ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПФО

Πλατωνικὰ ζητήματα

PLATONIC INVESTIGATIONS

XV

(2021 / 2)

Plato Philosophical Society
Russian State University for the Humanities
Russian Christian Academy for the Humanities
Moscow · Saint Petersburg
2021

Πλατωνικὰ ζητήματα

ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

XV

(2021 / 2)

Платоновское философское общество
Российский государственный гуманитарный университет
Русская христианская гуманитарная академия
Москва · Санкт-Петербург
2021

Редакционный совет

Е.В. Афонасин (Новосибирск), Н.В. Брагинская (Москва),
М.Н. Вольф (Новосибирск), М.А. Маяцкий (Лозанна),
И.Н. Мочалова (Санкт-Петербург), Дж. Пресс (Нью-Йорк),
В.В. Петров (Москва), Р.В. Светлов (Санкт-Петербург),
Т.А. Слезак (Тюбинген), Ю.А. Шичалин (Москва)

Редакционная коллегия

А.В. Гараджа (Москва),
Е.А. Гараджа (Питтсбург), И.Г. Гурьянов (Москва)

Соредакторы

Л. Бриссон (Париж), Т.М. Робинсон (Торонто)

Главный редактор

И.А. Протопопова (Москва)

Advisory Committee

Eugene Afonasin (Novosibirsk), Nina Braginskaya (Moscow),
Marina Wolf (Novosibirsk), Mikhail Maiatsky (Lausanne),
Irina Mochalova (Saint Petersburg), Gerald A. Press (New York),
Valery Petroff (Moscow), Roman Svetlov (Saint Petersburg),
Thomas A. Szlezák (Tübingen), Yury Shichalin (Moscow)

Editorial Board

Alexei Garadja (Moscow),
Elena Garadja (Pittsburgh, Pa.), Ilya Guryanov (Moscow)

Coeditors

Luc Brisson (Paris), Thomas M. Robinson (Toronto)

Editor-in-Chief

Irina Protopopova (Moscow)

ISSN 2410-3047 (Print)

ISSN 2619-0745 (Online)

© МОО «Платоновское философское общество», 2021
© Платоновский исследовательский научный центр РГГУ, 2021
© Издательство РХГА, 2021

Содержание

От редакции 9

1. Платон и платоноведение

У. Тримбл. Печень и зеркала:
физиология, космология и ритуал в платоновском «Тимее» 11

2. Рецепции платонизма

А. Богомолов, Р. Светлов. Беседа с ничто:
апофатический дискурс в античной философии 41

Д. Курдыбайло, И. Тантлевский. О критике
скептической философии в позднем неоплатонизме 74

А. Бегичев, И. Мочалова. Феномен веротерпимости
императора Флавия Клавдия Юлиана:
философско-теологические основания 90

А. Шуман. Платон и буддизм Чистой Земли 110

И. Тантлевский. К вопросу о вероятных античных источниках
понятия *Deus, sive Natura* у Спинозы 142

О. Гончарко, Ф. Елоева, Ю. Романенко. От Парменида
до М. Карагациса: движение (κίνησις) и покой (ἀκινησία)
в истории греческой мысли 158

А. Хахалова. Особенности интерперсональной интенциональности в «Похвале Елене» Горгия 191

В. Косякова. Между хорео- и демономанией святого Антония Иеронима Босха 211

3. Переводы и публикации

Р. Галанин. Фрагмент сатировской драмы «Сизиф» (перевод и комментарии) 228

А. Гараджа. Исидор Севильский. *Этимологии XII: О животных* (перевод и комментарии) 241

4. Хроника

М. Вольф, Е. Афонасин. Новосибирское антиковедение: страницы истории, исследовательские подходы и перспективы 331

5. Рецензии

И. Протопопова. Платон и Гуссерль 350

Краткие сведения об авторах 358

Аннотации 362

Contents

От редакции 9

1. Plato and Platonic Studies

W. Trimble. Livers and Mirrors:
Physiology, Cosmology, and Ritual in Plato's *Timaeus* 11

2. Receptions of Platonism

A. Bogomolov, R. Svetlov. Conversation with Nothing:
Apophatic Discourse in Ancient Philosophy 41

D. Kurdybaylo, I. Tantlevskij. Late Neoplatonic Criticism
of Ancient Sceptic Philosophy 74

A. Begichev, I. Mochalova. The Phenomenon of Religious Tolerance
of the Emperor Julian: Philosophical and Theological Grounds 90

A. Schumann. Plato and Pure Land Buddhism 110

I. Tantlevskij. On the Question of Probable Ancient Sources
of Spinoza's Concept of *Deus, sive Natura* 142

O. Goncharko, F. Yeloyeva, Y. Romanenko. From Parmenides
to M. Karagatsis: Movement (κίνησις) and Rest (ἀκινησία)
in the History of Greek Thought 158

A. Khakhalova. Aspects of Interpersonal Intentionality in Gorgias' *Encomium of Helen* 191

V. Kosyakova. Between Choreo- and Demonomania of Saint Anthony by Hieronymus Bosch 211

3. Translations and Publications

R. Galanin. The Fragment of the Satyr Play *Sisyphus* (A Translation and Notes) 228

A. Garadja. Isidore of Seville. *Etymologies XII: On Animals* (A Translation and Notes) 241

4. Chronicle

M. Volf, E. Afonasin. Classical Studies in Novosibirsk: A Historical Outline, Scientific Approaches and Perspectives 331

5. Reviews

I. Protopopova. Plato and Husserl 350

The Authors 358

Abstracts 362

От редакции

Пятнадцатый выпуск «Платоновских исследований» открывается статьей У. Тримбла, где автор, отталкиваясь от роли печени как «зеркала» нижней части души в «Тимее» (70–72), выходит на три смысловых уровня космологии в этом диалоге: политический, медицинский и ритуальный. Второй, самый пространный раздел выпуска содержит: обзор апофатической проблематики в антиковедческой литературе (А. Богомолов и Р. Светлов); статьи о критике скептической философии в позднем неоплатонизме (Д. Курдыбайло и И. Тантлевский), о феномене веротерпимости императора Юлиана (А. Бегичев и И. Мочалова), о Платоне и буддизме Чистой Земли (А. Шуман), о вероятных античных источниках понятия *Deus, sive Natura* у Спинозы (И. Тантлевский); работы, касающиеся различных литературно-философских пересечений и параллелей в античной философии и литературе: статьи о Пармениде и современном греческом писателе М. Карагацисе (О. Гончарко, Ф. Елоева и Ю. Романенко) и об особенности интерперсональной интенциональности в «Похвале Елене» Горгия (А. Хахалова), а также исследование В. Косяковой о демономании в связи с творчеством Иеронима Босха. В разделе переводов опубликованы комментированные переводы сохранившихся строк из сатировой драмы о Сизифе (Р. Галанин) и 12-й книги «Этимологий» Исидора Севильского «О животных» (А. Гараджа). В рубрике «Хроника» публикуется обзор М. Вольф и Е. Афонасина, посвященный истории, исследовательским подходам и перпективам новосибирского антиковедения. Завершается выпуск рецензией И. Протопоповой на статью А. Кима об особенностях феноменологического платонизма Гуссерля из сборника *Brill's Companion to German Platonism* (2019), рецензию на который в целом можно найти в предыдущем выпуске.

Editorial

The fifteenth volume of the *Platonic Investigations* opens with an article by W. Trimble, where a strange passage from the *Timaeus* on the function and rôle of the liver as a "mirror" of the lower part of the soul (70–72) directs the author to the three layers of meaning fitting into the dialogue's broader cosmology: the political, medical, and ritual. The second, most extensive, section dealing with *Receptions of Platonism* opens with a survey of apophatic problematics in historical and philosophical studies (A. Bogomolov, R. Svetlov); it includes articles on Late Neoplatonic criticism of ancient Sceptic philosophy (D. Kurdybaylo, I. Tantlevskij), on the phenomenon of religious tolerance of the Emperor Julian (A. Begichev, I. Mochalova), about correlations between Plato and Pure Land Buddhism (A. Schumann), on probable ancient sources of Spinoza's concept of *Deus, sive Natura* (I. Tantlevskij); studies of various literary and philosophical overlappings and parallels between ancient and modern times, including works on Parmenides and contemporary Greek writer M. Karagatsis (O. Goncharko, F. Yeloyeva, Y. Romanenko), on the aspects of interpersonal intentionality in Gorgias' *Encomium of Helen*, and on demonomania in connection with Hieronymus Bosch's paintings. The *Translations and Publications* section contains two annotated Russian translations: of the fragment of the satyr play *Sisyphus* (R. Galanin), and of *Book XII: On Animals* of the *Etymologies* by Isidore of Seville (A. Garadja). The *Chronicle* section contains a historical outline, scientific approaches and perspectives of the classical studies in Novosibirsk (M. Volf, E. Afonasin). The volume closes with I. Protopopova's review of A. Kim's article on the specific phenomenological Platonism of Husserl, coming from the *Brill's Companion to German Platonism* (2019), the review of which as a whole has been published in the previous volume.

1.

Платон и платоноведение

Walker Trimble

Livers and Mirrors: Physiology, Cosmology, and Ritual in Plato's *Timaeus*

Walker Trimble

Livers and Mirrors: Physiology, Cosmology, and Ritual in Plato's *Timaeus*

Abstract. While the *Timaeus* is one of the ancient world's most influential cosmologies, its treatment of human anatomy and physiology is often met with derision. All modern commentators are able to grant is that the descriptions of man and his parts are "highly ironic" or "moral allegory". Here I shall argue that an especially strange passage on the function and rôle of the liver as a "mirror" of the lower part of the soul (70–72) is not only serious but, in fact, integral to the system as a whole. This, however, requires examining the doctrine of the four humours alluded to in the text and the culture of ritual sacrifice and divination in the ancient world. These reveal three layers of meaning that fit into the *Timaeus*' broader cosmology: the political, medical, and ritual. As this is a cultural, and not merely literary and philosophical examination, we shall draw from a wide range of sources and conclude that the *Timaeus* demands of us a more corporeal dualism, that closer to contemporary neuroscience than we would expect from a work on spheres, dancing stars, and cosmic reflections.

Keywords: Plato, liver, humors, haruspicy, omentum.

© W.W. Trimble (Saint Petersburg). parikampi@gmail.com. Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена.

1. Introduction

The *Timaeus* is one of the world's most influential cosmologies. Regarded as a summation of Platonism, it enjoyed an extensive commentarial tradition in antiquity and has influenced subsequent thought from the court of the ʿAbbāsid Caliphate to Jacques Derrida. Our effort here will surround one of the text's more neglected sections and how it fits into the cosmology as a whole. This contribution does not circle round abstract philosophical objects or shapes, but things and doings — organs, rituals, politicians. We thus must give a broader cultural analysis to this engaging and vexing work of literature and high philosophy to demonstrate that part of its physiology depends on the medicine of Plato's day and its anatomy on the culture of animal sacrifice. Rather than regarding Platonic natural philosophy as facetious, our reading shows how the passage can be best understood when viewed through three layers of significance: medical, ritual, and political.

Most commentaries on the *Timaeus* drop off before the subject turns to the creation of the parts of man,[1] and most contemporary studies also concentrate on issues such as images, reflection, the infamous "receptacle" (ὑποδοχή) and "gap" (χώρα) of the first half of the text. The sections related to nature and biology are often treated with contempt, or the facile argument that Plato was peppering the reader with a large dose of irony.[2] Bury in his introduction to the Loeb edition fulminates: "unfortunately, it is just this standpoint which tends most to hamper the student of 'nature' by luring him to look for 'design' in the wrong place, and by fixing his gaze on what 'ought' to be rather than what is. Plato was too much of an idealist to be a good naturalist" (Bury 1929: 15). Certainly some passages do resemble the "just-so-stories" of fairy tales that should warrant a wry smile. Our maker fashioned our heads: "shaggy with hair, purposing that, in place of flesh, the hair should serve as a light roofing for the part about the brain for safety's sake,

[1] For example, Proclus stops at 44c, and Calcidius' translation and commentary at 53c, enough to include the head, eyes and hearing.

[2] See the summary in Struck 2014: 24. To this I would add Cornford 1937 and Raven 1985: 238: "bizarre rather than illuminating".

providing a sufficient shade and screen alike in summer and in winter".[3] In the *Timaeus*, the World-Soul is *primus motor* (42) while the lower gods "did as well as they could (ὡς ἄριστον εἰς δύναμιν ποιεῖν)" (71) with the creation of the sensible world. What did not turn out was up to them. If doing cosmology means coming up with a system that can account for everything, there seems to be a lot of air blowing over the χῶραι. What cannot be accounted for by the philosopher is blamed on the world or its creators.

As Socrates states at the beginning of the text, this is a cosmology that is like a musical performance (see 29a), a *mythos* where the form of argumentation takes something from its subject.[4] The Timaean world conflates causality and authorship; or, rather, the modern notions of both causality and authorship are not those of the treatise. References of the individual creators in a particular passage can be observed as a kind of discourse marker, framing and distinguishing sections of the text. In this, despite their obfuscation, I believe the readings of figures such as Derrida (1993) and Deleuze (1993: 167 ff.) are correct in associating style, rhetoric, explanation, and substance, such is the explicit approach of the text itself.

Nevertheless, philosophers have made significant use of the *Timaeus* as, at least in parts, a valid account of the human body. Most significant of these was Galen of Pergamon who sought to reconcile Platonism, and the *Timaeus* especially, with later medical theories in his *De placitis Hippocratis et Platonis* and a lost commentary. Man as microcosm has a significant allure and Plato's attempt to unite fundamental

[3] τούτῳ δὴ λασίαν ἡμῶν ἀπηργάσατο τὴν κεφαλὴν ὁ ποιῶν, χρώμενος μὲν αἰτίοις τοῖς εἰρημένοις, διανοούμενος δὲ ἀντὶ σαρκὸς αὐτὸ δεῖν εἶναι στέγασμα τῆς περὶ τὸν ἐγκέφαλον ἕνεκα ἀσφαλείας κοῦφον καὶ θέρους χειμῶνός τε ἱκανὸν σκιὰν καὶ σκέπην παρέχειν, εὐαισθησίας δὲ οὐδὲν διακώλυμα ἐμποδὼν γενησόμενον (76cd), trans. by R.G. Bury (1929). Such reasoning is not absent from many contemporary Darwinist etiologies. See Gould's influential criticisms of "Just So Stories" (Gould 1978). All classical references are to editions in the Perseus Database (http://www.perseus.tufts.edu), all translations are adapted from their sources, or my own when indicated.

[4] ὧδε οὖν περί τε εἰκόνος καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας (29b). See the valuable literary study in Osborne 2000.

physics with physiology appealed to physicians with metaphysical aspirations.

Steel has rightly argued we should not apply Aristotle's aetiology to Timaeus' cosmology (Steel 2001: 108–109); central to Plato's physiology and anatomy is its moral significance. The passage regarding the liver we will examine is associated with the famous Chariot Allegory from the *Phaedrus* (246a–254e) to argue that Plato believed the person to have two (or three) distinct souls. The movement down from the head to the belly harmonises with the universe made up of purer and more beautiful things up above and nastier things down below. Even the "bizarre" association of the liver with prophesy in our passage appears in unexpected places, including a brief appearance in a Romantic section of Hegel's *Phenomenology of Spirit* (Hegel 1977: § 326).

From one point of view, the *Timaeus* is itself a very corporeal text. Images of perceptible creation are made after the form of the Eternal Living Creature (37) and descend down through humans to their retrograde forms in reincarnated animals. It is clear that the Platonic values of the beautiful and good are applied to the body, and that the body, like the rest of the world, has things which are more and less beautiful. A part of the soul that lingers around the midriff, and a liver that is a mirror, are indeed bizarre to our reckoning. But rather than imputing facetiousness on the part of the author, we will take his argument for what it is: a synthetic account that is intended to fit into the extraordinary system he has created. Though a handful of recent studies have examined the passage in question,[5] none that I have been able to uncover have taken the text at face value. Even Struck in his persuasive paper argues that references to divination can only be "artful provocations" that make their arguments "by way of analogy" (Struck 2014: 29). Steel, otherwise sympathetic to Plato's anatomy, sees the divinatory context as "highly ironical" (Steel 2001: 118).

This is, in part, because Plato himself betrays little sympathy for the diviner, the μάντις who is the liver's social analogue in this pas-

[5] Struck 2014, Steel 2001, Pelavski 2014, and Ayache 1997. We also accept here the relative chronology of the Timaeus proposed by Cherniss (1957).

sage. Yet this does not mean the author's references to divination are facetious. A close look indicates that such a reference is purposeful and direct because it situates this part of the body in political space. A clear aim of the *Timaeus* is to apply what Socrates said was his rather empty and airy model of the state (redacting Homer, banishing poets) to something more rotund, we can say "real" (18–19, cf. *R.* 9.592). Here Plato tacitly recognises and replies to criticisms of the *Republic*'s loftiness by doing cosmology, making something that will arrive at, and account for, the world. The sections on contemplation, perception, and the body make for a thicker, richer cosmos deductively rather than inductively.

