт-Петербургский государственный университет

mousse2006@mail.ru

Репрезентация еврейской идентичности в диалоге Клеарха из Сол *O sne*

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 235-261

Ключевые слова: еврейская идентичность, античная философия, библеистика, эллинистический иудаизм

Аннотация. Диалог Клеарха из Сол *O sne* является первым дошедшим до нас сочинением, изображающим личную встречу представителя еврейского народа с древним греком. В качестве последнего выведен Аристотель, который удивляется делам и словам мудрого иудея. Во фр. 6 Wehrli Аристотель, по словам Клеарха, говорит, что мудрый иудей был эллином не только по языку, но также и по духу. Во фр. 7 Wehrli Клеарх повествует о некоем чародее, которого встречал Аристотель и который извлекает волшебной палочкой душу из спящего юноши, а потом возвращает ее обратно в тело. В ряде фрагментов диалога *O sne*, не вошедших в собрание Клеарха у Верли, но вошедших в новейшее немецкое издание Цитиридиса и в английское Доранди, говорится о неких таинственных людях, питающихся солнечным воздухом и неподвластных сну, с которыми якобы беседовал Аристотель. В нашей статье выдвигается гипотеза, что чудотворец из фр. 7 Wehrli тождествен мудрому еврею из фр. 6 Wehrli, а в двух фрагментах из новых изданий под неспящими и питающимися солнечным воздухом людьми нужно разуть иудейский этнос. В целом же репрезентация еврейской идентичности в указанном сочинении Клеарха является ярким образчиком того, что может быть названо *Interpretatio Graeca*.

Igor Tantlevskij

Saint Petersburg State University

i.tantlevsky@spbu.ru

Formation of the Hebrews' identity: Towards a religious and political component of some biblical designations of the "proto-Israelites" and Israelites

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 262-273

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-262-273

Keywords: "Proto-Israelites" and Ancient Israelites identity, the designations *hā-'ibrî*, *'ārammî*, *'abrām*/*'abrāhām*, *ya'āqōḇ*, *yəšūrîn*, *yisrā'ēl*

Abstract. The article deals with the evolution and semantic field of the term *hā-'ibrî*, first used in the Bible in *Gen. 14:13* in relation to Abram (Abraham), in the context of the *Sutî'ū* hypothesis of the origin of the Israelites' ancestors. The term *sutî'ū* is probably a rendering of the Amorean *šəti'u*, i.e., "descendants of Shutu (resp. Sutu)," to whom the biblical Sheth is identical. According to the genealogies of the Book of Genesis, it is to Sheth and his son Enosh (lit. "Man") — a "new" Adam (actually "Man") — that all mankind is traced back. Abraham's ancestor in the direct line is called 'Ēber (from the verb *'ābar*, "to cross (often, over a river)"), i.e., "Crossing", or perhaps "Beyond the River." Hence the adjective *'ibrî* implies "(a man) from 'Ēber / resp. Beyond the River"

(one who came from across the Euphrates; cf. e.g., *Josh.* 24:2–3). Thus, *hā-‘ibrî* in *Gen.* 14:13 is not an ethnonym but rather an indication of origin: *‘abrām hā-‘ibrî*, Abram *From-Beyond-the-River*. (Cf. the term *‘ārammî* in *Deut.* 26:5 in the sense of “from Aram”, not ethnically: an “Aramean”.) In *Deut.* 32:15, 33:5, 26, and *Is.* 44:2, the designation *yəšūrûn* is used as a synonym for the name-ethnonym *ya‘āqōb*, lit. “straightened”, hence “straight,” “righteous,” etc. One could say that *yəšūrûn* is *yisrā’el ideally*, i.e., Israel, who adequately kept the Law of the Lord. This name may have arisen among the Israelites as a kind of reaction to the interpretation by some of their neighbours (Edomites?) of the ethnonym *ya‘āqōb* as “deceitful” (cf., e.g., *Gen.* 27:36). Variants of the etymology of the term *yisrā’el* are also considered. In particular, the author concludes that the “struggle” of Jacob-Israel “with gods and men (*‘ēlohîm wa-‘ānāšîm*)” stated in *Gen.* 32:29 may be interpreted in terms of his struggle with foreign cults, primarily the cult of deified ancestral spirits, as well as with the military and political enemies of the Israelites. It is also possible that the story has been interpreted as an allegory of Israel’s conquest of nations, whose lands are “patronized” by their “gods.”

Тантлевский Игорь Романович

Санкт-Петербургский государственный университет

i.tantlevsky@spbu.ru

Формирование древнееврейской идентичности: к вопросу о религиозно-политической составляющей библейских обозначений «протоизраильтян» и израильтян

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 19.1 (2025) 262-273

Ключевые слова: идентичность «протоизраильтян» и древних израильтян, обозначения *hā-‘ibrî*, *‘ārammî*, *‘abrām*/*‘abrāhām*, *ya‘āqōb*, *yəšūrûn*, *yisrā’el*.

Аннотация. Автор анализирует эволюцию и семантическое поле термина *hā-‘ibrî*, впервые употребляемого в Библии в *Быт.* 14:13 по отношению к Авраму (Аврааму), в контексте суггестивной гипотезы происхождения предков израильтян. Термин *sutî’û*, вероятно, является передачей аморейского *šəṭî’u*, т. е. «потомки Шуту (resp. Суту)», которому тождественен библейский Шет. Согласно генеалогиям Книги Бытия, все человечество восходит именно к Шету и его сыну Эношу (досл. «Человек») — «новому» Адаму (собственно «Человек»). Предок Авраама по прямой линии именуется *‘Ēber* (от глагола *‘ābar*, «переходить (часто, через реку)»), т. е. «Переход» или, может быть, даже точнее, «Заречье». Отсюда прилагательное *‘ibrî* — «заречный», т. е. «(человек) из Эвера / Заречья» (тот, кто пришел из-за Евфрата; ср., напр.: *И. Нав.* 24:2–3). Таким образом, *hā-‘ibrî* в *Быт.* 14:13 — это не этноним, а, скорее, указание на происхождение: *‘abrām hā-‘ibrî*, *Аврам Заречный*. (Ср. термин *‘ārammî* во *Втор.* 26:5 в значении «арамский», т. е. «из Арама», не как этноним «арамей».) Во *Втор.* 32:15, 33:5, 26 и *Ис.* 44:2 в качестве синонима имени-этнонима *ya‘āqōb* употребляется обозначение *yəšūrûn*, досл. «выпрямленный» (отсюда «прямой», «праведный» и т. п.). Можно сказать, что *yəšūrûn* — это *yisrā’el* в идеале, т. е. Израиль, адекватно соблюдающий Закон Господа. Возможно, данное наименование возникло в среде израильтян как своего рода реакция на интерпретацию некоторыми их соседями (эдомитянами?) этнонима *ya‘āqōb* как «лукавствующий» (ср., напр.: *Быт.* 27:36). Рассматриваются также и варианты этимологии термина *yisrā’el*. В частности, автор приходит к выводу, что констатируемая в *Быт.* 32:29[28] «борьба» Яакова-Израиля «с богами и людьми» (*‘ēlohîm wa-‘ānāšîm*) может интерпретироваться в ракурсе его борьбы с чужими культурами, прежде всего с культом деифицированных духов предков, а также — с военно-политическими врагами израильтян. Возможно также,