Another source of confusion for this passage is that the objects of reflection in the liver passage are obscure. A comparison of a very famous account of vision and refraction in the *Timaeus*, informed by the appropriate ancient medical context, will cast more light. Finally, the ritual context may aid in answering both the place of the liver and addressing another vexing question of Timaean anatomy: the significance of the so-called "fish traps" (κύρτοι) that rope around the abdomen.

An examination of a fantasising organ that makes use of ancient myth and ritual by means of a defunct medical theory is, as it turns out, highly relevant. Though Plato is a dualist, this text demonstrates to the many who would need it that he is certainly not a Cartesian dualist, as Steel aptly implies (Steel 2001: 22). Because life is the chief attribute of the soul, wherever life is there the soul is, too. Contemporary neuroscience continues to reveal the intimate connections between the brain and gut, psychology and the whole body (Lerner et al. 2017) that a sensitive and informed reading of Plato's physiology will appreciate. Even the picture of a populist in the *Republic* (9.560) as he who reflects the temperament of the people can give new insight as it casts our contemporary political discourse in its bilious light.

We will begin with an outline of this vital system of reflection in the *Timaeus* and how it dictates the structure of sensible creation. Sensation, especially vision and its sense impressions, is a vital part of this system and even long precedes the creation of sensory organs them-

selves. This discussion prepares us for an examination of our passage about the liver as the mirror of the lower part of the soul. To understand what this mirror is reflecting, we will show how this passage implicitly relies on the humoral doctrine of Plato's day. Understanding why the liver should be the source of visions and dreams then requires that we turn to the heptoscopic tradition and ancient ritual. Finally, we will speculate on how ancient sacrifice might inform an understanding of a very obscure passage that also deals with the human body.

2. Sensation in Timaean Cosmology

The *Timaeus* does not seem to suffer from Dante's "*Paradiso* Syndrome" where that which is more and more exalted becomes less and less interesting. The higher spheres are filled with colours, flavours and textures. This means that faculties such as vision and sound are accounted for *before* sensible creation. Far more "bizarre" than the liver passage, and no less amusing than Aristophanes' disc-people of the *Symposium* (190), is the account of the head that comes rolling out to meet us long before the rest of the body (44d). This is because the round head is made in an image of the revolving World-Soul, but also because the question of appearances and the elements is dependent upon their appropriation by the faculty of vision.

Vision is a noble faculty, and origin of the all-important powers of observation (47b). The nature of sight is accounted for following Empedocles' emanationst theory of vision. Within the body is a pure fire that flows out of the eyes in an even and firm, or thick, stream (ῥεῖν λεῖον καὶ πυκνὸν ὅλον μέν, 47b). This runs together with a fire in the air of daylight just as like-meets-like. Vision occurs when this stream then meets other substances; the result, through the eyes, permeates the body and the soul with the likeness between those substances in their movements (κινήσεις). With the coming of night, the eyes close and sleep ensues, bringing quiet (ἡσυχία) to the inner fire. But the substances of dreams (φάντασματα) come when a residue of earlier motions is left behind. The storing of impressions without an active

stimulus gives way to an excursion on the nature of reflection in mirrors:

> τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν κατόπτρων εἰδωλοποιίαν καὶ πάντα ὅσα ἐμφανῆ καὶ λεῖα, κατιδεῖν οὐδὲν ἔτι χαλεπόν. ἐκ γὰρ τῆς ἐντὸς ἐκτός τε τοῦ πυρὸς ἑκατέρου κοινωνίας ἀλλήλοις, ἑνός τε αὖ περὶ τὴν λειότητα ἑκάστοτε γενομένου καὶ πολλαχῇ μεταρρυθμισθέντος, πάντα τὰ τοιαῦτα ἐξ ἀνάγκης ἐμφαίνεται, τοῦ περὶ τὸ πρόσωπον πυρὸς τῷ περὶ τὴν ὄψιν πυρὶ περὶ τὸ λεῖον καὶ λαμπρὸν συμπαγοῦς γιγνομένου. (46ab)
>
> And thus it is the same with the formation of images in mirrors and clear and smooth surfaces of every kind. It is from the combination of inner and outer fires that in each instance they unite on the smooth surface and are deflected in various ways; that all such reflections necessarily result owing to the fire of the reflected face coalescing with the fire of the vision on the smooth and bright surface.

This then gives way to reflection on refraction, how images are reversed in mirrors and distorted. And this, in turn, leads to one of the *Timaeus*' characteristic leaps in frame: these effects are like those of secondary causes (συναίτια). They appear to simple persons to be the reasons behind things, but that is illusory. They are secondary to the first cause in God and merely serve to perfect his ideas (46d), reality unrefracted. Refraction then becomes a version of the Cave Analogy. Mirrors are thus associated with a less veritable reflection, illusory causes and, by extension, necessity.

Once vision has been explained along with a precursory account of hearing, the cosmology turns round again and begins another account of visible creation based on the copy of the copy (48–49) and the famous gap between them. As Lee (1966) has shown in his study, there are two more leaps: the object of sensation is another image which is first contrasted with the receptacle (48), and then with the forms. This leads to the conclusion of the three kinds: form, image, and receptacle where the image is contrasted with reality. The cycle is a repetition of the account of vision, now involving its objects (which are equivalent to εἰκόνες), their relationship to their substrate, and forms. Such is the representation of dependent reality on which the senses of smell

and taste rely, after a general account of sensation (65–67) with textures, colours, and flavours.[6] By the foregoing it should be clear why necessity and a discussion of the causes comes *after* this section on the mixtures of sense objects (68e–69). Necessity operates externally to the divine will of the lower gods mixing rational elements (λόγοι) with what they cannot account for.

Indeed, separate from the harmonies and hierarchies of the *Timaeus*' nesting spheres, there is an overarching, non-circular, structural element in the influence of authorship and aetiology that has been mentioned above. In the first cycle of creation, the workings of the Father in time are effected through ποίησις and τεχνή (see 37d). The second "cycle" of sensible creation is effected by lower gods through λόγος and ἀνάγκη. Occupied with higher things, the Demiurge dictated man to the lower gods (41bc; 42e). Whereas the Demiurge made a reflection of perfection that must itself be less than perfect, the imperfect nature of these ministers of lower creation made the reflection of reflection even less perfect by their personal faults. With the best intentions, they made man subject to reason (λόγος), and what they could not accommodate by reason became subject to necessity (ἀνάγκη).[7] Necessity then becomes a limiting force that must be accommodated rather than engaged with, reasoned around rather than reasoned through. Of the senses sight and hearing were exalted products of reason, the others of necessity (47e). With a regulating force introducing uncertainty and randomness into the system, these particular elements and qualities set up the account of fashioning the human body below the head.

3. The Vision of the Liver (70–72)

The human body is divided into three basic parts that are defined, like states, by their borders: the neck is the border like an "isthmus"

[6] The place of the lower senses, the neglected sense of smell in particular, has received an excellent recent treatment by Volkova (2021).

[7] Interestingly, Lee finds the discussion of necessity vexing at this point (Lee 1966: 352, n. 22). I would argue that is because pairing authorship-causality and λόγος-ἀνάγκη are metatextual features, like authorship is itself. They do not follow the cyclical and circular structure of so much of the rest of the text.

to protect the immortal part of the soul from the base and passionate. From there down to the diaphragm, the gods set the heart, and in the midriff they settled the lower part of the soul.

How the gods "placed" (κατοικέω) parts of the soul needs clarification. At least since Galen, there has been a tendency to regard Plato as holding that there are two or three separate "souls" placed *in* organs of the body: the rational soul in the brain, the passionate soul in the heart, and the vegetal soul in the liver. Frequently, following the dualism of *Phaedo*, *Phaedrus* and the *Republic*, the latter two souls are combined into the rational and concupiscent. We will not take up this vast and well-covered subject here, but merely concur with Steel (2001: 121–122) that here Plato does not say the soul is seated *in* some particular organ, but rather that a single soul has individual parts that are, as Jowett (1892) in his classic translation takes it, "placed *about* the midriff…", etc.[8] Aside from the political allusion, the language describing limits rather than locations is deliberate. This is, as Steel rightly notes, because the actual activity of the soul takes place in the circulatory system that runs through these places (Steel 2001: 122). All body parts come from the elemental origins of the marrow, seat of the "divine seed" — "for all the bonds of life, all that which binds the soul to the body, was implanted in [the marrow]".[9] Marrow was understood as the marrow of the bones, but also the brain, and was associated with the sinews and tubular structures that run out from the spine. I would argue that this is because the soul, from the creation of the Eternal Living Creature (37d) is associated with motion, as it is in most cultures. Nerves, vessels, sinews, all aid in motion or have things moving through them. This is no Cartesian pineal gland with a passive, pseudo-material soul within. Plato's body is the prison house of the soul; but while incarcerated it had a much lighter regime than what we moderns give it.[10]

---

[8] E.g., καὶ εὐήμερον ποιοῖ *τὴν περὶ τὸ ἧπαρ ψυχῆς* μοῖραν κατῳκισμένην (71d).

[9] οἱ γὰρ τοῦ βίου δεσμοί, τῆς ψυχῆς τῷ σώματι συνδουμένης, ἐν τούτῳ διαδούμενοι κατερρίζουν τὸ θνητὸν γένος: αὐτὸς δὲ ὁ μυελὸς γέγονεν ἐξ ἄλλων (73ab).

[10] Is this not essentially Foucault's argument in the first volume of the *History of*

Moving down from the neck, we are in the heart's territory. As in the *Republic* (581c), this is the "lover of victory" (φιλόνικον), or strife, set as a "guardhouse" (δορυφορική οἴκησις) to protect the upper from the lower so that it might, with the mind, "subdue the tribe of desires should they utterly refuse to yield to the word of command from the citadel of reason".[11] Through the vascular system, the heart communicates external and internal states to the rest of the body for response. The heat which accumulates around it is cooled by the lungs so as to be calmed and more subservient to the mind.

All this is set against the roilings and cravings of the lower. Nourishment is a necessity, contrary to reason, and so it must be dealt with. The gut, like a manger (φάτνη), is then bound below the diaphragm like a "niggling beast" (θρέμμα). It is set as far away from the supreme part of the body so as to leave it in peace. Thus,

> εἰδότες δὲ αὐτὸ ὡς λόγου μὲν οὔτε συνήσειν ἔμελλεν, εἴ τέ πῃ καὶ μεταλαμβάνοι τινὸς αὐτῶν αἰσθήσεως, οὐκ ἔμφυτον αὐτῷ τὸ μέλειν τινῶν ἔσοιτο λόγων, ὑπὸ δὲ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων νυκτός τε καὶ μεθ' ἡμέραν μάλιστα ψυχαγωγήσοιτο, τούτῳ δὴ θεὸς ἐπιβουλεύσας αὐτῷ τὴν ἥπατος ἰδέαν συνέστησε καὶ ἔθηκεν εἰς τὴν ἐκείνου κατοίκησιν, πυκνὸν καὶ λεῖον καὶ λαμπρὸν καὶ γλυκὺ καὶ πικρότητα ἔχον μηχανησάμενος, ἵνα ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἡ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἴδωλα παρέχοντι, φοβοῖ μὲν αὐτό, ὁπότε μέρει τῆς πικρότητος χρωμένη συγγενεῖ, χαλεπὴ προσενεχθεῖσα ἀπειλῇ, κατὰ πᾶν ὑπομειγνῦσα ὀξέως τὸ ἧπαρ, χολώδη χρώματα ἐμφαίνοι, συνάγουσά τε πᾶν ῥυσὸν καὶ τραχὺ ποιοῖ, λοβὸν δὲ καὶ δοχὰς πύλας τε τὸ μὲν ἐξ ὀρθοῦ κατακάμπτουσα καὶ συσπῶσα, τὰ δὲ ἐμφράττουσα συγκλείουσά τε, λύπας καὶ ἄσας παρέχοι, καὶ ὅτ' αὖ τἀναντία φαντάσματα ἀποζωγραφοῖ πρᾳότητός τις ἐκ διανοίας ἐπίπνοια, τῆς μὲν πικρότητος ἡσυχίαν παρέχουσα τῷ μήτε κινεῖν μήτε προσάπτεσθαι τῆς ἐναντίας ἑαυτῇ φύσεως ἐθέλειν, γλυκύτητι δὲ τῇ κατ' ἐκεῖνο συμφύτῳ πρὸς αὐτὸ χρωμένη καὶ πάντα

Sexuality (Foucault 1990) and in his study of the influence of the modern on incarceration in *Discipline and Punish* (Foucault 1995)?

[11] ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὂν κοινῇ μετ' ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὁπότ' ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ τ' ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἑκὸν ἐθέλοι (70a).

> ὀρθὰ καὶ λεῖα αὐτοῦ καὶ ἐλεύθερα ἀπευθύνουσα, ἵλεών τε καὶ εὐήμερον ποιοῖ τὴν περὶ τὸ ἧπαρ ψυχῆς μοῖραν κατῳκισμένην, ἔν τε τῇ νυκτὶ διαγωγὴν ἔχουσαν μετρίαν, μαντείᾳ χρωμένην καθ' ὕπνον, ἐπειδὴ λόγου καὶ φρονήσεως οὐ μετεῖχε. (71a–d)
>
> inasmuch as they knew that it would not understand reason, and that, even if it did have some share in the perception of reasons, it would have no natural instinct to pay heed to any of them but would be bewitched for the most part both day and night by images and phantasms, — to guard against this God devised and constructed the form of the liver and placed it in that part's abode; and He fashioned it dense and smooth and bright and sweet, yet containing bitterness, that the power of thoughts which proceed from the mind, moving in the liver as in a mirror which receives impressions and provides visible images, should frighten this part of the soul; for when the mental power bears down upon it with stern threats, it uses a kindred portion of the liver's bitterness and makes it swiftly suffuse the whole liver, so that it exhibits bilious colours, and by contraction makes it all wrinkled and rough; moreover, as regards the lobe and passages and gates of the liver, the first of these it bends back from the straight and compresses, while it blocks the others and closes them up, and thus it produces pains and nausea. On the other hand, when a breath of mildness from the intellect paints on the liver appearances of the opposite kind, and calms down its bitterness by refusing to move or touch the nature opposite to itself, and using upon the liver the sweetness inherent therein rectifies all its parts so as to make them straight and smooth and free, it causes the part of the soul planted round the liver to be cheerful and serene, so that in the night it passes its time sensibly, being occupied in its slumbers with divination, seeing that in reason and intelligence it has no share.

Immediately we are struck by three elements which distinguish our passage. The first is the obvious political and even colonial language. The faculties are not merely put in their organs but "planted" (κατοικέω) there, we could also say "settled" as in a population settled in a region by others. The superior part is placed in a "citadel" (ἀκρόπολις) and governs a clan (γένος) and a rabble (θρέμμα) in some other place. The heart is noble, but prone to an excess of heat. The only uses of the term δορυφόρος in the *Republic* are to describe the

spear-bearing guards who have to protect an unjust tyrant from his justly outraged people (8.567d). The colonial governor in the liver is sent to reflect the orders of the capital, but inevitably adopts some of the barbarous customs of the natives. Notable also is the rather extreme language where the liver is "bewitched" (ψυχαγωγει) by the rumblings of the gut.

As Kuriyama (2011) remarks in his superb comparative study of medical systems, Western medicine is distinguished by its interest in *government*, a hierarchy of what part of the body is set, or sent. It would be easy, with Bury, to see this as all some *post quem* attempt to fit the facts of the world into what was actually a claptrap physics; or perhaps Plato was poking some fun at a popular physiology of the kind we can still find in pamphlets related to "folk medicine". A closer examination reveals the text to be far more subtle.

Second, there are obvious similarities in the passage about the liver and that about sight and reflection. The surface of the liver is dense and sweet and bright (πυκνὸν καὶ λεῖον καὶ λαμπρὸν καὶ γλυκὺ, 71b) like the stream of vision (ῥεῖν λεῖον καὶ πυκνὸν ὅλον μέν, 45b) and the mirror's surface.

Third, if vision reflects the elements, what then is reflected in the liver? The source of the images from the gut is digestion, to which the lower soul, translating orders from the upper, sends bile for chastening and correction. What then is the product of this nourishment? What is the language into which the rational orders are translated?

The idea of health as representing a balance of certain vital juices is very much the doctrine of the humours, one of the most dominant theories of ancient medicine. The motions of the physical world and its elements are reflected and matched by the light of the eye, the motions of digestion are reflected in the liver. Just as with the emanation theory of vision, the liver's reflection is not entirely passive — it receives commands from the upper soul but reflects its dark images back to the rational mind. Just as with all the other reflections in the *Timaeus*, the image changes the message received. Here we have a clear statement of qualities — hot, bitter, sweet, firm, bright, dark — reflected as "fan-

cies" — εἴδωλα — in the liver. They correspond to the elementary images — εἰκωνές — of vision reflected in a mirror. The clear analogies between the two passages present the liver as an organ of sensation. It receives impressions from above and below and reflects them in its own way.