что этот рассказ истолковывался как аллегория покорения Израилем народов, земли каждого из которых «патронируют» их «боги».

Eugene Afonasin
Immanuel Kant Baltic Federal University (Russia)
Saint Petersburg State University
afonasin@gmail.com
Judeo-Christian eschatology and late antique mystery praxis

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 274-304

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-274-304

Keywords: mystery vocabulary, Judaism, Christianity, mysteries of Isis, Mithras, Cybele, Gnosticism
Abstract. Eschatological ideas began to play a significant role in the ancient religious tradition relatively late. This can be shown by the example of the mystery cults of Isis, Mithras and Cybele, as well as their adaptation and evaluation in early Christian authors, Neoplatonism and Gnosticism. This analysis brings us closer to clarifying the relationship of Judeo-Christian mysticism to pagan mystery practices. We can see how each cult easily finds ideas suitable for it in the rich Greco-Roman religious culture and adapts them to its own needs, often changing them beyond recognition. Operating in a similar cultural and historical context, the creators of the cults of Isis, the Great Mother, Mithras, Yahweh or Christ competed with each other, but at the same time borrowed from each other's basic ideas, the most important of which at the beginning of the era was the idea of personal salvation. If, on the contrary, one assumes that a certain 'basic' cult was the donor, forgetting that there was no dominant cult in the Greco-Roman world before the 3rd century AD, neither politically nor demographically, then the researcher, by initially taking an asymmetrical position and thereby assuming the role of apologist, runs the risk of missing in the course of the polemic all the advantages that a comparative-historical approach can offer. We may never get answers to some questions as a result, but an unbiased perspective, untainted by imperial ideology, will make it possible to look at the problem in a more comprehensive and multifaceted way, which, by the way, is facilitated by the excellent and constantly updated collections of inscriptions, archaeological evidence and narrative sources on Greco-Roman cults, such as (in the case of Isis) the RICIS collection.

Афонасин Евгений Васильевич
Санкт-Петербургский государственный университет
Балтийский федеральный университет им. И. Канта
afonasin@gmail.com
Иудео-христианская эсхатология и позднеантичная мистериальная практика

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 274-304

Ключевые слова: мистериальная лексика, иудаизм, христианство, мистерии Изиды, Митры, Кибелы, гностицизм

Аннотация. Эсхатологические идеи сколь-либо заметную роль в античной религиозной традиции начинают играть сравнительно поздно. Это можно показать на примере мистериальных культов Изиды, Митры и Кибелы, а также их адаптации и оценки у раннехристианских авторов, в неоплатонизме и гностицизме. Этот анализ приближает нас к прояснению связи иудео-христианского мистицизма с языческими мистериальными практиками. Мы видим, как каждый культ легко находит подходящие для него идеи в богатой греко-

римской религиозной культуре и адаптирует их для своих нужд, нередко изменяя до неузнаваемости. Действуя в схожем культурно-историческом контексте, создатели культов Изиды, Великой Матери, Митры, Яхве или Христа конкурировали между собой, но в то же время и заимствовали друг у друга основные идеи, наиболее важной из которых в начале эры стала идея личного спасения. Если же, напротив, считать, что некий «основной» культ был донором, забывая, что до III в. н. э. в греко-римском мире не было «основного» культа ни с политической, ни с демографической точек зрения, то исследователь, изначально занимая ассиметричную позицию и тем самым принимая на себя роль апологета, рискует в ходе полемики упустить все преимущества, которые может предоставить сравнительно-исторический подход. Возможно, мы в результате никогда не получим ответа на некоторые вопросы, однако непредвзятый взгляд на вещи, незамутненный имперской идеологией, позволит рассмотреть проблему более комплексно и с учетом многих факторов, чему способствуют, к слову сказать, великолепные постоянно дополняемые собрания надписей, археологических свидетельств и нарративных источников о греко-римских культах, такие как (если речь зашла об Изиде) собрание *RICIS*.

Oleg Donskikh

I. Kant Baltic Federal University

Novosibirsk State University of Economics and Management

Novosibirsk State Technical University (Russia)

olegdonskikh@yandex.ru

The Emergence of Individuality. Part Four

Language: Russian

Issue: ЭХОАН 19.1 (2025) 305-363

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-305-363

Keywords: "Axial time", transcendent, archaic period, polis, alphabetic writing, equality, competition, rationalism, religion of the ancient Greeks, mystery, mystical experience, solitude, individual consciousness.

Abstract. The article examines the process of the emergence of individual consciousness within the Greek tradition. First, the concept of "axial time" is clarified, when the need to relate everything to the Absolute, self-esteem and critical thinking came into culture. The reasons for this turn are discussed. The analysis of the Greek miracle begins with the formation of the polis, which replaced traditional institutions and redefined the place of man in society, where the conditions of personal freedom and the right to be a citizen gradually developed. An important factor was also that through the polis man realized his unity with the whole Greek world. The invention of alphabetic writing significantly added to the possibility of individual reflection on political life, but this is fully manifested only from the fourth century BC. The active role of colonization is analyzed, which required further reflection on the social structure. Such aspects of Greek life as equality, rationality and competition are considered. It is shown that the inseparable connection between the sacred and the secular in the life of the polis made religious life as public as possible and focused on the obligatory participation in a variety of rituals. It was in these activities that man manifested his piety, and so religion was not a private affair, but a public duty. Contestation, agon was also imbued with publicity rather than oriented towards individual dignity. A number of aspects of the manifestation of individual consciousness are considered: reflection over traditional ideas (philosophy), the emergence of personal authorship, the birth of lyric poetry, the emergence of the need to justify what was being said (proofs), and the emergence of humor as a

reflection over tradition. The place of mystery cults in the spiritual life of the Greeks is investigated. Here, the key point that distinguishes participation in mysteries from other types of collective activity is the focus on a purely personal quest, irrelevant to the social position of the individual. Evidence is taken of such mysteries as the Eleusinian, Samothracian, Dionysian-Orphic, and Cybele. It is in the mysteries that the individual has a unique mystical experience and directly links his destiny with the divine. The history of all these cults goes far beyond the Archaic period, they intersect with each other in one way or another (which allows us to talk about bricolage) and, starting from about the 5th century BC, they all acquire a mystical character. It is the mystery experience that comes to the fore when we speak of the aspiration of consciousness toward the One, which, along with the liberation of the individual from direct association with social status, determined the strengthening of individual consciousness.