4. The Humours and the Expressiveness of the Liver

Though Galen seemed to have taken humoral doctrine to be implied in this passage, modern commentators have not. Struck says he wished Plato would say where it was that the images in the liver come from (Struck 2014: 31). If my reading is correct, the objects of reflection in the liver are the εἴδωλα of the humours.

Though contemporary medicine has — with the leech and the cup — long abandoned humoral theory, the liver is still regarded as an organ intensely sensitive to its environment. Medicine gives 500 functions for the organ ranging from the production of digestive juices to a crucial role in the immune system (e.g., Roberts 1986: 206).

For many ancient medical theories, especially in Greece and China, the liver was the cardinal humoral organ, ultimate origin of both black and yellow bile (or ichor) and even the blood — three of the four.[12]

If then Plato's account refers to some part of humoral doctrine, at least implicitly, which version is he referring to? The idea of a balance of qualities, and an associated political terminology (ἰσονομία/μοναρχία), dates at least to Alcmaeon of Croton (see Sassi 2007); and, according to Galen, Hippocrates first limited the humours to four.[13]

The only explicit reference to them in this text comes not in our passage, but toward the end of the *Timaeus*, under the discussion of

[12] This was the dominant, but not exclusive view. Most dissent surrounded the origins of blood and the importance of the heart. In *De partibus animalium*, Aristotle regarded the heart as the "citadel" of the body (*PA* 3.7, 670a25–26) and, on the basis of comparative anatomy, took the liver to be merely an excretory organ (*PA* 4.2, 676b–677b). From Galen until the anatomists of the 17th century, however, the humors, and the liver, were restored to their central position. The spleen was not regarded as an independent organ in the West until much later.

[13] *In Hippocratis librum De natura hominis* 15.52.17–18 Kühn.

maladies. Plato states that all illnesses stem from a misbalance or a misplacement that is "contrary to the nature of the elements".[14] Here the congruence of the elements and humours is clear, with "the purest of triangles, smooth and unctuous"[15] flowing in to the marrow, and explicit mention of blood, bile, phlegm, and ἰχῶρος. Later bile is compared with putrefaction and decay, now explicitly (83), as it was implicitly in the passage above.

In his *De placitis Hippocratis et Platonis*, Galen specifically mentions the *Timaeus*' passage regarding the liver as a means of discussing the basic harmonies between medicine and philosophy. In attempting to resolve the question of the location of the soul, he says that there is no difference between Hippocrates holding that veins and blood come from the liver and Plato that it is the seat of the concupiscent soul. Philosophers and doctors have different aims and interests. Each speaks for themselves and each depends upon the other.[16] Plato, nonetheless, was not a physician, and Galen criticised his over-extension of a theory of the elements to the humours as being, at least how I understand his argument, a conflation of categories[17] that offers little valuable insight. Galen's implication is that Plato himself was the origin of this conflation.

Rather than rehearsing all the arguments concerning Platonic medical knowledge,[18] or all of humoral theory,[19] I propose what might have been a near contemporary influence on the *Timaeus* that might have

[14] τεττάρων γὰρ ὄντων γενῶν ἐξ ὧν συμπέπηγεν τὸ σῶμα, γῆς πυρὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος, τούτων ἡ παρὰ φύσιν πλεονεξία καὶ ἔνδεια καὶ τῆς χώρας μετάστασις ἐξ οἰκείας ἐπ' ἀλλοτρίαν γιγνομένη (82a).

[15] γένος τῶν τριγώνων λειότατόν τε καὶ λιπαρώτατον (82d).

[16] αἷμα μὲν ἐξ ἥπατος ἀποπλανᾶσθαι λέγων, πνεῦμα δ' ἐκ καρδίας, θερμασίαν δ' ἐξ ἀμφοῖν. ὅθεν οὐδὲ διήνεγκεν ἢ φλεβῶν ἀρχὴν εἰπεῖν τὸ ἧπαρ, ἢ αἵματος, ἢ τῆς ἐπιθυμητικῆς ψυχῆς, ἀλλ' οἰκειότερόν πως ἰατρῷ μὲν ἐπὶ τοῖς σωματικοῖς ὀργάνοις, φιλοσόφῳ δ' ἐπὶ ταῖς ψυχικαῖς δυνάμεσι ποιεῖσθαι τὴν διδασκαλίαν, ἕπεται δὲ ἐπιδειχθέντι θατέρῳ θάτερον (5.577.10–16 Kühn).

[17] *De placitis* 8.3 (5.667–671 Kühn). Steel (2001: 122–123) holds that Galen misreads Plato.

[18] The best survey is that of Ayache (1997).

[19] See Jouanna 2012.

helped the philosopher along and argue that the Timaean physiology of the liver is important to the architecture of the text as a whole.

A passage from the "Anonymous of Paris"' text, which represents a stage of Greek medicine between Hippocrates and Galen (Lewis 2020), compares different medical opinions regarding the source of inflammation in the liver. Eristratus attributed inflammation in that organ to a local increase in blood pressure building up between veins and arteries, Praxagoras to the putrefaction of stale and fresh humours, while Hippocrates opined that bilious humours accumulate in the liver and there expend their innate heat. The passage also notes: "According to Diocles it is an obstruction of the veins and an inclusion of the [resultant] heat [in the liver] that leads to inflammation at that particular place".[20] This resembles Plato's "blocked gates" above, which is likely a reference to the portal vein. Diocles of Carystus supposedly wrote a book on the humours that survives only in quotations. Attributed fragments attest to his formulation of four humours,[21] efforts to distinguish black bile and black humour, with the latter being a sign of putrefaction.[22] It is perhaps his theory that informs Plato's association

[20] Anonymus Parisinus, *De morbis acutis et chroniis* 32 (170.13–23 Garofalo): Ἥπατος φλεγμονῆς αἰτία: κατὰ μὲν Ἐρασίστρατον παρεμπτώσεως αἵματος ἐκ φλεβῶν εἰς ἀρτιρίας κατὰ τὰς ἀναστομώσεις γενομένης ἐν ἥπατι καὶ διατείνοντος ταύτας, τὴν φλεγμονὴν γίνεσθαι. κατὰ δὲ Πραξαγόραν, συμπλοκήν ἐν τῷ μέρει τούτῳ χυμῶν προσφάτων ἐώλοις. καὶ διὰ τοῦτο στάσιν καὶ σῆψιν καὶ τὴν τούτων φλεγμονήν. κατὰ δὲ Διοκλέα, ἔμφραξιν τῶν ἐν τούτῳ φλεβῶν καὶ ἐγκατάκλεισιν τοῦ θερμοῦ. ἐφ' ᾧ τὴν φλεγμονήν. καθ' Ἱππκράτην δὲ χολικῶν χυμῶν ἐνταῦθα συστάντων καὶ ἐκπυρούντων τὸ ἔμφυτον θερμόν, τήν φλεγμονὴν γίγεσθαι (van der Eijk 2000: 206–208, fr. 119).

[21] Ibid.: 78 (fr. 40.2). The actual attestations of these fragments is difficult as there are *post quem* and associative attributions. While noting this possibility, Jouanna (2012: 337) does not seem to notice that Plato does report the four humours in *Timaeus* (83). He is thus not correct that there is no fourth century attention to the doctrine, and it would seem highly unlikely that the *Timaeus* itself is its origin.

[22] Fr. 27.12 van der Eijk (2000: 53). This distinction, with χολὴ as the off-scourings of the spleen, may allow Plato to conceive of "abstract" humours that are not identical to their physical correlates. This would then be another level of reflection. Diocles' works were translated into Arabic in the 9th century (Das 2014), and it is possible this distinction led to the notion of "root" humours that was important to Islamic and mediaeval medicine. However, this is highly speculative.

of the liver, the humours, and the elements. However, it is more likely that Plato is merely using smatterings of the medical knowledge of his day to make a vastly broader point.[23] If, as Galen says, philosophers are more interested in the workings of the soul than the workings of the body, then the *Timaeus* is most especially interested in the workings of the body as an image, and a microcosm, of the things in higher souls.

To describe the microcosmic relationship in the passages of vision (46) and the liver (71) in greater detail, we would say that the rational part of the soul sees with light and the concupiscent "sees" with humours. As fire from the eyes catches with fire in the daylit air, the impressions which flow first up from the thrashings and grumblings of the manger (φάτνη) meet the liver and are refracted up to the mind. During the day the mind answers these reflections, and the liver responds correctively. The liver is a citizen of the higher places forced to live with the barbarians of the gut. Its humours are thus images of the pure elements, but lower ones, εἴδωλα.[24]

This interpretation provides the moral dualism such a passage would expect. Reflection — in the fire of vision, mirrors, the surface of the liver — depends on the properties of smoothness, density, brightness, and sweetness. The "power borne out from the mind" (ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις) bears down on the liver and the result is "twisted, rough, and distorted". Not only is this misbalance a source of illness, it turns the liver into a poor source of reflection. That fire and bile are the main culprits accords with the moral and political reading of anger, intemperance and the rash "victory-loving" heart (φιλόνικον).

[23] Note the tone of despair in Ayache 1997: 55: "Il n'y est question que de quelques maladies, le registre thérapeutique est très sommaire, les explications biologiques sont imprécises et semblent parfois même contradictoires. La recherche de ses sources éventuelles ne permet pas de résoudre ces difficultés. On a pu déceler l'influence de doctrines médicales d'origines diverses, parmi lesquelles on a tour à tour reconnu des éléments orientaux, des emprunts à Empédocle, à Alcméon, à Philolaos, à Philistion, à Diogène d'Apollonie, et à certains auteurs de la *Collection hippocratique*".

[24] Another medium of this δύναμις, is the system that irrigates the body "like water pipes in a garden" (77c). This accounts for the movement of nourishment up through the body. See Pelavski 2014 for a thorough and wholly physiological account of yet another set of interlocking symmetries.

Indeed, rather than the simplistic dualism that many would ascribe to Plato (e.g., Damasio 1994: 250), this is a rich interplay of reflections and refractions, of juices and rays, tastes and colours between body and mind. Furthermore, illness results not just from a misbalance of juices, but from faults of reflection, misunderstanding, sin from the distortion of ignorance. Rather than some anachronism, humoral theory shows us how subtly this passage expresses the fundamentals of Platonic philosophy.

Another structural parallel exists between the vision of the eye and the vision of the liver. As vision occurs when the fire of the eye is carried by the fire in the air, night is deprived of this fire and sleep turns over into fantasy. This fantasy then gives way to an account of refraction and an argument similar to that of the Cave Allegory (*R.* 514). The liver passage makes a similar gesture: the powers of the mind reign in the day, but night gives sway to the nattering of visions.[25] However, the liver as the origin of prophecy cannot be accounted for by the theory of the humours. This requires an examination of the central role the organ played in ancient divination and sacrifice.

5. Ritual and Divination

The *Timaeus*' discussion continues with an account of the liver's nightly activities:

> μεμνημένοι γὰρ τῆς τοῦ πατρὸς ἐπιστολῆς οἱ συστήσαντες ἡμᾶς, ὅτε τὸ θνητὸν ἐπέστελλεν γένος ὡς ἄριστον εἰς δύναμιν ποιεῖν, οὕτω δὴ κατορθοῦντες καὶ τὸ φαῦλον ἡμῶν, ἵνα ἀληθείας πῃ προσάπτοιτο, κατέστησαν ἐν τούτῳ τὸ μαντεῖον. ἱκανὸν δὲ σημεῖον ὡς μαντικὴν ἀφροσύνῃ θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν: οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον, ἢ διά τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας. ἀλλὰ συννοῆσαι μὲν ἔμφρονος τά τε ῥηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως, καὶ ὅσα

[25] Note that when the argument about the liver is reprised later in the text (77bc), Plato reminds us that the lower part of the soul is animate, but passive, rooted, and stationary, like the chained observer in the Cave Allegory.

ἂν φαντάσματα ὀφθῇ, πάντα λογισμῷ διελέσθαι ὅπῃ τι σημαίνει καὶ ὅτῳ μέλλοντος ἢ παρελθόντος ἢ παρόντος κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ: τοῦ δὲ μανέντος ἔτι τε ἐν τούτῳ μένοντος οὐκ ἔργον τὰ φανέντα καὶ φωνηθέντα ὑφ᾽ ἑαυτοῦ κρίνειν, ἀλλ᾽ εὖ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τά τε αὑτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν. ὅθεν δὴ καὶ τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθέοις μαντείαις κριτὰς ἐπικαθιστάναι νόμος: οὓς μάντεις αὐτοὺς ὀνομάζουσίν τινες, τὸ πᾶν ἠγνοηκότες ὅτι τῆς δι᾽ αἰνιγμῶν οὗτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί, καὶ οὔτι μάντεις, προφῆται δὲ μαντευομένων δικαιότατα ὀνομάζοιντ᾽ ἄν.

ἡ μὲν οὖν φύσις ἥπατος διὰ ταῦτα τοιαύτη τε καὶ ἐν τόπῳ ᾧ λέγομεν πέφυκε, χάριν μαντικῆς: καὶ ἔτι μὲν δὴ ζῶντος ἑκάστου τὸ τοιοῦτον σημεῖα ἐναργέστερα ἔχει, στερηθὲν δὲ τοῦ ζῆν γέγονε τυφλὸν καὶ τὰ μαντεῖα ἀμυδρότερα ἔσχεν τοῦ τι σαφὲς σημαίνειν. (71d–72c)

For they who constructed us, remembering the injunction of their Father, when He enjoined upon them to make the mortal kind as good as they possibly could, rectified the vile part of us by thus settling therein that which can divine, so that it may, at least in some degree, lay hold on truth. And that God gave unto man's foolishness the gift of divination a sufficient token is this: no man achieves true and inspired divination when in his rational mind, but only when the power of his intelligence is fettered in sleep or when it is distraught by disease or by reason of some divine inspiration. But it belongs to a man when in his right mind to recollect and ponder both the things uttered in dream or waking vision by the divining and inspired nature, and all the visionary forms that were seen, and by means of reasoning to discern about them all wherein they are significant and for whom they portend evil or good in the future, the past, or the present. But it is not up to one who has been in, and continues to be in, a state of inspiration, to be able to judge the apparitions and voices that he sees or utters; for it was well said of old that to do and to know one's own and oneself belongs only to him who is sound of mind. Thus also it is customary to set the class of prophets to pass judgement upon these inspired divinations; and they, indeed, themselves are named "diviners" by those who are wholly ignorant of the truth — they are not diviners but interpreters of the mysterious voice and apparition, for whom the most fitting name would be "prophets of things divined".

For these reasons, then, the nature of the liver is such as we have stated and situated in the region we have described, for the sake of divination.

> Moreover, when the individual creature is alive this organ affords signs that are fairly manifest, but when deprived of life it becomes blind and the divinations it presents are too much obscured to have any clear significance.

Based on Plato's reasoning in the passage, the lower part of the soul as the origin of dreams at first seems to be another foil: there must be some reason that some active, and thus ensouled, force provides the visionary and the irrational. Plato's liver comes in the place of Freud's Unconscious, that Other will bubbling up its concupiscent images. The parallels to passages in the *Republic* (e.g., 346b), along with the account of vision above, might enforce such a notion.

Yet this would be ignoring a number of obvious references to the ritual culture surrounding Plato and his text. Take first another informative, liver-laden passage from the *Electra* of Euripides. While Orestes had concealed himself as a Thessalian guest, he accepted Aegisthus' request, or challenge, to aid in butchering an offering. As Aegisthus intones vengeance on his enemies (implying Orestes) the guest himself wordlessly prays for a restoration to his house. Having just killed and splayed the ox, Aegisthus makes for the σπλάγχνα, the noble organs:

> ἱερὰ δ' ἐς χεῖρας λαβὼν
> Αἴγισθος ἤθρει. καὶ λοβὸς μὲν οὐ προσῆν
> σπλάγχνοις, πύλαι δὲ καὶ δοχαὶ χολῆς πέλας
> κακὰς ἔφαινον τῷ σκοποῦντι προσβολάς. (826–829)
>
> As priest Aegisthus took the innards
> Into his hands and looked. There was no lobe
> Portal fissure and gallbladder
> Portend ill advents to the looker.[26]

This is one of the most detailed references in ancient Greek literature to liver divination, heptoscopy. Aegisthus first reaches under the diaphragm, through the entrails up to the elbows; and, careful not to break the delicate membrane of the gallbladder underneath, cuts the tendon, portal vein and hepatic arteries that cover his arms with rich

[26] My translation — *W.T.*

dark blood as he pulls out the liver. This was the first thing to be done after the killing. The "lobe" is probably the process of the caudate lobe, an important protrusion used in divination, and the πύλαι, "gates" correspond to Plato's anatomy.[27] The tragedian sets up the answer to Orestes' prayer as he asks for an ax to hew the breastbone. Aegisthus would bend down to look over the rest of the σπλάγχνα and this lets Orestes raise up the ax and kill him, making real the divination Aegisthus had just made of his own fate.