Донских Олег Альбертович

Балтийский федеральный университет им. И. Канта

Новосибирский государственный экономики и управления

Новосибирский государственный технический университет

olegdonskikh@yandex.ru

Предпосылки индивидуализма (статья четвертая)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 305-363

Ключевые слова: «Осевое время», трансцендентное, архаический период, полис, алфавитное письмо, равенство, конкуренция, рационализм, религия древних греков, тайна, мистический опыт, уединение, индивидуальное сознание

Аннотация. В статье рассматривается процесс возникновения индивидуального сознания в рамках греческой традиции. Сначала уточняется понятие «осевого времени», когда в культуру пришли потребность соотносить все с Абсолютом, самооценка и критическое мышление. Обсуждаются причины этого поворота. Анализ греческого чуда начинается с формирования полиса, который заменил традиционные институты и по-новому определил место человека в обществе, где постепенно складывались условия личной свободы и право быть гражданином. Важным фактором было и то, что через полис человек осознал свое единство со всем греческим миром. Изобретение алфавитной письменности значительно расширило возможности индивидуального осмысления политической жизни, но в полной мере это проявилось только с IV века до н. э. Анализируется активная роль колонизации, которая потребовала дальнейшего осмысления социальной структуры. Рассматриваются такие аспекты греческой жизни, как равенство, рациональность и конкуренция. Показано, что неразрывная связь священного и светского в жизни полиса делала религиозную жизнь максимально публичной и ориентированной на обязательное участие в разнообразных ритуалах. Именно в этих действиях человек проявлял свое благочестие, и потому религия была не частным делом, а общественным долгом. Состязания, агоны также были скорее проникнуты публичностью, чем ориентированы на личное достоинство. Рассматривается ряд аспектов проявления индивидуального сознания: осмысление традиционных представлений (философия), возникновение личного авторства, рождение лирической поэзии, появление необходимости обосновывать сказанное (доказательства), возникновение юмора как осмысление традиции. Исследуется место мистериальных культов в духовной жизни греков. Здесь ключевым моментом, отличающим участие в мистериях от других видов коллективной деятельности, является направленность на сугубо личный поиск, не имеющий отношения к социальному положению человека. Рассматриваются такие мистерии, как

элевсинские, самофракийские, орфико-дионисийские, а также культ Кибелы. Именно в мистериях человек получает уникальный мистический опыт и напрямую связывает свою судьбу с божественным. История всех этих культов выходит далеко за пределы архаического периода, они так или иначе пересекаются друг с другом (что позволяет говорить о бриколаже) и, начиная примерно с V века до н. э., все они приобретают мистический характер. Именно опыт мистерии выходит на первый план, когда мы говорим об устремленности сознания к Единому, что, наряду с освобождением человека от прямой связи с социальным статусом, определило усиление индивидуального сознания.

Mikhail Kozhevnikov

Baltic Federal University (Russia)

mihailkosh@mail.ru

Reflections on the Similarities between the Language of the Mysteries and Patristic Literature

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 364-381

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-364-381

Keywords: patristics, apologetics, mystery cults, comparative studies, history of religion

Abstract. The article analyzes similarities between the core terms of Christian apologetic and patristic literature as well as those found in texts related to ancient mystery cults. First, we examine the examples of common vocabulary (common to the Mysteries, Hellenistic Judaism and Christianity) which cannot be convincingly designated as borrowings – words with the meaning of “secrecy” or “concealment” (μυστήριον). However, we then find examples of the use of mystery vocabulary by Christians accompanied by their metaphorical meaning found in the mysteries context – for example, the likening of the Easter Vigil to the Eleusinian torchlight procession, δαδουχία (both rites are held at night and precede the culmination – the celebration of the Resurrection of Christ and the epopteia in Eleusis). In other cases, the use of some “common” words by Christian authors in a rarely encountered meaning proves difficult to explain without admitting borrowing from mystery usage (this primarily concerns the word σύμβολον in the Creed). Finally, examples of similar imagery associated with light and fear are examined, the similarity of which lies not only in the lexicological plane, but also in the assumed universal features of religious experience.

Кожевников Михаил Геннадьевич

Балтийский Федеральный университет

mihailkosh@mail.ru

Размышления о сходствах языка мистерий и патристики

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 364-381

Ключевые слова: патристика, апологетика, мистерии, компаративистика, история религии
Аннотация. В статье анализируются примеры схожей лексики в патристике и апологетике, а также в текстах, связанных с античными мистериальными культурами. Сперва разбираются примеры лексики, общей для мистерий, эллинистического иудаизма и христианства, которые не могут быть доказательно обозначены как заимствования – слова со значением «тайны» или «закрытости» (μυστήριον). Однако далее мы находим примеры использования христианами мистериальной лексики вместе со стоящей за ними метафорикой – например, уподобление ночного пасхального богослужения элевсинскому факельному шествию, δαδουχία (оба обряда предшествуют кульминации – торжеству Воскресения Христова и эпоптеи в Элевсине). В других случаях употребление некоторых «общих» слов христианскими

авторами в редко встречающемся значении оказывается труднообъяснимым без допущения заимствования из мистериального узуса (прежде всего это касается слова *σύμβολον* в Символах веры). Наконец, разбираются примеры схожей образности, связанной со светом и страхом, схожесть которых лежит не только в лексикологической плоскости, но и в предполагаемых универсальных особенностях религиозного опыта.