While liver divination was not as important in ancient Greece as haruspicy was in Rome and the ancient Near East, it is clear the divination associated with sacrifice has greatly influenced Plato's discussion.[28] Not only do we have similar references to anatomy, the *Timaeus* later states that the liver becomes "blind" when deprived of life (72b). Ancient Near Eastern (ANE) texts aver that the image the god has left on the liver is quickly effaced after death and must be read immediately. Indeed, rather like the reflection in a mirror, though ANE sources prefer metaphors of writing. After all, there were catalogues, libraries, that housed thousands of clay livers so diviners could compare past offerings and the historical events that followed them to prognosticate future ones. For example, a cuneiform inscription on a clay liver model from Mari reads: "When the country rebelled against Ibi-Sin, the liver appeared like this" (Passera 2014). Though haruspicy in the ANE and Etruscan Rome seems to have been far more important than heptoscopy in Greece, it is still well attested.

Indeed the most direct ritual connection to Plato's passage may be in the beautiful Etruscan "Bronze Mirror of Vulci".[29] It shows a figure labelled as Calchas bending down, rather like Aegisthus, and examin-

[27] Pathologically, the term could also be referring to blockage in the major bile ducts that lead to the gallbladder.

[28] For surveys of the heptoscopic tradition see Collins 2008, for haruspicy, see de Grummond 2013 and Gottarelli 2017, for the Near Eastern tradition, see Jastrow 1908 and Jeyes 1992.

[29] Called "Mirror with engraving of Calchas" in the Vatican collections, URL: https://www.museivaticani.va/content/museivaticani/en/collezioni/musei/museo-gregoriano-etrusco/sala-iii–bronzi/specchio-inciso-con-calcante.html

ing a liver with what looks like a trachea and lungs laying on an altar nearby. Gottarelli (2017: 61) suggests that such an object might have been used for "mirror divination". Perhaps, as the diviner flashed his mirrors before his patrons, the image of Calchas and the divining organ on the back gave his predictions greater force of veracity. Connections between livers and mirrors extend down through European folklore (Anderson 2002: 54).

Along with its importance for the humours, in part the liver was such an important organ for divination because of its very sensitivity. Even ancient sources were aware of the effects of an animal's diet on its surface,[30] it is one of the few organs of the body that can regrow itself having lost tissue through disease or metabolic stress. With a discrete, dramatic placement, nourishing appeal, and a great deal of individual variation, the liver was well-suited for both sacrifice and oracles. It is not (*pace* Struck 2014: 29) that referring to liver divination means Plato believed it was, or should be, practised on humans. Plato's system has the liver accounting for at least "some of the truth" that comes from an age-old practice that he does not respect, that is a dark reflection, but one he is obliged to acknowledge because it corresponds to reality.

Furthermore, heptoscopy reveals Plato's design as much as, if not more than, humoral theory for it provides us with the last of the three classes that appear in the *Republic* (Book 5). The mind and λογός correspond to the guardians who select the philosophers. They command the passionate, "victory and strife-loving" (φιλόνικον) heart which functions as a menial guard (δορυφόρος). The soul around the gut and midriff are the labourers who are the mangers (φάτναι) for the other two.[31] The liver, then, is the μάντις who is their leader that through any means of deception, like the poets, bewitches (ψυχαγωγει) them with mutterings and "fancy" (εἴδωλον, see *R.* 10.599a). The philosopher

[30] See Vitr. 1.9. This is also implied in Aristotle's *PA* 4.2.

[31] In *R.* 9.581a, the connection of the soul and the classes is already implied: ἆρ' οὖν καὶ τὴν ἡδονὴν αὐτοῦ καὶ φιλίαν εἰ φαῖμεν εἶναι τοῦ κέρδους, μάλιστ' ἂν εἰς ἓν κεφάλαιον ἀπερειδοίμεθα τῷ λόγῳ, ὥστε τι ἡμῖν αὐτοῖς δηλοῦν, ὁπότε τοῦτο τῆς ψυχῆς τὸ μέρος λέγοιμεν, καὶ καλοῦντες αὐτὸ φιλοχρήματον καὶ φιλοκερδὲς ὀρθῶς ἂν καλοῖμεν.

cannot hold council without the civil tranquility secured by the guard, the passions of the rabble cannot be kept in check without the mystification of the priests and poets. Nature, society, and self now all fit into their respective cosmic circles, indeed those Socrates mentions at the beginning of this text (17a).

These subtexts would have been far more evident to Plato's contemporaries than they would have been even a few generations later. Aristotle's physiology granted pride of place to the heart, as the "citadel of the body" (*PA* 3.7, 670a25–26), as Indo-European culture does in general. Cicero excoriated haurspicy as utterly fraudulent with no basis in reason or nature (*Div.* 2.16). After centuries, Galen's synthetic efforts gave qualified support to Plato's understanding of medicine without the social references. Neo-Platonic theurgists had little time for χυμοί and σπλάγχνα. Modern physicians tend to see this anatomy only through the results of human dissection, a practice that was not widely used in the ancient world.

5.1. Addendum: Ritual Culture and the κύρτοι

Yet a ritual reading may aid in understanding another, more obscure reference in the text about which so far I may only offer a speculative source. In the microcosmic treatment of the human body, there is a circle that involves ropy things: sinews, nerves, vessels, vesicles, and the like (76d ff.). As mentioned above, these structures are the conduits of the soul's activities. Since anatomy did not clearly understand the nature of the substances carried by nerves or lymph ducts until the 19th century,[32] Plato will give readings of these cordlike structures that seem to us highly exotic. When he turns to the midriff, he reprises the lower soul and liver argument (77b).

The text then forms another juncture where we are reminded of the connection between causality and authorship. When our "betters" made us "lessers", they chose to cut channels through our bodies and

[32] In fact, the presence of lymph ducts in the brain has only recently been discovered (Da Mesquita et al. 2018).

irrigate them like a garden.[33] This is followed by a description of "veins" from the head down. By the account, we know he is speaking of any of the cordlike structures.

The text forms another juncture, where we must accept some basic principles that return to the discussion of the subtle forms of the elements.[34] This is because Plato is now going to account for how the irrigation system (ὑδραγωγία) of the body functions to nourish it. Next is a perplexing account of another structure, οἱ κύρτοι that, through air and fire, processes these elements.

> τούτοις οὖν κατεχρήσατο ὁ θεὸς εἰς τὴν ἐκ τῆς κοιλίας ἐπὶ τὰς φλέβας ὑδρείαν, πλέγμα ἐξ ἀέρος καὶ πυρὸς οἷον οἱ κύρτοι συνυφηνάμενος, διπλᾶ κατὰ τὴν εἴσοδον ἐγκύρτια ἔχον, ὧν θάτερον αὖ πάλιν διέπλεξεν δίκρουν: καὶ ἀπὸ τῶν ἐγκυρτίων δὴ διετείνατο οἷον σχοίνους κύκλῳ διὰ παντὸς πρὸς τὰ ἔσχατα τοῦ πλέγματος. (78b)
>
> These [elements], therefore, God employed to provide irrigation from the belly to the veins, weaving out of air and fire a meshwork like a fish trap, having two inner ones at its entrance; and one of these he wove over again so as to make it bifurcated. And from the inner one he stretched as it were cords all over it in a circle up to the extremities of the net.

Pelavski has given a detailed study of these passages to argue that the analogy of "fish-weels" is not due to their bag-like, netted form, but to their function — catching nutrients (Pelavski 2014: 66–68). However, if the analogy is to an activity, it is not catching but weaving, and in a structure that resembles the discussion of the circulatory system above (77). The result of the god's work is a woven form, and form is the only purpose to the analogy I can find in the passage. Pelavski is attempting to link Plato's irrigation system to the human medicine we know and that is a valuable effort. Maintaining that a simile deals with a function and not an organ relieves us from anatomical accuracy.

[33] ταῦτα δὴ τὰ γένη πάντα φυτεύσαντες οἱ κρείττους τοῖς ἥττοσιν ἡμῖν τροφήν, τὸ σῶμα αὐτὸ ἡμῶν διωχέτευσαν τέμνοντες οἷον ἐν κήποις ὀχετούς, ἵνα ὥσπερ ἐκ νάματος ἐπιόντος ἄρδοιτο (77c).

[34] τὸ δ' ἐντεῦθεν ἤδη τὴν ὑδραγωγίαν παρεσκεύασαν τρόπῳ τινὶ τοιῷδε, ὃν κατοψόμεθα ῥᾷον προδιομολογησάμενοι τὸ τοιόνδε (77d–78a).

We should remember that ancient medicine took much more from the altar and the butcher's shop than the morgue. Domesticated herbivores' digestive systems differ greatly from ours, and the culture of sacrifice may offer a more precise analogue to the "fish-traps" than modern medicine.

The κύρτοι are made of fire and air. This means they are bright and light, like the lungs. They have a netlike structure and spread throughout the midriff. The best candidate for such an organ, I would argue, is the omentum. The omentum, or in some common terminology, caul, is a form of connective tissue in the abdomen noted in ancient anatomy and associated with heat and digestion.[35] It wraps around organs as they develop in the foetus and helps to suspend them with filmy, stringy textures. It is a white, light, fatty substance with small sacs of air within.

The human omentum is very slight compared to that of other animals. Ruminants, with their many stomachs, have large, complex omenta that, when the skin is spread back, look in parts like a wavy net running over all the viscera. Though the passage in the *Timaeus* is obscure, this organ is a likely candidate.

If so, the ritual references here are also present, especially when we consider this is the territory of ἱεροί and μάντεις. For this organ is ritually charged. As a fatty substance, it burns easily in the offering fire, looks white and pure, it appears when the carcass is opened as a veil concealing the noble organs.

It is probable that the "shining fat" (ἀργῆς δημός) Hesiod mentions in his telling of the myth of Prometheus (*Theogony* 540–541) is the omentum and other similar tissues. I shall argue in a future publication that this myth is, in fact, a "ritual scholion" that accounts for an old, Indo-European practice. Prometheus' deception of Zeus addresses the fundamental problematic of the ritual feast: what do we give the gods and what do we keep for ourselves? Since the omental tissues touch, running over and between the noble organs, by offering the omentum

[35] See Arist. *PA* 4.3, 677b. In all likelihood the term ἐπίπλοον accounts for all connective tissue below the diaphragm, including the peritoneum.

the sacrificer offers these organs as well. The omental offering is an example of ritual synecdoche.

If Plato's κύρτοι are indeed the omentum, the reference is far less clear than that of Hesiod and other Indo-European traditions.[36] And I do not see in this reference the types of macro/microcosmic layers we have in our liver passage. If anything, the reverence paid to it might stem from its superficial resemblance (in colour and distribution, not texture) to nerves, vascular, and other connective tissue that are associated with light, heat, and the soul; and that serves as an allusion to sacrifice and its associated myths.

The continued association of the lower, concupiscent soul and ritual is, nonetheless, characteristic of the phantasies of darkness, the visions of the liver and the vulgarity of the μάντεις that we see above and in other Platonic works.

Conclusion

Though Plato's account of the liver seems quaint, it is in fact consistent in language, reasoning, and context with the rhythm of macrocosmic and microcosmic images that structure the entire text. Were its arguments and references ironic, such a structure would not be sustained.

Rather than attempting to give us a valid anatomy, the *Timaeus* is incorporating its account of the origins and functions of the human body into a world of images and sensations. In this world there are things which function as meeting points, foci of reflection. This is true of the Eternal Living Creature (37), the eye (47), mirrors (46), and the liver (71–72), and may be true of other objects at certain junctures of the text. As the first two of these things are high and noble (though still lower than others), they reflect a purer truth. The liver is a mirror

[36] (Sanskrit *vapā*, from √*vap*, 'to scrape, cast, weave', cf. German *Netz*, 'caul, omentum') plays a vital role. Its hymns "stretch forth that which is bright in the animal offering" (*Śatapathabrāhmaṇa* 6.2.2.14, my translation – *W.T.*). The sacrifice of the omentum is the central and most important part of the very complex animal sacrifice (see Thite 1970: 145–146). A future publication shall examine this tradition in detail.

for Plato because it does not reflect the truth directly, but distorts it though refraction. This is a moral argument; the appetites of the body distort the truth, the body is an inferior habitation for the soul. Thus the humour so liberally excreted by commentators over Platonic anatomy ought to be directed elsewhere. It is not so much a game played on the readers as it is directed toward what the author regards as low in his own society, including a possible jibe at the sacerdotal mysticism of the Pythagoreans.

A more interesting question arises when we consider the relationship between Plato's liver and humoral theory. Many authors speak of the circuits and cycles of the *Timaeus* as "analogies" of one another. We could read Plato's notion of the healthy liver in this passage as an analogy to a heathy, well-balanced mind; but this seems superficial. I would propose that Plato sincerely maintains that the elements have physical images in the four humours and that the χυμοί operate as liquid elements within the body. This is not only important in a moral or cosmological sense, it also suggests a physicalist communication between the inner and outer worlds that supplements non-physical ones, much like the passage of elements and shapes in other forms of perception. The directions later thinkers such as Theophrastus and Galen took the doctrine of the temperaments owes much to this view. Indeed, until the modern period, the humours were viewed as *physical emotions*, not as merely stimuli for internal states as we would now conceive of them. Black bile was not a harbinger or a trigger of melancholy, it *was* melancholy (Paster 2014). That this is so hard for us to conceive shows how deeply Cartesian dualism has severed us from the body. It is surprising that a supernal text like the *Timaeus* can serve as a reminder of our corporeality.

Indeed, the fancy and richness of the *Timaeus* should lead us to regret the, as Jean-Luc Marion puts it, "grey ontology" of science in the modern period (Marion 1998: 97). With the beauties of genetics and contemporary biology, it would seem a rich, new *Timaeus* would appear were we given to more synthetic thinking and less spiritual and social atomisation.

The importance of sacrifice in this passage suggests that ritual may be a subtext and illustrative element that has been sorely neglected. Frankly, a great deal of Anglo-Saxon and northern European scholarship would want to make Plato into an anticlerical Deist of the 18th century while his derision of priests and diviners seems actually closer to his disdain for hypocrites and sophists. Plato's works make significant and positive references to festivals and rituals that seem to bear no trace of irony to them, including this text itself (26e). Perhaps they appear for no more reason than to give the text an auspicious beginning; yet perhaps further research will reveal that the ritual element in the *Timaeus* is more pervasive than recent interpretations allow. Nightingale (2018) convincingly argues that the dancing of the stars in the firmament is a reference to ritual χορεία. The philosopher contemplating their movements is like the propitiant uniting with the god of the offering. I would argue that the κρατήρ in which the Demiurge mixed the World Soul is not far from the offering vessels that held libations in temples and that are such a common feature of Indo-European ritual. The image, in fact, reminds one of the Hindu myth of the *Sāgaramanthana*, the gods' churning the world ocean for nectar, or soma, as if it were a ritual vessel.

Finally, deeper examinations of ancient notions of mind-body relations can help to reveal how modern epistemology has adopted models that are no longer compatible with the results of cognitive science, or can point out some of its philosophical shortcomings. There are, indeed, many dualist traditions that do not conform to our present conceptions of the mind and body and that may help to offer forth future ones.

References

Волкова, Н.П. (2020), “Безымянные запахи: Теория обоняния в «Тимее» Платона”, ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 14.2: 709–727. (in Russian.)

Anderson, G. (2002) *Fairytale in the Ancient World.* London: Routledge.

Ayache, L. (1997), “Est-il vraiment question d’art médical dans le Timée”, in T. Calvo Martínez and L. Brisson (eds.), *Interpreting the* Timaeus-Critias (*Proceedings of the IV Symposium Platonicum: Selected Papers*, 55–63. Sankt Augustin: Academia Verlag.

Bury, R., ed. (1929), *Plato in Twelve Volumes.* Vol. 9: *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles.* Loeb Classical Library 234. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.

Cherniss, H. (1957), “The Relation of the *Timaeus* to Plato’s Later Dialogues”, *The American Journal of Philology* 78.3: 225–266.

Collins, D. (2008), “Mapping the Entrails: The Practice of Greek Hepatoscopy”, *The American Journal of Philology* 129.3: 319–345.

Cornford, F.M. (1937), *Plato’s Cosmology: The* Timaeus *of Plato.* London: Routledge & Kegan Paul.

Damasio, A.R. (1994), *Descartes’ Error: Emotion, Reason, and the Human Brain.* New York: Avon.

Da Mesquita, S. et al. (2018), “Functional Aspects of Meningeal Lymphatics in Ageing and Alzheimer’s Disease”, *Nature* 560.7717: 185–191.

Das, A.R. (2014), “Reevaluating the Authenticity of the Fragments from Galen’s *On The Medical Statements In Plato’s* Timaeus (Scorialensis graec. Φ-III-11, ff. 123r–126v)”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 192: 93–103.