Maria Durova

I. Kant Baltic State University

Novosibirsk State University (Russia)

m.durova@g.nsu.ru

Mystery cults of East Asia

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 382-394

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-382-394

Keywords: Eastern mystic, unification, Shinto, *kagura* ritual dances, *kamigakari*

Abstract. The Far Eastern tradition included a variety of religious rites and mystical practices, thanks to which people experienced unity with nature and the universe. Unlike the mystery cults of ancient Greece, the goal of these practices was not individual contact with the sacred, but the maintenance of the universal world order and the common good. Apparently, for the entire vast region of East Asia, the idea of harmonious unification with the universe prevailed over the human need to outline the boundaries of one's own individuality. In various forms, this idea was present in most religious and philosophical teachings in the Far East, and the spread of Buddhism contributed significantly to its rooting. The main forms of mystical practices were (pseudo)shamanic rites, ritual dances, as well as practices of individual psychoregulation, which were widespread among Taoists, for example. Shinto rituals of Japan included the experience of direct communication with the deities *kami*, expressed, among other things, by possession by the divine essence (*kamigakari*). It can be argued that *kamigakari* practices occupied a central place in the psychotechnical complex of Shinto, and the main form of religious worship were the mysteries-*kagura*, reproducing the plots of solar myths. Subsequently, the dances, originally tied to an agricultural ritual, grew into a temple performance and also served as the source of the classical Japanese Noh theater.

Дурова Мария Владимировна

Балтийский федеральный университет им. И. Канта

Новосибирский государственный университет

m.durova@g.nsu.ru

Мистериальные культы Восточной Азии

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 382-394

Ключевые слова: мистицизм Восточной Азии, слияние с божественным, синтоизм, ритуальные танцы кагура, камигакари

Аннотация. Дальневосточная традиция включала в себя разнообразные религиозные обряды и мистические практики, благодаря которым люди переживали единение с природой и универсумом. В отличие от мистериальных культов Древней Греции, целью этих практик было не индивидуальное соприкосновение со священным, а поддержание всеобщего мирового порядка и общего блага. По-видимому, для всего обширного региона Восточной Азии

идея гармоничного единения со вселенной преобладала над потребностью человека в декларации и утвреждении границ собственной индивидуальности. В разных формах эта идея присутствовала в большинстве религиозно-философских учений на Дальнем Востоке, а распространение буддизма в значительной степени способствовало ее укоренению. Основными формами мистических практик были (псевдо)шаманские обряды, ритуальные танцы, а также практики психорегуляции, которые практиковались, например, даосскими и буддийскими монахами. Синтоистские ритуалы Японии включали опыт непосредственного общения с божествами *ками*, выразившийся в том числе в танце одержимости божеством (*камигакари*). Можно утверждать, что ритуал *камигакари* занимал центральное место в психотехническом комплексе синтоизма, а основной формой религиозного действия были мистериальные танцы *кагура*, воспроизводившие сюжет солярного мифа о богине Аматэрасу. Впоследствии танцы, изначально привязанные к земледельческим ритуалам, переросли в храмовое представление, а также послужили основой для средневекового театра Но.

Irina Protopopova

Russian State University for the Humanities (Moscow)

I. Kant Baltic State University

plotinus70@gmail.com

Heidegger's Hermeneutics as "Anti-Platonism": An Interpretation of the Cave Allegory

Language: Russian

Issue: СХОЛН 19.1 (2025) 395-416

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-395-416

Keywords: Heidegger, Plato, truth, being, Aristotle, interpretation

Abstract. The article examines M. Heidegger's interpretation of Plato's "Allegory of the Cave" from the *Republic*. At the beginning of the article, Heidegger's lectures related to Plato are introduced; then the author briefly indicates how Heidegger participated in the "struggle" for the interpretation of Plato and Aristotle between Neo-Kantians and phenomenologists. It is emphasized that Heidegger based his own Plato's interpretation on his reading of Aristotle; his interpretation of *Metaph.* 9.10, "the cornerstone of fundamental ontology", according to Heidegger, is dealt with. Next, the understanding of "Truth" in Heidegger's lectures on Plato's dialogue *Sophist* is briefly analyzed, and, in addition, an alteration of this understanding in his "turning" work *On the essence of Truth*. The second part of the article is devoted to the analysis of Heidegger's work *Plato's Doctrine of Truth* in four main aspects: "the idea as the visible"; "the idea of the Good as the visible"; "correctness of view"; "Plato as a sophist and Aristotle". The conclusion is made about a certain rearrangement of Plato and Aristotle's positions in Heidegger's interpretation, and an imposition on Plato of rationalism and subjectivism not peculiar to him.

Протопопова Ирина Александровна

Российский государственный гуманитарный университет

Балтийский федеральный университет им. И. Канта

plotinus70@gmail.com

Герменевтика Хайдеггера как «анти-платонизм»: истолкование «мифа о пещере»

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 19.1 (2025) 395-416

Ключевые слова: Хайдеггер, Платон, истина, бытие, Аристотель, интерпретация

Аннотация. В статье рассматривается интерпретация М. Хайдеггером платоновского «мифа о пещере» из «Государства» (R. 514-517). В начале статьи отмечаются прочитанные Хайдеггером курсы лекций, связанные с Платоном; затем кратко показано, как Хайдеггер участвует в «битве» за интерпретацию Платона и Аристотеля между неокантианцами и феноменологами. Подчеркивается, что в основу трактовок Платона Хайдеггер положил свое прочтение Аристотеля; рассматривается его интерпретация «Метафизики» (9.10), по мнению Хайдеггера, «краеугольного камня фундаментальной онтологии». Далее кратко анализируется понимание «истины» в лекциях по диалогу Платона «Софист», а затем некоторое изменение этого понимания в «поворотной» работе «О сущности истины». Вторая часть статьи посвящена разбору «Учения Платона об истине» в четырех основных аспектах: «идея как зримое»; «идея Блага как ярмо»; «правильность взгляда»; «Платон как софист и Аристотель». Делается вывод о некоей перестановке Платона и Аристотеля в интерпретации Хайдеггера и приписывании Платону не свойственного ему рационализма и субъективизма.