Deleuze, G. (1993), *Différence et répétition.* Paris: Presses Universitaires de France.

Derrida, J. (1993), *Khôra.* Paris: Éditions Galilée.

Eijk, P.J. van der, ed. (2000), *Diocles of Carystus. A Collection of the Fragments with Translation and Commentary.* Vol. 1: *Text and Translation.* Leiden; Boston; Köln: Brill Brill.

Foucault, M. (1978), *The History of Sexuality.* Vol. 1: *An Introduction.* Translated from the French by Robert Hurley. New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1995), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* Translated from the French by Alan Sheridan. New York: Vintage Books.

Gottarelli, A. (2017) *Cosmogonica. Il fegato di Tiāmat e la soglia misterica del Tempo. Dai miti cosmologici del Vicino Oriente antico ad una nuova inter-*

pretazione del fegato etrusco di Piacenza (Archeologia del Rito 2.). Bologna: Te.m.p.l.a.

Gould, S.J. (1978), "Sociobiology: The Art of Storytelling", *New Scientist* 80.1129: 530–533.

Grummond, N.T. de (2013), "Haruspicy and Augury: Sources and Procedures", in Jean MacIntosh Turfa (ed.), *The Etruscan World*, 539–556. Routledge.

Hegel, G.W.F. (1977), *Phenomenology of Spirit.* Translated by A.V. Miller Revised, with Analysis of the Text and Foreword by J.N. Findlay. Oxford University Press.

Jastrow, M. (1908), "Hepatoscopy and Astrology in Babylonia and Assyria", *Proceedings of the American Philosophical Society* 47.190: 646–676.

Jeyes, U. (1992), "Divination as a Science in Ancient Mesopotamia", *Jaarbericht "Ex Orientale Lux"* 32: 23–41.

Jowett, B., tr. (1892) *The Dialogues of Plato.* New York: Random House.

Jouanna, J. (2012), "Chapter 16: The Legacy of the Hippocratic Treatise *On the Nature of Man*: The Theory of the Four Humors", in Id., *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers* (Translated by Neil Allies, Edited by Philip van der Eijk), 335–359. Leiden; Boston: Brill.

Kuriyama, S. (2011), *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine.* New York: Zone Books.

Lee, E.N. (1966), "On the Metaphysics of the Image in Plato's *Timaeus*", *The Monist* 50.3: 341–368.

Lerner, A.; Neidhöfer, S.; Matthias, T. (2017), "The Gut Microbiome Feelings of the Brain: A Perspective for Non-Microbiologists", *Microorganisms* 5.4: 66.

Lewis, O. (2020), "The Clinical Method of the Anonymous of Paris", in Petros Bouras-Vallianatos (ed.), *Exploring Greek Manuscripts in the Library at Wellcome Collection in London*, 25–53. Routledge.

Marion, Jean-Luc (1998), "Descartes and Onto-Theology", in P. Blond (ed.), *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*, 67–106. Translated by B. Bergo. Routledge.

Nightingale, A. (2018), "The Aesthetics of Vision in Plato's *Phaedo* and *Timaeus*", in Alexandros Kampakoglou and Anna Novokhatko (eds.), *Gaze, Vision, and Visuality in Ancient Greek Literature*, 331–354. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.

Osborne, C. (2000), "Space, Time, Shape, and Direction: Creative Discourse in the *Timaeus*", in Christopher Gill and Mary Margaret McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, 179–211. Oxford: Clarendon Press.

Passera, E. (2014), "Dialoguing with the Gods: the Liver Models from Mari", *The Post Hole: King's Manor Department of Archaeology, University of York* 57. URL: https://www.theposthole.org/read/article/277

Paster, G.K. (2014), *Humoring the Body: Emotions and the Shakespearean Stage.* The University of Chicago Press.

Pelavski, A. (2014), "Physiology in Plato's *Timaeus*: Irrigation, Digestion, and Respiration", *The Cambridge Classical Journal* 60: 61–74.

Raven, J.E. (1985), *Plato's Thought in the Making: A Study of the Development of His Metaphysics.* Westport, CT: Greenwood Press.

Roberts, M.B.V. (1986), *Biology: A Functional Approach.* Nelson Thornes.

Steel, C. (2001), "The Moral Purpose of the Human Body: A Reading of *Timaeus* 69–72", *Phronesis* 46.2: 105–128.

Struck, P. (2014), "Plato and Divination", *Archiv für Religionsgeschichte* 15.1: 17–34.

Thite, G.U. (1970), "Animal-Sacrifice in the Brāhmaṇa Texts", *Numen* 17.2: 143–158.

Volkova, N.P. (2020), "Unnamed Odours: The Sense of Smell in Plato's *Timaeus*", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 14.2: 709–727. (in Russian.)

2.

Рецепции платонизма

Алексей Богомолов, Роман Светлов

Беседа с ничто: апофатический дискурс в античной философии*

Alexei Bogomolov, Roman Svetlov
Conversation with Nothing: Apophatic Discourse in Ancient Philosophy

Abstract. Currently, the interest in issues related to the topic of apophasis in the history of ancient philosophy is quite high, as evidenced by the increase in publications that address various aspects of the problem. On the one hand, this enriches knowledge in this area, but, on the other hand, it greatly complicates the work of searching and orienting oneself in the available material. The situation is also complicated by the problem that is traditional for works on the history of ancient philosophy — apophatic problems are often present here only in an implicit form, but at the same time such works become important innovations in the study of "conversations with nothing". In this regard, the problem of the systematization of what researchers write and publish on this problem is considered relevant. As far as the authors of this article know, there are practically no special studies aimed at systematizing the works on the topic of negativity in the history of ancient thought. It is true, in any case, if we are talking about the historical and philosophical studies in Russian. This article aims to partially fill this gap.
Keywords: apophatism, non-being, history of ancient philosophy.

© А.В. Богомолов (Нижний Новгород). ensestens@mail.ru. Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина.
© Р.В. Светлов (Калининград, Новгород). spatha@mail.ru. Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта. Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого.
Платоновские исследования / Platonic Investigations 15.2 (2021) DOI: 10.25985/PI.15.2.02

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-111-50402.

Обзор публикаций по проблематике негативности в истории античной философии необходимо начать с уточнения параметров поиска и прежде всего — хронологических рамок. Представляется оправданным, что начало проблематики негативности в античной философии — это учение о Хаосе в воззрениях, в частности, Гесиода. Анализ некоторых публикаций из числа тех, что посвящены экспликации апофатического контекста учений о Хаосе, по существу, и станет отправной точкой обзорной статьи. Далее мы будем следовать традиционной хронологии: досократики, классический этап, эллинизм. В рамках позднего эллинизма центральным пунктом станет неоплатонизм. Во-вторых, авторы исходят из того, что настоящая статья представляет собой именно *обзор* имеющихся публикаций по теме, поэтому к первоисточникам мы будем обращаться, только если это потребуется в контексте исследуемых интерпретаций. Тематика античного апофазиса затрагивается не только в историко-философских работах, но и, к примеру, в исследованиях с выраженной онтоэпистемологической проблематикой. В таких работах интересующий нас аспект негативности рассматривается как бы в общем контексте и часто не анализируется подробно[1]. Здесь следует отметить и исследования, затрагивающие специфику самого понятия «апофазис» в отношении истории античной мысли. И, наконец, в-третьих, еще раз подчеркнем, что публикаций, в той или иной степени затрагивающих интересующую нас тематику, действительно много. И сколь бы мы ни ограничивали область поиска, в рамках настоящей статьи неизбежно может быть рассмотрена лишь некоторая их часть.

Понятие «апофазис» или «негативность» в отношении античной философии не столь часто становится предметом исследования. Здесь отметим работу П. Адо «Апофатизм и негативная теология»[2]. Автор фиксирует различия между двумя греческими словами: ἀπόφασις и ἀφαίρεσις. Значение первого — отрица-

[1] См., напр., Солодухо 2002; Чанышев 1990.

[2] Hadot 1987.

ние, а второго — абстракция. Адо показывает, что в отношении негативной теологии следовало бы говорить, скорее, об аферетическом, чем апофатическом методе. Отметим, что это различение фиксируется и в отечественных исследованиях[3]. Упомянутая небольшая работа Адо вводит нас в сложную проблему типологии негативности в античной философии. Мы не станем подробно останавливаться на этом, однако укажем некоторые исследования, в которых данная тема затрагивается. Одним из частных случаев различения отрицаний в античной философии является необходимость «разведения» философской апофатики и негативной теологии. На это, в частности, указывает А.В. Ахутин[4]. В.Н. Дробышев отмечает, что «а-теологическая» сущность апофазиса остается незамеченной[5]. В целом можно согласиться, что ограничение рамками теологии является односторонним и ведет к неверным оценкам апофатики для философии[6]. Однако отметим также, что и понимание негативной теологии не является однородным. В частности, А.Х. Армстронг в работе «Архитектура интеллигибельной вселенной в философии Плотина», говоря об апофатическом содержании генологии Плотина, указывал на три вида негативной теологии[7].

Переходя теперь к учению о Хаосе в предфилософии, подчеркнем, в частности, что интересующие нас работы, как правило, не предполагают специального рассмотрения апофатического контекста понятия. Исследований же, посвященных самым разным аспектам учений, в которых говорится о негативных характеристиках, достаточно. К некоторым из них и обратимся далее.

Прежде всего, как верно отмечает Т. Крацерт, «Теогония» Гесиода содержит слишком мало сведений, чтобы дать точное определение Хаоса[8]. Дж. С. Клэй в работе «Космос Гесиода» указы-

[3] См., напр., Вишняков 2016.

[4] Ахутин 2005: 49.

[5] Дробышев 2016: 11.

[6] Оплетаева 2010: 30.

[7] Armstrong 1967: 29–30.

[8] Kratzert 1998: 10.

вает, что Хаос — это не беспорядок (a jumble) «неопределенной материи», но, скорее, ее отрицание, а также «безликая пустота» (a featureless void). При этом автор отмечает, что «Хаос» не имеет эпитетов, признаков, которые можно описать[9]. В рамках настоящей статьи мы не видим необходимости соответствующих отсылок к многочисленным указаниям на то, что Хаос — это «зияние», «пра-бездна», «разверстое пространство», «пустое протяжение» и др. Вместе с тем отметим, к примеру, исследование Дж. Буссанича, в котором упоминается следующая интерпретация: «понимание Хаоса как зияющего пространства обеспечивает основу для теоретического определения Хаоса. Прежде всего следует подчеркнуть… Хаос должен интерпретироваться качественно, а не количественно. Его не следует отождествлять с эмпирическим пространством или пустотой»[10]. В указанной работе также, пусть и косвенно, затрагивается важный вопрос о соотношении Хаоса и ничто. Дж. Буссанич упоминает, в частности, известное исследование О. Жигона «Происхождение греческой философии»[11] и отмечает определение Хаоса как «качественного ничто» (ein qualitatives Nichts)[12].

В свою очередь, соотношение Хаоса и ничто обусловливает дискуссию о его онтологическом статусе, хотя из текста «Теогонии» следует, что Хаос признается существующим. Этот аспект, безусловно, представлен в специальной литературе. Выделим две взаимосвязанные статьи «Гесиодовы и милетские космогонии — I»[13] и «Гесиодовы и милетские космогонии — II»[14]. М. К. Стоукс, обращаясь к данной проблеме, делает акцент на взаимосвязи «беспредельного» (ἄπειρον) в философии Анаксимандра и Хаоса. Интересными представляются несколько моментов. Во-первых, само сравнение между Хаосом, апейроном Анакси-

[9] Clay 2003: 15.
[10] Bussanich 1983: 214.
[11] Gigon 1945.
[12] Bussanich 1983: 214.
[13] Stokes 1962.
[14] Stokes 1963.

мандра и воздухом Анаксимена[15]. Во-вторых, отмечается: о Хаосе можно сказать, что это была реально существующая сущность (entity) в развитом мире, в пределах настоящего космоса[16]. Хаос признается реально существующим, но почему же возникает сам вопрос об онтологическом статусе, ведь в «Теогонии» говорится о том, что Хаос возникает, притом самым первым (πρώτιστα Χάος γένετ', *Th.* 116)? Мы полагаем, данный аспект связан с проблемой «расположения» Хаоса. К примеру, в той же статье Стоукса дается указание, что Хаос расположен между Небом и Землей[17], т.е. речь идет о некоем «промежуточном» состоянии. Эта особенность удачно «схвачена» в работе Р. Монди «Χάος и Гесиодова космогония», где говорится о том, что Хаос, по Гесиоду, является посредником (mediates) между существованием и несуществованием (non-existence and existence)[18]. Ввиду этого, говоря об онтологическом статусе Хаоса, мы, разумеется, не предполагаем его тождества с ничто — Хаос существует. Впрочем, «положительные» характеристики отмечаются, в частности, и в упоминаемой статье[19]. И вместе с тем, это существование, по всей видимости, имеет свою специфику, т.е. Хаос сочетает в себе и положительные, и негативные характеристики, в отличие, к примеру, от Геи. Отметим также, что апофатический, «отрицательный», контекст прочитывается не только в онто-гносеологическом аспекте. Так, например, В.Г. Драч указывает: «Хаос чужд Олимпу как духовно, так и пространственно. Потомство его — бесформенные и враждебные силы — контрастирует с потомством Геи. Боги ненавидят Хаос, недаром он является местом, где обречены жить титаны»[20]. Хаос, таким образом, содержит и этико-эстетические негативные характеристики, что также неоднократно отмечалось в специальной литературе[21]. Конечно, мы находим обращения

[15] Stokes 1963: 21.
[16] Ibid.: 23.
[17] Ibid.: 20.
[18] Mondi 1989: 25.
[19] Ibid.: 26.
[20] Драч 2003: 79–80.
[21] См., напр., Лосев 1957: 63.

к Хаосу с присущими ему негативными характеристиками на протяжении всей истории античной философии; соответственно, в специальной литературе наличествуют и обобщающие характеристики. Так, к примеру, отмечается: «Он — мировое чудовище, сущность которого есть пустота и ничто. Но это такое ничто, которое стало мировым чудовищем, это — бесконечность и нуль одновременно. Все элементы слиты в одно нераздельное целое…»[22]. Однако, подчеркнем еще раз, подобные описания носят обобщающий характер, т.е. не относятся исключительно к предфилософским воззрениям, в частности Гесиода.

Вопрос о влиянии учения Гесиода о Хаосе на становление представлений о негативности в истории греческой мысли выходит за рамки настоящей обзорной статьи. Апофатическая проблематика в философии досократиков также не столь часто становится предметом специальных исследований. Как правило, этот аспект представлен в тех исследованиях, в которых досократическая философия рассматривается в целом. Впрочем, это наше утверждение не следует рассматривать как указание на то, что едва ли не каждая такая работа содержит обращение к интересующей нас проблематике. Далее укажем некоторые из числа тех, что наиболее подходят для целей настоящего обзора.

Итак, если следовать принятой хронологии и обратиться к учениям представителей Милетской школы, то интерес, пожалуй, вызывает только учение об апейроне. Апофатический контекст этого понятия отмечается, часто не явно, в значительной части тех работ, в которых говорится о философии Анаксимандра в целом. Как правило, это связано с этимологией понятия, где важным пунктом является указание на бесконечность или беспредельность апейрона. К числу таковых отнесем исследования П. Селигмана[23], Э. Асмис[24], Ч. Кана[25], М. Риделя[26], Т. Калво[27],

[22] Лосев 1988: 581.
[23] Seligman 1962.
[24] Asmis: 1981.
[25] Kahn 1960.
[26] Riedel: 1987.
[27] Calvo 2018.

А. Дроздека[28]; выделим также относительно недавно вышедшее исследование «Апейрон: Анаксимандр о рождении и уничтожении»[29]. Вместе с тем, обращаясь к учению Анаксимандра об апейроне, нельзя не упомянуть исследования А.В. Лебедева, в которых было показано, что субстантивация ἄπειρον произошла не раньше IV в. до н.э.[30].

Апофатический аспект философии Гераклита в целом может быть дедуцирован из учения о противоположностях, и, как следствие, релятивизма. Непосредственно же тематика апофазиса в учении Гераклита рассмотрена, к примеру, в работе К. Т. Миллсапса «Развитие апофатической теологии от досократиков до раннехристианских отцов церкви», где особое внимание уделяется как раз учению мыслителя из Эфеса. Так, говорится, что в работах ранних греческих философов упоминаний об апофатике практически нет и что, возможно, исключением здесь является только Гераклит[31]. При этом важно подчеркнуть, что речь идет именно о негативной теологии, философская апофатика не упоминается. Акцентируется внимание на том, что отношение Гераклита к религиозным верованиям его времени было «враждебным», а их критика и есть начало апофазиса в истории западноевропейской философии. В обоснование этой позиции приводится свидетельство Климента Александрийского, в котором говорится о том, что люди молятся образам, «не зная природы богов и героев»[32]. В частности, это суждение позиционируется как «протоапофатическое представление о „Боге“»[33]. Мы не имеем сейчас возможности с должной основательностью рассмотреть данный подход к теме зарождения негативной теологии. Однако отметим, что Г.В. Хлебников в работе «Античная философская теология» ссылается на свидетельство Плутарха о Гераклите, в котором гово-

[28] Drozdek: 2008.
[29] Kočandrle, Couprie 2017.
[30] См., напр., Лебедев 1978a, Лебедев 1978b.
[31] Millsaps 2006: 27.
[32] Ibid.: 30–31.
[33] Ibid.: 31.

рится, что относящееся к божественным вещам настолько невероятно, что ускользает от акта познания: в подобные вещи никто не может поверить[34]. В фундаментальной работе А.В. Лебедева «Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова» в той части, где говорится о теологии мыслителя из Эфеса, также отмечается, что критика всех общепризнанных авторитетов в области знания о богах обусловлена в том числе и труднопостижимостью предмета[35]. Кроме того, там отмечается: Гераклит избегает слово θεός 'бог' — правда, предположительно ввиду нежелательной ассоциации с антропоморфными богами поэтов[36]. И вместе с тем об апофатике здесь речь не идет и, более того, используется термин «позитивная теология»[37].

Особое место в формировании апофатического дискурса занимает философия Парменида. Во многом это связано с диалектикой бытия и небытия и с тем, что в его поэме мы впервые сталкиваемся с проблематизацией небытия, ничто[38]. Основным моментом этой диалектики является указание на существование бытия и несуществование небытия. Впрочем, следует отметить, что двумя этими вариантами возможная взаимосвязь бытия и небытия не исчерпывается. На это указывал, в частности, А.О. Маковельский: «Парменид задается вопросом, каковы основные предпосылки всех мыслимых мировоззрений, и находит, что всевозможные миросозерцания покоятся на одной из следующих трех предпосылок: 1) только бытие есть, небытия нет; 2) не только бытие, но и небытие существует; 3) бытие и небытие тождественны»[39]. Здесь интересен и вопрос о соотношении «пути „не есть“» и «пути мнения», на что обращает внимание, к примеру, М.Н. Вольф[40], причем оба пути трактуются как «негативные».

---

[34] Хлебников 2014: 29.
[35] Лебедев 2014: 132.
[36] Ibid.: 133.
[37] Ibid.
[38] Богомолов 2014: 14–41.
[39] Маковельский 1915: 2.
[40] Вольф 2012a: 296.

Принято также акцентировать внимание на том, что в поэме именно бытие наделяется характеристиками: нерожденность, неподвижность и др. Следовательно, некоторые из этих признаков позволяют предположить и апофатическое описание бытия. Кроме того, не столь часто говорится и о том, что эти признаки подобраны с целью обосновать несуществование небытия. В целом, в том или ином контексте интересующая нас проблематика затрагивается во многих исследованиях, посвященных учению Парменида. Так, можно выделить известную работу А. Л. Доброхотова[41], исследования М. Н. Вольф[42], труды Ф. М. Корнфорда[43], П. Керд[44], А. П. Д. Мурелатоса[45], Г. Э. Л. Оуэна[46], Н.Л. Кордеро[47] и др.

В атомизме Демокрита тематика апофазиса, конечно, представлена учением о пустоте (κενόν). Во многих свидетельствах доксографии используются различные слова: μὴ ὄν, στέρησις, ἄπειρον, οὐδέν. Мы не станем акцентировать внимание на дискуссии о том, является ли пустота именно вторым началом, наряду с атомами. Однако заметим, что в специальной литературе существование пустоты часто трактуется как некий парадокс. К примеру, В. Я. Визгин говорит о парадоксе бытия небытия[48]. Дж. Бернет отмечал: «атомисты, которых обычно считают великими материалистами античности, были в действительности первыми, кто отчетливо сказал, что предмет может быть реальным, не являясь телом»[49].

Обратимся также к фундаментальной работе С. Я. Лурье «Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования». В контексте темы настоящей обзорной статьи примечательным в этой книге является то, что автор объединяет несколько фрагментов под общим названи-

[41] Доброхотов 1986: 8–10.
[42] Вольф 2009, Вольф 2012b.
[43] Cornford 1939.
[44] Curd 2004.
[45] Mourelatos: 2008.
[46] Owen 1960.
[47] Cordero 2004.
[48] Визгин 2000: 86.
[49] Burnet 1908: 389.

ем «Два вида пустоты (промежуточная пустота и внешняя пустота)», т.е. предполагается наличие двух видов пустоты: τὸ μεταξὺ κενόν и τὸ ἔξω κενόν. Здесь приведем следующие фрагменты: «Пустота рассеяна и внутри тел и препятствует им быть непрерывными, как утверждали сторонники Демокрита и Левкиппа… Вне же космоса есть пустота, существующая отдельно»[50]. И следующее свидетельство принадлежит Симпликию: «Они утверждали, что существует актуально такого рода промежуток, который, находясь между телами, препятствует телам быть непрерывными, как говорили сторонники Демокрита и Левкиппа. Они утверждали, что не только в космосе есть некая пустота, но и вне космоса; ясно, что эта пустота уже не только место, но существует сама по себе»[51]. Специфика данной книги Лурье такова, что она не предполагает анализа фрагментов, и мы, в конечном счете, можем лишь предполагать, в чем суть указанных различий между τὸ μεταξὺ κενόν и τὸ ἔξω κενόν. Возможно, это возвращает нас к вопросу о типологии апофатики в истории античной мысли, о чем мы говорили выше.

В завершение обзора, посвященного тематике негативности в философии досократиков, скажем вкратце о литературе, посвященной учениям Протагора и Горгия. Назовем лишь некоторые исследования. Среди отечественных авторов отметим работу М. Н. Вольф «Софистика. Горгий Леонтийский: трактат „О несущем, или О природе“ в современных интерпретациях»[52], в которой, к слову, представлен весьма обстоятельный анализ исследований, посвященных и Протагору, и Горгию. Необходимо также выделить исследование Р. Б. Галанина «Риторика Протагора и Горгия»[53], в которой упоминаются разные интерпретации учений обоих софистов. Из числа зарубежных исследований выделим работу «Эпистемология после Протагора: Ответы на реляти-

[50] Лурье 1970: 267.
[51] Там же.
[52] Вольф 2014.
[53] Галанин 2016.

визм у Платона, Аристотеля и Демокрита»[54], а также классический труд Дж. Б. Керферда «Софистическое движение»[55]. Отдельного внимания заслуживает и еще одна работа Керферда «Горгий о природе, или о том, чего нет»[56]. В целом заметим, что в западной литературе исследований, посвященных софистам, значительно больше. Однако в течение последних нескольких лет и число публикаций отечественных авторов увеличивается.

В рамках классического этапа истории античной мысли обратимся к взглядам Платона и Аристотеля. То, что Платон связан с возникновением апофатической диалектики, спорить не станет никто. Влияние неоплатонической трактовки учения Платона, в которой он рассматривался как апофатический мыслитель, было достаточно велико еще в XIX столетии, что видно по ряду оценок Гегеля, Шеллинга и в особенности русских философов-идеалистов. Различение учений неоплатонизма от собственно платоновских, начатое еще Якобом Брукером в XVIII столетии, продолженное Фридрихом Шлейермахером, окончательно стало «общим местом» лишь после появления в 1860-х годах исследований по истории платонизма Генриха фон Штайна. В качестве примера того, что это был длительный процесс, приведем мнение о понятии единого в диалоге «Парменид» выдающегося русского переводчика платоновских текстов В. Н. Карпова. Хотя он считает трактовку неоплатониками единого как божественного начала преувеличением, тем не менее, по его мнению, «Платон в этой части своего Парменида (имеется в виду первая гипотеза) описал высочайшее начало всего, что истинно существует, — то есть, бесконечную сущность, чуждую разнообразия всяких форм, отношений и условий»[57]. Один из зачинателей классического антиковедения Эдуард Целлер видел в платоновской идее блага, возвышающейся над всем и отождествляемой Целлером с непости-

[54] Lee 2005.
[55] Kerferd 1981.
[56] Kerferd 1955.
[57] Карпов 1879: 189.

жимым божеством из «Тимея», высшее начало всего[58]. Для отечественной мысли метафизическая трактовка сохранила актуальность и в более близкое нам время. Вполне определенно Э. Радлов видит в апофатической диалектике первой гипотезы «Парменида» предвосхищение Гегеля: «Чистое бытие есть нечто равное небытию. Здесь мы имеем начало Гегелевской Логики»[59].

Однако довольно быстро развитая европейская история философии начинает отходить от неоплатонического или метафизического чтения Платона. В наше время основной вопрос для исследователей составляет все-таки то, насколько апофатика Платона была, просим прощения за каламбур, апофатической. Иными словами, не путаем ли мы дискурсы, которые в неоплатонизме будут призваны доказать наличие сверхсущего начала, с платоновскими суждениями, которые имели несколько иную или даже совершенно иную задачу.

Конечно, далеко не все ученые были согласны на подобную «ревизию» платоновского наследия. Как пример поиска новых аргументов в пользу «метафизического Платона» можно указать на так называемую Тюбингенскую школу исследования платоновского наследия, возродившую идею таких ученых начала XIX века, как Фридрих Тренделенбург и Кристиан Вайсе, о необходимости обязательного учета свидетельств Аристотеля и более поздних авторов о «неписаных доктринах» Платона. Ганс Кремер, Конрад Гайзер, Томаш Слезак, Джованни Реале — вот наиболее известные сторонники теории «неписаного учения» Платона. «Реметафизация» Платона происходила через отсылку к известному месту из первой книги «Метафизики» Аристотеля, где Стагирит утверждает, что с точки зрения Платона «для всех других эйдосы — причины того, чем они являются, а для самих эйдосов такая причина — единое» (*Metaph.* 988a11–12). В «Государстве» именно благо является причиной для эйдосов, что и было основанием для неоплатоников поставить между единым и бла-

[58] Целлер 1996: 118.

[59] Радлов 1929: 7.

гом знак равенства. Тюбингенская школа видит основу платоновской метафизики в противопоставлении двух принципов — Единого и Двоицы, к которым можно редуцировать все остальные элементы и явления нашего мира. Отсюда фундаментальна с точки зрения такого подхода роль математики, которая становится описанием и онтологической, и эпистемологической сторон реальности. Предельность этих принципов приводит к таким формам их описаний, которые действительно могут привести к апофатическим ходам[60]. Не вступая в споры с данной доктриной (в текстах Платона имеются прямые указания на границы математики как способа описания сущего), отметим, что подобная трактовка метафизики Платона позволяет перебросить мостик между его учением и попытками представителей Древней Академии систематизировать наследие учителя. Во всяком случае, Спевсипп полагал высшим началом Единое, которое из-за его простоты не следует называть даже сущим, и это, как представляется, вполне можно возвести к учению Платона-метафизика[61].

Но специфика представителей Древней Академии заключается в том, что до нас дошли лишь фрагменты их текстов. Любая попытка выстроить на их основании какое-то целостное воззрение является гипотетической. Как гипотетично и учение о «неписаной метафизике» Платона. Большинство современных ученых предпочитают иной методический подход — читать «Платона из Платона», не обращаться к тем выводам, которые делали из обучения в Академии его ближайшие наследники, как и на выводы, каковые делали из его текстов наследники позднейшие. В связи с этим Платон чаще всего начинает восприниматься как несистематический мыслитель, а его тексты — как школа мысли, но не как школа метафизической картины мира.

В связи с этим переосмысливается и платоновская апофатика. Особенно это заметно на примере диалога «Парменид», который, лишившись своего теолого-метафизического статуса, об-

[60] См. Gaiser 1968; Krämer 1969.

[61] Ср. Taran 1981: 35–37; Диллон 2007: 56–60.

ретенного более чем на полтора тысячелетия благодаря неоплатоникам, становится проблемой для современных толкователей. Как писал У. Гатри, невозможно сомневаться в личной религиозности Платона и в его интересе к богословской тематике. Однако «то, что сухие антитетические суждения Парменида о Едином, по крайней мере софистические по форме и неотделимые, как можно было бы подумать, от полемики пятого-четвертого веков, стали рассматриваться как изложение высочайших истин богословия, — несомненно, один из самых странных поворотов в истории человеческой мысли»[62]. В любом случае сторонники неоплатонического прочтения апофатики «Парменида» в научном мире в настоящее время находятся в меньшинстве; пример одной из попыток «реабилитации» неоплатонической трактовки — книга Ф.-П. Хагера «Дух и единое. Исследования проблемы сущностного определения высшего начала в качестве духа или единого в греческой философии»[63]; ср. также книгу Ж. Труйяра «Платоновский „Парменид“ и его неоплатоническая интерпретация»[64]. Это только подтвердил очередной Платоновский симпозиум, организованный Международным Платоновским обществом, который был посвящен именно «Пармениду» (Париж, 2019 год).

Но даже если мы не будем рассматривать первую гипотезу «Парменида» в неоплатоническом духе, то есть не станем приписывать ей статус дискурса о высшем принципе сущего, нет сомнений, что она является попыткой предельной проверки возможности рассуждать о том, что абсолютно атомарно, а потому не различимо, не именуемо и не описываемо. Платон именно так и строил свою стратегию в «Пармениде» (как, к слову, и в «Теэтете»): проясняя пределы языка как важнейшего проявления наших познавательных способностей, он создавал формы диалектического дискурса, которые в дальнейшем становились парадигмой для апофатической диалектики. Современные сторонники «скепти-

[62] Guthrie 1978: 33–34.
[63] Hager 1970.
[64] Trouillard 1973.

ческого» или «апоретического» толкования диалога «Парменид» по сути превращают небытие единого первой гипотезы в некоторый признак фатальной неправильности изначального предположения об абсолютном существовании Одного, которая приводит к парадоксам самореференции. И эта ошибка оценивается как пародия и критика элеатской концепции[65], как пример упражнения ума для юных академиков[66]. Либо же ошибка, парадокс самореференции, полагается намеренной, имеющей целью показать реальные сложности теории идей, но не опровергнуть ее[67].

Наконец, ряд исследователей отстаивает «реалистическое» связывание одного и многого с «идеями» и «вещами» (как предметами предшествующего спора Парменида и Сократа) соответственно. Так, А. Ф. Лосев в классическом издании диалогов Платона писал о чем-то подобном, утверждая, что единое — это максимально обобщенная идея, максимально обобщенная материя — иное[68]. О том же писали К. Майнволд[69] и особенно аргументированно С. Скольников, который полагал, что первые четыре гипотезы излагают онтологию самого Платона, в то время как завершающие демонстрируют проблемы онтологии элеатов[70]. Хотя эта точка зрения часто критикуется сторонниками «апоретичности» диалога, она наиболее близка нам.

Во введении к новейшему переводу «Парменида» на русский язык Ю. А. Шичалин все-таки возвращает дискуссию к теме различения бытия и единства. Он считает, что в Академии «спорили о том, можно ли отделить одно от сущего, то есть от того, что есть: сам Аристотель считал, что это бессмысленно, поскольку, когда речь идет о чем-то сущем, всегда имеется в виду нечто одно, так что сущее и одно — одно и то же; но некие его оппоненты (к числу которых можно отнести платоновского Парменида и так или ина-

[65] Tabak 2015: 58–71.
[66] Shorey 1933: 287–293; Miller 1986: 9–10.
[67] Бугай 2017.
[68] Лосев 1993: 498.
[69] Meinwald 1991: 25–26, 74–75.
[70] Scolnicov 2003.

че стоявшего за ним Платона) считали, что одно и сущее можно и нужно развести»[71]. Не входя в дальнейшее обсуждение этой темы, мы тем не менее не можем не коснуться двух известных мест, которые постоянно обсуждают в связи с вопросом о том, была ли апофатика у Платона всего лишь логико-дидактическим упражнением.

Первое — знаменитое место из 6-й книги «Государства», повествующее об идее блага, превосходящей все сущие старшинством и силою (*R.* 509b), предваряющее два важнейших для философии Платона образа — четырехчастной линии познавательных способностей и пещеры. Вся фраза звучит следующим образом:

> καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ᾽ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ᾽ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.
> подобным же образом тебе нужно полагать, что и познаваемые вещи благодаря наличию блага не только познаются: оно также дарует им их бытие и сущность, само при этом не будучи сущностью, но находясь за пределами сущностей, превосходя их старшинством и силою.

Все исследователи отмечают, что это суждение в будущем оказало важнейшее воздействие на неоплатонические представление об области ὑπερουσιότης, однако насколько сам Платон вкладывал в это суждение апофатический смысл? Еще в 1902 году в своем классическом комментированном издании «Государства» Джеймс Адам отмечал, что слова о благе за пределами сущностей — это всего лишь способ, при помощи которого Платон показывает невыводимость первоначала из чего-либо. Адам видит специфически платоновскую черту в том, что он обращается не к «холодной и бесцветной» категории бытия, а к чему-то более живому и не абстрактному, и оценивает всю концепцию как не только философскую, но также религиозную и поэтическую[72]. Спустя несколько десятилетий Пол Шори, комментируя

[71] Шичалин 2017: 121.