Denis Shalaginov

Independent researcher (Moscow)

detrterritorisation@yandex.ru

Илья Guryanov

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Russian State University for the Humanities (Moscow)

ilgur@yandex.ru

On soul: Platonism of multiplicity in the context of Marsilio Ficino's philosophy of nature

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 417-453

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-417-453

Keywords: Platonism of multiplicity, soul, natural philosophy, Marsilio Ficino

Abstract. The article is devoted to the consideration of the so-called Platonism of multiplicity in connection with the tendency in philosophy of recent decades to reevaluate “non-modern” modes of existence, thinking and knowledge. The most important aspect of this reevaluation is the rejection of Cartesian dualism (as a philosophical “symbol” of the modern era) in favor of anti-substantialist thought based on the conceptualization of the multiplicity of relations. Following this theoretical line, the authors identify key features of modern thinking and attempt to find an alternative to the modern (Cartesian/Kantian) concept of the subject in Platonic philosophy (in its Renaissance interpretation). For this purpose, the authors first of all clarify their approach to Platonism, construed not as a heritage of the metaphysical past, but as the very potentiality of philosophy itself. In support of this interpretation, various versions of the reactualization of Plato's ideas in contemporary philosophy are given, associated with the names of J. Patočka, A. Badiou, and I. H. Grant. Following a brief consideration of their “Platonisms,” and clarifying the key concept for this article, “Platonism of multiplicity,” this concept is applied to the Renaissance Platonism of Marsilio Ficino in order to examine in detail the natural philosophical concept of the soul that he developed. Drawing on extensive research material, the authors describe the constitution of the soul as Ficino understood it, and demonstrate in what sense this concept, repressed by modernity, is an alternative to Cartesian and/or Kantian subjectivity, and explain why the task of current philosophical thought is to provide the conditions for its return.

Шалагинов Денис Сергеевич
 Независимый исследователь (Москва)
 deterritorisation@yandex.ru

Гурьянов Илья Геннадьевич
 ИОН РАНХиГС (Москва)
 Российский государственный гуманитарный университет
 ilgur@yandex.ru

О душе: платонизм множественности в контексте натурфилософии Марсилио Фичино
 Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 417-453

Ключевые слова: платонизм множественности, душа, натурфилософия, Марсилио Фичино
 Аннотация: Статья посвящена рассмотрению так называемого платонизма множественности в связи с наблюдаемой в философии последних десятилетий тенденцией к переоценке «немодерных» модусов существования, мышления и знания. Важнейшим аспектом такой переоценки становится отказ от картезианского дуализма (как философского «символа» эпохи модерна) в пользу антисубстанциалистской мысли, основанной на концептуализации множественности отношений. Следуя этой теоретической линии, авторы выявляют ключевые черты современного мышления и предпринимают попытку нащупать альтернативу предполагаемому современному (картезианскому/кантианскому) концепту субъекта в платонической философии (в ее ренессансном прочтении). Для этого авторы прежде всего проясняют свой подход к платонизму, трактуемому не как достояние метафизического прошлого, а как сама потенциальность философии. В подтверждение этой трактовки приводятся различные версии реактуализации идей Платона в современной философии, связанные с именами Я. Паточки, А. Бадью, Й. Г. Гранта. Вслед за беглым рассмотрением их «платонизмов», а также прояснением ключевого для этой статьи понятия «платонизм множественности», этот концепт применяется к ренессансному платонизму Марсилио Фичино с целью подробного рассмотрения разработанного им натурфилософского учения о душе. Привлекая обширный исследовательский материал, авторы описывают конституцию души, как ее понимал Фичино, демонстрируют, в каком смысле этот концепт, вытесненный современным, является альтернативой картезианскому и(ли) кантианскому субъекту, и объясняют, почему задача актуальной философской мысли – обеспечить условия для его возвращения.

Mikhail V. Egorochkin
 Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)
 egorochkin@iphras.ru

Two Paremiological Notes on a “Delian Diver”

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 454-467

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-454-467

Keywords: A Delian diver, Heraclitus' book, ancient anecdotes, Greek paroemiography, Herodas, a Delian fisherman with a fish trap

Abstract. The paper consists of two notes on a Δήλιος κολυμβητής (“Delian Diver”), the expression known from the famous anecdote about the book by Heraclitus of Ephesus (D.L. II, 22 et XI, 11–12). The first note explores the Byzantine paremiographic tradition in which Δήλιος κολυμβητής entered as a saying. Analyzing the materials from the *Suda* (Δ 400), Michael Apostolius (*Paroem.* V, 100 CPG II), and an anonymous collection from the Iviron manuscript 4199/79 (No. 13 Sotiroudis),

the author concludes that this expression was never a real proverb, as some scholars believe, but was originally an author's turn of speech, which entered the paremiographic tradition thanks to an ancient philologist. The second note examines Herodas' 3rd mimiamb *The Teacher*, where there is an expression Δήλιος κυρτεύς, "Delian fisherman with a fish trap", which presents a curious parallel to Δήλιος κολυμβητής. Many scholars and commentators regard Δήλιος κυρτεύς as a proverb and see in it an indirect confirmation of the proverbial character of the Δήλιος κολυμβητής. Meanwhile, the careful reading of Herodas' mimiamb indicates the opposite: since the "Delian fisherman with a fish trap" is certainly an invention of Herodas himself, this parallel proves that the "Delian Diver" was also not a proverb and entered the paremiographic tradition by chance, probably from some literary source.

Егорочкин Михаил Владимирович
Институт философии РАН (Москва)
egorochkin@iphras.ru

Две паремнологические заметки о «делосском ныряльщике»

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 454-467

Ключевые слова: делосский ныряльщик, книга Гераклита, античные анекдоты, византийская паремиография, Герод, делосский рыбак с вершей

Аннотация. Статья состоит из двух заметок, посвященных выражению Δήλιος κολυμβητής, «делосский ныряльщик», которое известно благодаря знаменитому анекдоту о книге Гераклита Эфесского (D.L. II, 22 et XI, 11–12). В первой заметке исследуется византийская паремиографическая традиция, куда Δήλιος κολυμβητής вошло на правах паремии. Анализируя материалы *Суды* (Δ 400), Михаила Апостолия (*Paroem.* V, 100 CPG II) и анонимного сборника из Иверской рукописи 4199/79 (No. 13 Sotiroudis), автор приходит к выводу, что выражение никогда не было настоящей фольклорной поговоркой, как считают некоторые ученые, но изначально представляло собой авторский оборот, который с легкой руки некоего античного филолога вошло затем в паремиографическую традицию. Во второй заметке рассматривается любопытная параллель к Δήλιος κολυμβητής из третьего мимиямба Герода *Учитель*, где встречается выражение Δήλιος κυρτεύς, «делосский рыбак с вершей» (Herond. III, 50–52). Многие исследователи и комментаторы считают это выражение провербиальным, полагая вдобавок, что оно может служить косвенным подтверждением провербиальной природы Δήλιος κολυμβητής. Между тем внимательное чтение Герода свидетельствует об обратном: «делосский рыбак с вершей» почти наверняка являлся авторским изобретением, так что наличие этой параллели, наоборот, доказывает, что и «делосский ныряльщик» не был поговоркой и попал в паремиографическую традицию, скорее всего, из какого-то литературного произведения.