[72] Adam 1902: 62.

это место, пишет, что весь предшествующий и данный параграф наполнены «трансцендентальной риторикой», и не видит оснований противопоставлять Платона и «александрийцев» (имеются в виду позднеантичные авторы, понимавшие это место апофатически)[73]. Порой обсуждается возможность вернуться к позднеантичному отождествлению идеи блага с высшим богом, правда накапливается все большее число аргументов против этого отождествления[74].

Но после Второй мировой войны усиливается совершенно очевидный тренд в «очищении» Платона от каких-либо трансценденталистских идей. Последние с точки зрения современной аналитической философии выглядят как довольно примитивные и даже нелепые тезисы[75]. Как заключает в итоге разбора этого места «штрауссианский» (то есть требующий небуквального чтения Платона) историк мысли С. Розен, «идея блага мало чем помогает правителю-философу, а ее эпистемическая роль совершенно неясна»[76]. По мнению Д. Шеппарда, хотя Платон и говорит о превосходстве блага над всем сущим, он не отрицает возможности познать его, что демонстрирует отличие его взгляда от теологической интерпретации неоплатоников. Однако это означает, что, выражаясь языком Г. Мура, платоновский Сократ совершает классическую «натуралистическую ошибку», совмещая ценность (благо) и фактическое бытие[77]. Н. Паппас утверждает, что идея блага позволяет Платону объединить онтологию и эпистемологию, однако описание превосходящего все начала не слишком помогает его этической теории. Трансцендентный принцип не имеет какой-либо роли в конкретных этических построениях, кроме, разве что, роли косвенной[78]. У. Гатри в своей шеститомной «Истории греческой философии» видит в идее блага действенное орудие против софистического «интеллектуального скептициз-

[73] Shorey 1935: 106.
[74] McPherran 2006: 95–96.
[75] Penner 2006.
[76] Rosen 2005: 268.
[77] Sheppard 2009: 110–111.
[78] Pappas 2003: 103.

ма», который приводит к «моральной анархии». В связи с этим благо для Платона, с точки зрения Гатри, есть цель нашей жизни, высший объект стремления, условие познания и причина бытия идей[79]. Как некоторую цель ноэтического восхождения рассматривает благо и Кеннет Дортер, предполагая, тем не менее, что вкупе с предшествующей метафорой солнца этот образ составляет хорошую основу для дальнейшего неоплатонического эманационизма[80].

Если эти авторы пытаются увидеть реальные основания будущей неоплатонической интерпретации в тексте Платона, то другие пытаются обнаружить некое более современное рациональное зерно, которое за этим текстом стоит. Приведем несколько наиболее показательных примеров. Дж. Эннас в своем «Введении в „Государство“ Платона» предлагает, с ее точки зрения, простое решение «энигматического» высказывания о запредельности блага, которое можно свести к следующему положению: если благо является чем-то основополагающим для нашего понимания природы вещей, тогда оно должно быть основополагающим в природе самих вещей, иначе наше понимание не будет отражать мир таким, какой он есть[81]. Этот довольно простой ход тем не менее в чем-то перекликается с развиваемыми именно в североамериканской аналитической среде формами реформатской эпистемологии, которая, впрочем, имеет совершенно специфический и совсем не платоновский терминологический ряд.

Еще один из учеников Лео Штрауса Сет Бенардет дает более развернутую характеристику «преизбыточности» блага в сравнении со всем иным сущим, которая несет отпечаток хайдеггеровского понимания греческого концепта истины. Для Бенардета существенно различение знания и бытия — бытие обнаруживается не само собой, а при помощи знания; знание также не есть бытие, но это знание о бытии. Бытие, обнаруживаясь в знании, в сущности останется самим собой, то есть сокрытым этим знанием, но

[79] Guthrie 1978: 506–507.
[80] Dorter 2006: 188–189.
[81] Annas 1981: 246–247.

в то же время некоторым образом они едины, ибо без этого было бы невозможно их обнаружение. Идея блага является основанием этого единства, не сводимым к его элементам[82]. Дж. Сантас полагает, что платоновские идеи — это условия совершенства и благости тех вещей, которые им причастны. С этой точки зрения идея блага — их общий знаменатель и сущность их бытийных форм[83]. Примерно в том же направлении рассуждает Сара Броди, автор новейшего исследования по платоновскому «Государству» — идея блага потому описывается как превосходящая бытие, что она является принципом взаимного сочетания конкретных благ и добродетелей[84].

Две значительные работы, посвященные «Государству», опубликованные в последнее десятилетие отечественными учеными, также не обошли стороной эту проблему. Д. В. Бугай полагает, что не следует приписывать идее блага какой-то онтологический смысл. Не нужно рассматривать «эти несколько страниц текста как отдельный и темный метафизический трактат спекулятивного содержания, непонятно зачем оказавшийся посреди вполне ясного этического и политического изложения». В этом случае становится ясно, что тема блага возникает в связи с поиском основания и цели для человеческой жизни[85]. А. А. Глухов, который также рассматривает «Государство» в политико-этическом контексте, объясняет слова Платона исходя из логики описания истинной суверенности: «Благо исключено из мира сущего, как суверенная аномалия из системы»[86].

Со своей стороны, хотелось бы предложить еще одно объяснение апофатического высказывания Платона, позволяющее на терминологическом уровне увидеть природу этого суждения (и отличить от апофатики неоплатоников). Платон утверждает, что благо дарует всему бытие и сущностность, превосходя все сущно-

[82] Benardete 1989: 157–165.
[83] Santas 2010: 143.
[84] Broadie 2021: 159–160.
[85] Бугай 2016: 300–301.
[86] Глухов 2014: 387.

сти старшинством и силою. Слово δύναμις, на наш взгляд, здесь не случайно. Это один из важнейших онтологических терминов основателя Академии, появляющийся и в том же «Государстве» при ответе на вопрос о том, что такое знание, и в «Софисте», где Платон устами Чужеземца говорит о бытии (об этом также чуть ниже). Не будучи чем-то, некоторой конкретной сущностью, благо тем не менее обладает силой, способностью на все воздействовать. И именно в этом заключено его превосходство и его же специфическая сверхсущностная бытийственность[87].

На возможность такого толкования указывает и второе место, где идея блага звучит в близком к апофатическому «режиме». Мы имеем в виду фрагмент из завершающей части «Филеба», где обсуждение блага приводит собеседников (Сократа и Протарха) к выводу, что «охотиться» (θηρεῦσαι) на него при помощи одной идеи невозможно. Какая бы это идея ни была, она не вместит в себя или не вынесет на себе благо как таковое. Если использовать метафору охоты, к которой Платон, говоря о познавательных операциях, прибегает не единожды, то нужны сразу все три гончие-идеи, или, возможно, три охотничьих скакуна, которые могли бы унести добычу (благо), то есть красота, соразмерность и истина. Соединившись вместе, они дают искомую идею, которая, впрочем, не равна их арифметической сумме.

Характерно использование Сократом в «Филебе», как и в «Государстве», слова «сила» по отношению к идее блага: «Теперь сила блага у нас укрылась в природе прекрасного (νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν)» (64e). В отношении блага как того, что придает возможность быть всему существующему, как мы видели, это вполне закономерный термин. Но, несмотря на свое очевидное воздействие на сущее, само оно сущим не является: как условие всего оно остается необусловленным, как первично действующее оно само не воздействуемо. Это та сила, которая действует, но ничего не претерпевает. Будучи истиной, красотой и соразмерностью, оно не является ни одной

[87] Светлов 2020: 665–673.

из этих идей. Апофатическая риторика в данном месте «Филеба» сглажена, но она все равно заметна, и исследователи отмечают невозможность непосредственного усмотрения блага, фиксируемую собеседниками данного диалога[88]. Вполне очевидна и перекличка с рассуждением о благе в «Государстве»[89].

Помимо апофатической темы у Платона мы можем видеть и его рассуждения о небытии. Особенно важен в этом плане «Софист», где обсуждается парменидовский запрет на возможность суждения о небытии как полном отсутствии. В варианте «Софиста» этот запрет становится скорее языковым и терминологическим. Так, Чужеземец, ведущий персонаж этого диалога, объясняет, что слова «никоим образом не сущее» (τὸ μηδαμῶς ὄν, 237b) невозможно отнести ни к чему. Ниже он даже усиливает этот тезис, утверждая, что «следует оставить даже мысль решить о противоположном бытию, существует ли оно или нет, выражается ли через логос или совершенно через логос не выразимо» (257e–258a). Наша речь имеет предметный и даже интенциональный характер, она всегда указывает на что-то, ей всегда обязательно нечто соответствует (ср. то, что говорит об этом М. Хайдеггер в Марбургском курсе лекций, посвященном этому диалогу[90]). Тем не менее, мы произносим слова «никоим образом не сущее», или «полное небытие» — следовательно, что-то позволяет нам это сделать. Появление таких языковых аномалий означает не бессмыслицу, но проблему.

Чужеземец решает данную проблему, первоначально даже усиливая ее — показывая, что не менее сложным является определение противоположного небытию понятия — бытия. Лишь выработав определение бытия как способности оказывать и претерпевать воздействие, он получает возможность говорить и о несущем. Таковым оказывается род другого — он наличествует, следовательно, причастен бытию[91]. Однако, даже будучи причаст-

[88] Ferber 2010: 260–261.

[89] Hampton 1990: 84.

[90] Heidegger 1992: 558–568.

[91] Ibid.: 537–557; Klein 1973: 57–60.

ным, другое бытием не является, а потому может быть названо небытием (традиционное наименование в учебниках и книгах по платонизму «небытием относительным»). Бытие и небытие, как отмечает С. Розен, в таком случае оказываются необходимо сосуществующими друг с другом[92]. Это ничто, с которым и о котором возможна беседа. С. Бенардет вообще отмечает, что из всех пяти родов, о которых идет речь в «Софисте», «есть только один, в котором он что-то обнаруживает, и это природа иного». Данный род становится важнейшим инструментом различения, которое является важнейшим делом философа[93]. Вспомним, что в «Тимее» иное становится одним из элементов смеси, из которой возникает душа, благодаря чему последняя может высказывать логос не только при касании тождественного, но и при соприкосновении с иным (37ab). Небытие как иное/другое оказывается вписано в космоонтологию Платона[94]. С точки зрения Нобору Нотоми, сама дискуссия о небытии в «Софисте» показывает, как происходит диалектическое движение, вынуждающее собеседников менять свои позиции[95].

В диалоге «Тимей» мы видим пример того, как Платон осуществляет стратификацию уровней реальности, каковая в дальнейшем оказывается очень популярна (в том числе и в контексте критики Платона Аристотелем). В самом начале своей «космогонической» речи Тимей требует различить «τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε (то, что существует всегда, никогда не становясь, и то, что всегда становится, никогда не существуя)». В полном соответствии с представлениями о видимом и умопостигаемом, первое относится к предмету мысли и знания, второе — к восприятию и мнению (28ab). Однако это различение имеет лишь тот смысл, что становящееся всегда становится иным, а потому здесь мы более всего встречаемся с небытием, которое поистине «распространено повсюду». Когда

[92] Rosen 1983: 289–290.
[93] Benardete 2006: 153–154.
[94] Протопопова 2019: 56–86.
[95] Notomi 1999: 211.

режим мысли и ее предметность у Платона меняется, он напоминает читателям о том, что не-сущее и становление являются вполне актуальной проблемой, не только интеллектуальной, но и вполне реальной. Вот характерный фрагмент из диалога «Политик» (284ab):

> Чужеземец. Если мы примем, что природе большего не позволено иметь отношение ни к чему иному, кроме меньшего, у нее не будет никакого отношения к тому, что имеет меру, разве не так?
> Сократ мл. Не будет.
> Чужеземец. Но тогда не сводит ли это суждение на нет и сами искусства, и все их труды, а, в итоге, не скроются ли от нас и политик, которого мы ищем, и ткачество, о котором мы уже сказали? Ведь все они тщательно оберегают себя от того, что больше или меньше имеющего меру, рассматривая в этом не то, чего нет (οὐκ ὄν), но преграду для их дел: сохраняя свой путь, опирающийся на меру, они приводят к свершению все благое и прекрасное.

В качестве продолжения анализа смысла, который Платон вкладывает в существующее небытие, можно указать еще одну работу уже не раз упоминавшегося нами С. Розена[96].

В отличие от Платона Аристотель утрачивает все, что хоть както напоминает экзистенциальное переживание перед небытием, перед гесиодовскими ужасными даже для богов «истоками и исходами» всех вещей, сводя небытие к трем основным смыслам: негация в отношении категорий, сущего в возможности и ложного (см., напр., *Metaph.* 1051a34–b5, 1089a26–31). В первом смысле Аристотель попросту отмечает, что в стольких же смыслах мы можем что-то утверждать, как и отрицать. Во втором смысле, по Аристотелю, не-сущее не может быть истоком и причиной возникновения сущего. В третьем случае не-сущее связано с ложью. Когда мы лжем, то говорим о том, чего нет, как о наличествующем. Для Аристотеля это просто некоторый очевидный эпистемический факт: ложь не является загадкой ни в коей мере. Это

[96] Rosen 1995: 123–130.

просто речь о том, чего нет. Довольно полное рассмотрение темы небытия у Аристотеля можно найти в недавней диссертации А. Гринстайна[97].

Аристотель, таким образом, удалил из своего описания несущего все то нуминозное и экзистенциальное, что порой чувствуется у Платона. И этот тренд становится доминирующим и в эпоху эллинизма, когда противопоставление бытия и ничто перестает быть чем-то важным для учений стоиков и эпикурейцев (если не забывать о близости ничто и пустоты атомистов), проявляясь разве что в эпистемологической терминологии[98].

В рамках позднеантичных философских школ небытие понималось либо в аристотелевском, либо в стоическом духе и в первые два века нашей эры. Даже такой представитель «онтотеологии», как Филон Александрийский, у которого мы видим строгое разграничение Божества и мира, толкует Тетраграмматон как «Сущий». В среднем платонизме, нашедшем способ синтезировать Платона, Аристотеля и стоиков, доминировало представление о том, что первое начало, или Благо, лучше всего объединить с умом и считать его «истинно сущим» (например, у Плутарха). Исключение составляли так называемые неопифагорейцы, от которых, вероятно, и ведет происхождение как переоценка «Парменида», так и повышенное внимание к таинственному месту из второго письма Платона, где говорится о «Трех царях» (*Ep.* 312e). Ряд современных ученых считает второе письмо плодом самих неопифагорейцев: соответственно, все апофатические концепты, которые обсуждались в I в. до н.э. и впоследствии в связи с этим письмом, возможно, порождались теми же авторами, которые их и создавали[99]. Достаточно полный анализ неопифагорейских воззрений на сверхсущее первоначало содержится в известной книге Дж. Диллона «Средние платоники»[100]. Возможно, именно этот

[97] Greenstine 2020.

[98] Ср. Sedley 1985.

[99] Ср. Rist 1965: 78–81; Dodds 1928.

[100] Диллон 2002: 119–143, 326–368.

«кластер» идей стал причиной появления апофатических суждений в гностической и «халдейской» литературе. И, несомненно, неопифагореизм стал настоящим «прологом» к неоплатонической метафизике.

Литература, посвященная двум типам трансценденции у Плотина — трансцендентному сверхсущему Единому и «недосущему», почти-небытию материи — очень велика. В связи с этим выделим лишь наиболее важные издания и научные «тренды». Первый — крайне часто встречающиеся параллели апофатическим суждениям о первоначале в традициях иных регионов (Индия, Китай) и иных эпох (христианская мистика, суфийская мистика) (см. вступление к совсем недавнему переводу трактата VI.9[101]). Важнейшей темой для исследователей, конечно же, является обсуждение того, как можно вести речь о сверхсущностном начале и о том, каким образом эта сверхсущностность, по мнению Плотина, все-таки являет себя на онтологическом уровне[102].

Часто тема Единого рассматривается в контексте познания и самопознания человека, его «практик себя». Сверхсущностность Единого часто трактуется как важнейшее основание его свободы, что, в свою очередь, позволяет говорить и о свободе души[103].

Тема «материи тел», этой абсолютной «нужды» и «лишенности», которая не в состоянии удерживать форму, а потому становится причиной разрушения и гибели всего возникшего, традиционно обсуждается прежде всего в контексте вопроса о ее происхождении, так как этот вопрос прямо связан с темой происхождения и природы зла. Материя является апофатически описываемым началом, причем это апофатика того, чего действительно нет и что само по себе не является силой и действием в каком-либо смысле (см. эпистемологическое рассмотрение принципа материи у Плотина в контексте последующей истории науки

[101] Clark 2020: 23–26.