Alexei Garadja

Russian State University for the Humanities

agaradja@yandex.ru

Porphyry of Tyre's *DE STYGO* (A Translation and Notes)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 468-488

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-468-488

KEYWORDS: Homerus, Plato, Porphyrius of Tyre, allegorical interpretation, soul, subjectivity.

ABSTRACT. The publication presents a commented Russian translation of Porphyry of Tyre's (ca. 234 – ca. 305) treatise *On the Styx* (Περὶ Στυγός), which belongs to the group of his works dealing with Homeric poems. The best known of these is his fully preserved treatise *On the Cave of the Nymphs* (Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσεΐα τῶν νυμφῶν ἄντρου), while the most extensive are his partially preserved commentaries on the *Ilias* and *Odyssey* known under the common title of the *Homeric Questions* (Ὀμηρικὰ ζητήματα). Finally, his treatise *On the Styx* is extant only in fragments, which have been preserved by a single author only, Joannes Stobaeus (fl. VTH CENTURY). In the *Homeric Questions*, a purely philological attitude is predominant, based on Aristarchus of Samothrace's principle of "self-interpreting" text, "explaining Homerus from Homerus ("Ὀμηρον ἐξ Ὀμήρου)", while in both treatises the allegorical interpretation of the Homeric text moves to the foreground, which entails supplying it with a philosophical, specifically Platonic, content, having to do, above all, with the understanding of human soul and its vicissitudes after death. Attention to the letter of the Homeric text, as well as to other literary phenomena is not diminished by that, though undergoes a transformation. This attitude is characteristic of other Platonists as well, from Numenius of Apamea before Porphyry to Proclus Diadochus after him. The Russian translation is based on Cristiano Castelletti's edition of *On the Styx* (2006), taking into account both the standard edition of Porphyry's fragments by Andrew Smith (1993) and the still relevant critical edition of the four books of Stobaeus' *Anthology* (whence the fragments of *On the Styx* have been extracted) by Kurt Wachsmuth and Otto Hense (1884–1912).

Гараджа Алексей

Российский государственный гуманитарный университет

agaradja@yandex.ru

«О Стиксе» Порфирия Тирского (перевод и комментарии)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 468-488

Ключевые слова: Гомер, Платон, Порфирий Тирский, аллегорическое толкование, душа, субъект

Аннотация. В публикации представлен комментированный русский перевод сочинения неоплатоника Порфирия Тирского (ок. 234 – ок. 305) «О Стиксе» (Περὶ Στυγός), относящееся к его гомероведческим произведениям, из которых лучше всего известен полностью сохранившийся трактат «О пещере нимф» (Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσεΐα τῶν νυμφῶν ἄντρου). Самое объемное сочинение этой категории — частично сохранившиеся комментарии к «Илиаде» и «Одиссее», объединяемые под заглавием «Гомеровские вопросы» (Ὀμηρικὰ ζητήματα). Наконец, трактат «О Стиксе» сохранился только во фрагментах, причем донесенным лишь одним автором — Иоанном Стобеем (V век). В отличие от «Гомеровских вопросов», где преобладает чисто филологический подход, исходящий из Аристархова принципа «самотолкования» текста, «разъяснения Гомера из Гомера ("Ὀμηρον ἐξ Ὀμήρου)», в обоих трактатах на передний план выходит аллегорическое толкование гомеровского текста, при котором в

него вчитывается философское и конкретно платоновское содержание, в первую очередь касающееся понимания человеческой души и ее посмертной судьбы. При этом не ослабевает, хотя и трансформируется, и внимание к букве гомеровского текста, как и к другим литературным явлениям. Подобный подход характерен и для других платоников как до Порфирия (Нумений Апамейский), так и после него (Прокл). Перевод выполнен по изданию трактата «О Стиксе» Кристиано Кастеллетти (2006) с учетом стандартного на сегодня издания фрагментов Порфирия, подготовленного Эндрю Смитом (1993), а также по-прежнему не утратившего актуальности критического издания четырех книг Стобеевой «Антологии» (откуда и извлекаются фрагменты «О Стиксе») в исполнении Курта Ваксмута и Отто Хензе (1884–1912).

Danil S. Popov

St. Petersburg State University

Evseviy-Dan@yandex.ru

Stoics as mentors and educators of youth in the Russian Empire (based on materials of the Russian periodicals of the late 18th – 19th centuries)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 489-502

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-489-502

Keywords: Stoa, Stoic philosophy, Stoicism, upbringing, traditional values, modern stoicism

Abstract. The article examines examples of the use (or consideration of the possibility of such using) of the Stoic legacy in upbringing and education of children, drawing on materials of Russian periodicals of the late 18th – 19th centuries. Although children's journals *Detskoe chtenie dlja serdca i razuma* (the end of the 18th century) and *Semejnye vechera* (the middle of the 19th century) paid attention to the Stoics, they received a systematic representation on the pages of the periodicals of the Noble Boarding School at the Moscow University such as *Poleznoe uprazhnenie junoshstva* (1789), *Utrennjaja zarja* (1800–1808), *I otдых v pol'zu* (1804), *Kalliopa* (1815–1820), where translations of various Stoic and stoicizing texts were published. One can suppose that this fact may have influenced the formation of certain behavioral ideals of pupils. The surge of interest of the Russian public in the Stoics in the last quarter of the 19th century led to consideration of the possibility of including literature about the Stoics in the educational process, as well as rose questions about Stoic philosophy as an alternative to Christian pedagogical ideals and original system of self-education. Reflections on justification of such steps are presented in *Narodnaja i detskaja biblioteka* and *Obrazovanie*. It is possible that an analysis of this phenomenon of the demand for Stoic philosophical strategies in the Russian Empire could contribute to solving the problem of contemporary Russian society's search for value basis for education and upbringing.

Попов Данил Сергеевич

Санкт-Петербургский государственный университет

Evseviy-Dan@yandex.ru

Стоики как наставники и воспитатели юношества в Российской империи (по материалам отечественной периодики конца XVIII—XIX вв.)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 489-502

Ключевые слова: Стоя, стоическая философия, стоицизм, воспитание, традиционные ценности, современный стоицизм

Аннотация. В статье на материале русской периодики конца XVIII—XIX вв. рассматриваются примеры использования (или же осмысления возможности использования) стоического наследия в деле воспитания и образования детей. Хотя сюжеты о стоиках печатались в детских журналах «Детское чтение для сердца и разума» (конец XVIII в.) и «Семейные вечера» (середина XIX в.), систематическое представление стоики получили на страницах периодики Университетского благородного пансиона: «Полезное упражнение юношества» (1789), «Утренняя заря» (1800—1808), «И отдых в пользу» (1804), «Каллиопа» (1815—1820), где публиковались переводы различных стоических и стоицизирующих текстов. Есть основания предполагать, что это могло в некоторой степени отразиться на формировании у воспитанников определенных поведенческих идеалов. Со всплеском интереса читающей российской публики к Портику в последней четверти XIX столетия связано рассмотрение возможности включения в образовательный процесс литературы о стоиках, а также рассмотрение стоической философии как оригинальной системы самовоспитания, выступающей альтернативой воспитательному идеалу христианства. Размышления и дискуссии об оправданности таких шагов представлены в журналах «Народная и детская библиотека» и «Образование». Представляется, что осмысление феномена востребованности стоических философских стратегий в дореволюционной России могло бы внести вклад в решение проблемы поиска современным российским обществом ценностных основ для образования и воспитания.

Tycho Davydov

Lomonosov Moscow State University

Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)

Moscow Institute of Physics and Technology (Dolgoprudny, Russia)

davydovtg@my.msu.ru

Homeric Formulae and Citations and Neoplatonic Terminology in Alexei Losev's and

Aza Takho-Godi's Ancient Greek and Latin Epigrams to Sergei Radzig and Tatiana Vasilieva

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 503-512

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-503-512

Keywords: Alexei Losev, Aza Takho-Godi, Homeric formulae, Neoplatonism, New Ancient Greek, New Latin

Abstract: In this article we are publishing for the first time four epigrams in Ancient Greek and Latin by Russian classicists Alexei Losev (1893–1988) and Aza Takho-Godi (born 1922), dedicated to Sergei Radzig (1882–1968) and Tatiana Vasilieva (1942–2002), who herself was a notable Neo-Latin poet. The epigrams are provided with a critical apparatus, a Russian translation and a commentary. The analysis of vocabulary and linguistic features of the epigrams revealed the use of epic formulae as well as Homeric and Horatian quotations in a light pseudo-Hellenistic spirit. Traits of Losev's individual literary style manifest via incorporation of Neoplatonic terminology into the Homeric language of the poems.

Давыдов Тихон Георгиевич

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта (Калининград)

Московский физико-технический институт (Долгопрудный)

davydovtg@my.msu.ru

Гомеровские формулы и цитаты и неоплатоническая терминология в эпиграммах

А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи С. И. Радцигу и Т. В. Васильевой на древнегреческом

и латинском языках

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 503-512

Ключевые слова: А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи, гомеровские формулы, неоплатонизм, ново-

древнегреческая литература, новолатинская литература

Аннотация: В статье впервые публикуются четыре эпиграммы на древнегреческом и латин-

ском языках, написанные русскими филологами-классиками А. Ф. Лосевым (1893–1988) и

А. А. Тахо-Годи (р. 1922). Эпиграммы посвящены С. И. Радцигу (1882–1968) и Т. В. Васильевой

(1942–2002), которая также была известной новолатинской поэтессой. Эпиграммы снаб-

жены критическим аппаратом, русским переводом и комментариями. Анализ лексики и

языковых особенностей эпиграмм выявил использование эпических формул и гомеров-

ских и гораццианских цитат в лёгком псевдо-эллинистическом духе. Черты индивидуаль-

ного стиля Лосева проявляются в переплетении неоплатонической терминологии с поэти-

ческим гомеровским языком.

Svetlana Tarkhanova

National Treasures Department of the Israel Antiquities Authority

svetlanat@israntique.org.il

Benyamin Arubas

Tel Hai College, Israel

benjamin.arubas@mail.huji.ac.il

Glass intaglio with the portrait of Silenus from Galilee: stylistic analysis, provenience, dating, and

meaning

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 513-532

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-513-532

Keywords: intaglios, Persian-Hellenistic gems, Galilee, Cult of Silenus, Greek Islands, Paganism,

bes/pazazu

Abstract. A small glass intaglio with the impressed portrait of Silenus was found in Galilee some years ago. By its technical and stylistic characteristics, it dates back to the Persian–Early Hellenistic period. Based on the general historical, cultural, and economic conditions of the period, it is supposed to have originated from one of the Greek islands, where the cult of Silenus emerged at that time and was imported to the Land of Israel. Amazingly, in the collection of E. Borowski, the exact glass duplicate of the gem with Silenus was encountered in the course of research (currently located in the Bible Land Museum). Such coincidences very rarely occur in research on small ancient objects. The discovery of this Pagan gem in Galilee sheds light on the spread of the Dionysiac cults and the development of the religious and economic links between the Land of Israel and the Classical Greek world.

Тарханова Светлана

Департамент национальных сокровищ Управления древностей Израиля
svetlanat@israntique.org.il.

Веньямин Арубас

Колледж Тель Хай, Израиль

benjamin.arubas@mail.huji.ac.il

Стеклянная инталия с портретом силена из Галилеи: стилистический анализ, происхождение, датировка и значение

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 513-532

Ключевые слова: инталии, персидско-эллинистические геммы, Галилея, культ Силена, греческие острова.

Аннотация. Небольшая стеклянная инталия с отпечатанным портретом Силена была найдена в Галилее несколько лет назад. По своим техническим характеристикам, она датируется персидским или ранним эллинистическим периодом. Основываясь на исторических, культурных и экономических условиях данного времени, было предположено, что инталия происходила с одного из греческих островов, где зародился культ Силена и впоследствии был распространен на многие территории, в том числе, Земли Израиля. Точный до мельчайших деталей дубликат инталии был обнаружен в коллекции Э. Боровского (находится в собрании музея Библейских Стран в Иерусалиме). Обнаружение дубликатов происходит крайне редко при изучении мелкой пластики древних периодов. Открытие подобной инталии с Силеном в Галилее проливает свет на распространение Дионисийских культов и на развитие религиозных и экономических связей древней страны Израиля с классическим греческим миром.

Svetlana Tarkhanova

National Treasures Department of the Israel Antiquities Authority

svetlanat@israntique.org.il

Intaglio with the portrait of Silenus from Galilee and the composition of the “inverted/summary faces” in the Greco-Roman period

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 533-550

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-533-550

Keywords: intaglios, gems, Cyclop Polythemus, satyrs, Polythemus, “bes/pazazu”, “janiform”, “grylloi/baskania”, “inverted/summary faces”, Roman ceramics, Roman glass

Abstract. A Persian-Early Hellenistic glass intaglio with the portrait of Silenus was found in Galilee some years ago. Except for the testimony of the spread of Dionysiac cults in the Syro-Palaestinian region during such an early period, the occasional finding would not bear so much meaning if not for the unique iconographical features of the Silenus’s portrait. When turned upside down, the face of the apathetic, passionless Silenus transforms into the portrait of the evil face, supposedly of a Cyclop Polythemus or satyr’s mask (two interchangeable faces). The composition of the “inverted faces” might be considered one of the types of more developed synthetic compositions comprised of several faces or creatures and usually applied on the gems (known as *janiform* or *grylloi/baskania*). Many remote parallels were mentioned in these rows of examples. The “inverted faces” (*bes* or *pazuzu*) are rarer, but they were still applied to some Persian and Hellenistic coins and gems, which were often interconnected iconographically. Most notable is the Roman red glass gem in the British Museum collection, which is decorated with two “inverted faces”: it is

incredibly close by its iconography to the gem under consideration. In addition, a unique Roman ceramic beaker from the Budapest History Museum and the Roman glass flask from the Eretz Israel Museum in Tel Aviv adorned with interchangeable faces were mentioned and interpreted. In my opinion, the composition with “inverted/summary faces” is highly underestimated in the history of Classical art and might be detected in a broader range of samples if only it was taken into consideration (usually, the reversibility of the faces remains unnoticed).

Тарханова Светлана

Департамент национальных сокровищ Управления древностей Израиля.

svetlanat@israntique.org.il.

Инталия с портретом Силен из Галилеи и композиция «перевернутых/соединенных лиц» в греко-римском искусстве

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 533-550

Ключевые слова: инталии, геммы, Силен, сатир, Полифем, “bez/pazazu”, “janiform”, “grylloi/baskania”, “перевернутые/совмещенные лица”, римская керамика, римская стекло.

Аннотация. Небольшая стеклянная инталия с отпечатанным портретом Силен была найдена в Галилее несколько лет назад. Кроме того, что эта гемма свидетельствует о распространении Дионисийского культа в Сиро-палестинском регионе в столь ранний период, случайная находка без определенного археологического контекста не имела бы большого значения, если бы не уникальные иконографические черты портрета Силен. Если лицо апатичного, бесстрастного Силен перевернуть на 180 градусов вдоль его оси, то оно превращается в гримасу некоего злого существа, предположительно, Циклопа Полифема или маску сатира. Изображение «перевернутых лиц» можно считать одним из типов более развитых синтетических композиций, которые объединяли несколько лиц, существ или их частей и которые часто изображались на геммах греко-римского периода (известны как «janiform» и «grylloi/baskania»). Многие примеры из этого ряда артефактов могут быть названы в качестве приблизительных параллелей к инталии с Силеном. «Перевернутые лица» (известны как “bes/pazazu”) более редки, чем «janiform» и «grylloi/baskania», но встречаются на группе персидских и эллинистических монет и гемм, которые обычно были связаны между собой иконографическими влияниями. Особенно примечательна римская гемма с двумя «перевернутыми лицами», отпечатанная на красной стеклянной пасте и находящаяся в собрании Британского музея: она очень близка инталии с Силеном по композиции. В дополнении, уникальный римский сосуд из собрания Исторического Музея в Будапеште и римская стеклянная фляжка из собрания музея Страны Израиля в Тель Авиве были упомянуты и интерпретированы. По моему мнению, галилейская инталия с портретом Силен представляет уникальную композицию с «перевернутыми/совмещенными портретами», существование которых недооценивается в истории классического искусства (и довольно неплохо изучено на примере искусства нового времени). Подобные композиции можно было бы обнаружить на гораздо большем числе различных древних предметов (стеклянных и керамических сосудах, металлопластике и т.д.), если бы такое явление имело бы ввиду при научных исследованиях (обычно, данный эффект даже при публикациях остается незамеченным).

Andrei Shchetnikov

LLC "New School"

a.schetnikov@gmail.com

Geometric patterns of the Konya Sultanate

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 551-595

DOI: 10.25205/1995-4328-2025-19-1-551-595

Keywords: Islamic geometric patterns, wallpaper groups

Abstract. Very few monuments have survived from the first two (11th–12th) centuries of the art of Islamic geometric ornamentation. The reason for this is the relative fragility of the used materials, and invasions and wars with their destruction. Compared to the previous era, the numerous surviving stone buildings of the 13th century in the Konya Sultanate provide a wealth of material for the study and classification of geometric ornamental patterns, dating back to previous centuries and invented by geometers and architects of that time.

Щетников Андрей Иванович

ООО «Новая школа»

a.schetnikov@gmail.com

Геометрические орнаменты Конийского султаната

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 19.1 (2025) 551-595

Ключевые слова: исламские геометрические узоры, плоские кристаллографические группы

Аннотация. От первых двух (XI–XII) веков искусства исламского геометрического орнамента сохранилось совсем немного памятников. Причиной тому является относительная непрочность используемых материалов, а также разрушительные нашествия и войны. По сравнению с предыдущей эпохой многочисленные сохранившиеся каменные строения XIII века в Конийском султанате предоставляют богатый материал для изучения и классификации геометрических орнаментов, как датируемых предыдущими веками, так и изобретенных геометрами и архитекторами того времени.

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΟΓΙΟ ΚΑΙ ΚΛΑΣΣΙΚΗ ΤΡΑΔΙΤΙΑ

2025. Том 19. Выпуск 1

Научное редактирование Е. В. Афонасина

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2025. 626 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/ и schole.ru), а также в составе следующих электронных библиотек: www.elibrary.ru (Научная электронная библиотека) и www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2025. Volume 19. Issue 1

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: Novosibirsk State University Press, 2025. 626 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 and classics.nsu.ru/schole/ (journal's home pages) and 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 20.01.2025

Формат 70 x 108 1/16. Уч.-изд. л. 21,5

Редакционно-издательский центр НГУ,

630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2