[102] См., напр., Gerson 1994: 2–36; O'Meara 1995: 54–87; Bussanich 1988; Bussanich 1996; Banner 2018.

[103] Адо 1991: 49–109; Hines 2004; Рист 2005: 31–66; Берестов 2007: 92–132.

в книге Д. Никулина «Материя, воображение и геометрия»[104]). Именно поэтому вопрос о небытии связан с вопросом о природе зла, проявляющегося, по Платону, лишь на низшем, «материальном» уровне. Н. П. Волкова не так давно выделила два основных направления понимания происхождения материи по Плотину в исследовательской литературе[105]. Первое видит исток зла в материи как принципе не-существования, полностью противоположном Единому. В этом случае появляется несомненная опасность дуалистического понимания «системы» Плотина[106]. Другие видят источник зла не в материи и небытии как таковых (ибо мы не можем небытие назвать чем-то «как таковым»), но в «грехе» индивидуальной души[107]. Сама Волкова стремится показать, что вполне возможно совмещение этих позиций, которое не приведет к дуалистическим выводам. Единое-Благо безусловно творит материю, которая, будучи противолежащей ему, становится отсутствием единства (беспредельностью) и благости (злом). Но сама по себе она бездеятельна (здесь Плотин следует аристотелевскому пониманию материи), и причиной реального зла становится забвение своей природы частной душой[108].

После Плотина в неоплатонизме тематика негативности попрежнему тесно связана с учением о материи и генологией. Пожалуй, особенно интересен аспект, связанный с Единым. Так, в специальной литературе есть мнение, что последующие неоплатоники будут над Единым Плотина надстраивать другое Единое — как бы уже абсолютно тайный чердак, черный ящик[109]. С этим можно согласиться. К примеру, у Ямвлиха мы находим не одно, а два Единых. С. В. Месяц в своей работе «Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух Единых» приводит цитату Йенса Хальфвассена о необычном удвоении Абсолюта в теории начал

[104] Nikulin 2002: 6–28.
[105] Волкова 2018: 330–338.
[106] См. O'Brien 1971; Van Riel 2001; Opsomer 2001; Бородай 2008.
[107] Rist 1961; Rist 1967; Schaefer 2004.
[108] Волкова 2017.
[109] Чанышев 1999: 674.

Ямвлиха[110]. Различное понимание Единого мы находим и у Дамаския Диадоха[111], которого в известном отношении можно считать последним философом Античности.

Подводя теперь итоги нашей обзорной статьи, скажем, что несмотря на обилие работ, в которых в той или иной степени затрагивается тематика негативности, этот аспект истории античной философии в значительной степени не исследован. Мы полагаем, что данная проблематика имеет значительный потенциал для отечественной историко-философской науки, а потому «беседа с ничто» отнюдь не завершена.

Литература

Адо, П., (1991), *Плотин или простота взгляда.* Пер. Е. Штофф. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.

Ахутин, А.В. (2005), "Введение. Дело философии", in Id., *Поворотные времена*, 22–87. СПб.: Наука.

Берестов, И.В. (2007), *Свобода в философии Плотина.* СПб.: Издательство СПбГУ.

Богомолов, А.В. (2014), *Диалектическое решение проблемы небытия в истории древнегреческой философии (досократический и классический этап).* Кандидатская диссертация. Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина.

Бородай, Т.Ю. (2008), *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона.* М.: Издатель Савин С.А.

Бугай, Д.В. (2016), *Единство платоновского «Государства».* М.: Издатель Воробьев А.В.

Бугай, Д.В. (2017), "Единое не на потребу: к интерпретации второй части платоновского «Парменида»", *Вопросы философии* 1: 109–121.

Вишняков, В.П. (2016), "Апофатический метод в «Пире»: между апофазой и аферезой", *Платоновские исследования* 2: 164–186.

Визгин, В.Я. (2000), "Взаимосвязь онтологии и физики в атомизме Демокрита (на примере анализа понятия пустоты)", in Id., *Философия природы в античности и в средние века*, 78–90. М.: Прогресс-Традиция.

Волкова, Н.П. (2017), *Плотин о материи и зле.* М.: Аквилон.

[110] Месяц 2007: 85.

[111] Собольникова 2018.

Волкова, Н.П. (2018), “Проблема зла в современных исследованиях философии Плотина”, *Диалог со временем* 63: 330–338.

Вольф, М.Н. (2009), “Стандартная англоязычная интерпретация учения Парменида”, *Вестник новосибирского государственного университета. Серия «Философия»* 2: 96–105.

Вольф, М.Н. (2012a), “Знаки сущего на пути «есть» Парменида”, *Идеи и идеалы* 4: 97–110.

Вольф, М.Н. (2012b), *Философский поиск: Гераклит и Парменид.* СПб.: Издательство РХГА.

Вольф, М.Н. (2014), *Софистика. Горгий Леонтийский: трактат «О несущем, или О природе» в современных интерпретациях.* Новосибирск: РИЦ НГУ.

Галанин, Р.Б. (2016), *Риторика Протагора и Горгия.* СПб.: Издательство РХГА.

Глухов, А.А. (2014), *Перехлест волны. Политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма.* М.: ИД Высшей школы экономики.

Диллон, Дж. (2002), *Средние платоники.* Пер. Е.В. Афонасина. СПб.: Издательство Олега Абышко; Алетейя.

Диллон, Дж. (2005), *Наследники Платона. Исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н.э.).* Пер. Е.В. Афонасина. СПб.: СПбГУ.

Доброхотов, А.Л. (1986), *Категория бытия в классической западноевропейской философии.* М.: Издательство Московского университета.

Драч, В.Г. (2003), *Рождение античной философии и начало антропологической проблематики.* М.: Гардарики.

Дробышев, В.Н. (2016), *Апофатическая рациональность и ее трансформация в современной западной философии.* Кандидатская диссертация. Санкт-Петербургский государственный университет.

Карпов, В.Н. (1879), “Парменид. Введение”, in Id. (пер.), *Сочинения Платона*, 6.161–243. М.: Синодальная типография.

Лебедев, А.В. (1978a), “Τὸ ἄπειρον: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель”, *Вестник древней истории* 1: 39–54.

Лебедев, А.В. (1978b), “Τὸ ἄπειρον: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель”, *Вестник древней истории* 2: 43–58.

Лебедев, А.В. (2014), *Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова.* СПб.: Наука.

Лосев, А.Ф. (1957), *Античная мифология в ее историческом развитии.* М.: Государственное учебно-педагогическое издательство министерства просвещения РСФСР.

Лосев, А.Ф. (1988), “Хаос”, in С.А. Токарев (ред.), *Мифы народов мира*, 2.579–581. М.: Советская энциклопедия.

Лосев, А.Ф. (1993), “Парменид. Диалектика одного и иного как условие возможности существования порождающей модели”, in Id., В.Ф. Асмус, А.А. Тахо-Годи (ред.), *Платон. Собрание сочинений в 4 томах*, 2.497–504. М.: Мысль.

Лурье, С.Я. (1970), *Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования.* Л.; М.: Наука.

Маковельский, А.О. (1915), *Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности, и в свете новейших исследований. Часть 2 (элеатовский период).* Казань: Издание книжного магазина М.А. Голубева.

Месяц, С.В. (2007), “Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух Единых”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 2: 81–91.

Оплетаева, О.Н. (2010), “Истоки и смысл апофатической традиции. Философия и теология”, *Вестник адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология* 4: 30–36.

Протопопова, И.А. (2019), “Интерпретация диалога”, in Id. (tr.), *Платон. Софист*, 32–92. СПб.: ПФО.

Радлов, Э. (1929), “Введение к «Пармениду»”, Id. (ред.), *Полное собрание творений Платона*, 4.3–13. Л.: Academia.

Рист, Дж. (2005), *Плотин. Путь к реальности.* Пер. Е.В. Афонасина и И.В. Берестова. СПб.: Издательство Олега Абышко.

Светлов, Р.В. (2020), “Математическая шутка из «Политика» и пределы рациональности в философии Платона”, ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 14.2: 665–672.

Собольникова, Е.Н. (2018), “«Выводы о невозможном»: к проблеме интерпретации мистического опыта в философии Дамаския Диадоха”, in *Универсум платоновской мысли.* Сборник материалов XXVI научной конференции. Санкт-Петербург, 28–30 августа 2018 года, 330–337. СПб.: ПФО; РХГА.

Солодухо, Н.М. (2002), *Философия небытия.* Казань: Изд-во КГТУ.

Хлебников, Г.В. (2014), *Античная философская теология.* М.: Ленанд.

Целлер, Э. (1996), *Очерки истории античной философии.* Пер. С.Л. Франка. СПб.: Алетейя.

Чанышев, А.Н. (1990), “Трактат о небытии”, *Вопросы философии* 10: 158–165.

Чанышев, А.Н. (1999), *Философия Древнего мира.* М.: Высшая школа.

Шичалин, Ю.А. (2017), "Введение", in Id. (пер.), *Платон. Парменид*, 7–146. СПб: Издательство РХГА.

Adam, J. (1902), *The Republic of Plato.* Cambridge University Press.

Annas, J. (1981), *An Introduction to Plato's* Republic. Oxford: Clarendon Press.

Armstrong, A.H. (1967), *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study.* Amsterdam: Adolf M. Hakkert.

Asmis, E. (1981), "What is Anaximander's Apeiron", *Journal of the History of Philosophy* 19.3: 279–297.

Banner, N. (2018), *Philosophic Silence and the 'One' in Plotinus.* Cambridge University Press.

Benardete, S. (1989), *Socrates' Second Sailing. On Plato's* Republic. The University of Chicago Press.

Benardete, S. (2006), *The Being of the Beautiful. Plato's* Theaetetus, Sophist, *and* Statesman. Translated and with Commentary. The University of Chicago Press.

Bogomolov, A. (2014), *Dialectical Solution of the Problem of Non-being in the History of Ancient Greek Philosophy (Pre-Socratic and Classical Stage).* Candidate of Sciences Diss. Nizhny Novgorod State Pedagogical University. (In Russian.)

Broadie, S. (2021), *Plato's Sun-Like Good. Dialectic in the* Republic. Cambridge University Press.

Burnet, J. (1908), *Early Greek Philosophy.* London: Adam and Charles Black.

Bussanich, J. (1983), "A Theoretical Interpretation of Hesiod's Chaos", *Classical Philology* 78.3: 212–219.

Bussanich, J. (1988), *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus.* Leiden: E.J. Brill.

Bussanich, J. (1996), "Plotinus's Metaphysics of the One", in Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, 38–65. Cambridge University Press.

Calvo, T. (2018), "Mundos y Cosmos en Anaximandro", *Hypnos* 41: 109–118.

Clark, S.R.L., tr. (2020), *Plotinus. Ennead VI.9: On the Good Or the One.* Las Vegas: Parmenides Publishing.

Clay, J.S. (2003), *Hesiod's Cosmos.* Cambridge University Press.

Cordero, N.L. (2004), *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides.* Las Vegas: Parmenides Publishsing.

Cornford, F. M. (1939), *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides.* London: Routledge & Kegan Paul.

Curd, P (2004), *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought.* Las Vegas: Parmenides Publishing.

Drozdek, A. (2008), *In the Beginning Was the Apeiron: Infinity in Greek Philosophy.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Dodds, E.R., (1928), "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", *Classical Quarterly* 22: 129–142.

Ferber, R. (2020), "Platons Nebensonnen: Schönheit, Symmetrie und Wahrheit Einige Bemerkungen zum semantischen Monismus und Pluralismus des „Guten" im „Philebos" (65a1–5)", in John Dillon and Luc Brisson (eds.), *Plato's Philebus: Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, 259–265. Sankt Augustin: Academia Verlag.

Gaiser, K. (1968), *Platons ungeschriebene Lehre.* Stuttgart: Ernst Klett Verlag.

Gerson, L.P. (1994), *Plotinus (Arguments of the Philosophers).* Routledge.

Gigon, O. (1945), *Der Ursprung der Griechischen Philosophie: von Hesiod bis Parmenides.* Basel: Benno Schwabe & Co.

Greenstine, A. (2020), *The Ontology of Not-Being in Aristotle and His Predecessors.* Doctoral dissertation. Duquesne University.

Guthrie, W.K.C. (1978), *A History of Greek Philosophy.* Vol. 5: *The Later Plato and the Academy.* Cambridge University Press.

Hager, F.-P. (1970), *Der Geist und das Eine. Untersuchungen zur Problem der Wesensbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie.* Bern: Paul Haupt.

Hadot, P. (1987), *Apophatisme et théologie negative*, in Id., *Exercices spirituels et philosophie antique*, 185–193. Paris: Études augustiniennes.

Heidegger, M. (1992), *Platon. Sophistes (Wintersemester 1924/25).* Herausgegeben von I. Schüßler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Hampton, C. (1990), *Pleasure, Knowledge, and Being. An Analysis of Plato's* Philebus. State University of New York Press.

Hines, B. (2004), *Return to the One. Plotinus's Guide to God-Realization.* Bloomington; Salem: Unlimited Publishing.

Kahn, Ch. (1960), *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology.* New York: Columbia University Press.

Kerferd, G.B. (1981), *The Sophistic Movement.* Cambridge University Press.

Kerferd, G.B. (1955), "Gorgias on Nature or That Which Is Not", *Phronesis* 1: 3–25.

Kočandrle, R.; Couprie, D. (2017), *Apeiron: Anaximander on Generation and Destruction.* Springer International Publishing.

Kratzert, T. (1998), *Die Entdeckung des Raums: Vom hesiodischen „χάος" zur platonischen „χώρα".* Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Klein, J. (1973), *Plato's Trilogy.* University of Chicago Press.
Krämer, H. (1969), "ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, *Politeia* 509b", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51.1: 1–30.
Lee, M.-K. (2005), *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus.* Oxford: Clarendon Press.
McPherran, M. (2006), "The Gods and Piety of Plato's *Republic*", in G. Santos (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's* Republic, 84–103. Blackwell.
Meinwald, C. (1991) *Plato's* Parmenides. Oxford University Press.
Miller, M. (1986), *Plato's* Parmenides*: The Conversion of the Soul.* Princeton University Press.
Millsaps, K.T. (2006), *The Development of Apophatic Theology from the Pre-Socratics to the Early Christian Fathers.* East Tennessee State University.
Mondi, R. (1989), "Χάος and the Hesiodic Cosmogony", *Harvard Studies in Classical Philology* 92: 1–41.
Mourelatos, A.P.D. (2008), *The Route of Parmenides: Revised and Expanded Edition with a new Introduction, Three Supplemental Essays, and an Essay by Gregory Vlastos.* Las Vegas: Parmenides Publishing.
Nikulin, D. (2002), *Matter, Imagination and Geometry. Ontology, Natural Philosophy and Mathematics in Plotinus, Proclus and Descartes.* Ashgate.
Notomi, N. (1999), *The Unity of Plato's Sophist: Between the Sophist and the Philosopher.* Cambridge University Press.
O'Brien, D. (1971), "Plotinus on Evil: A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil", in P.M. Schuhl and P. Hadot (eds.), *Le Néoplatonisme*, 113–146. Paris: CNRS.
Opsomer, J. (2001), "Proclus vs Plotinus on Matter", *Phronesis* 46.2: 154–188.
Owen, G.E.L. (1960), "Eleatic Question", *Classical Quarterly* 10: 48–81.
O'Meara, D.J. (1995), *Plotinus: An Introduction to the* Enneads. Oxford University Press.
Pappas, N. (2003), *Plato and the* Republic. Routledge.
Penner, T. (2006), "The Forms in the *Republic*", in G. Santos (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's* Republic, 234–262. Blackwell Publishing.
Protopopova, I.A. (2019), "Interpreting the Dialogue", in Id. (tr.), *Plato. The Sophist*, 32–92. Saint Petersburg: PFO. (In Russian.)
Rist, J.M. (1961), "Plotinus on Matter and Evil", *Phronesis* 6: 154–166.
Rist, J.M. (1965), "Neopythagoreanism and 'Plato's' Second Letter", *Phronesis* 10: 78–81.
Rist, J.M. (1967), *Plotinus: the Road to Reality.* Cambridge University Press.
Rosen, S. (1983), *Plato's* Sophist*: Drama of Original and Image.* Yale University Press.

Rosen, S. (1995), *Plato's* Statesman*: The Web of Politics.* Yale University Press.
Rosen, S. (2005), *Plato's* Republic*: A Study.* Yale University Press.
Riedel, M. (1987), "Ἀρχή und ἄπειρον. Über das Grundwort des Anaximander", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 69.1: 1–17.
Santas, G. (2010), *Understanding Plato's* Republic. Blackwell Publishing.
Schaefer, Ch. (2004), "Matter in Plotinus' Normative Ontology", *Phronesis* 49.3: 266–294.
Scolnicov, S. (2003), *Plato's* Parmenides. University of California Press.
Sedley, D. (1985), "The Stoic Theory of Universals", *The Southern Journal of Philosophy* 23.1, Supplement: 87–92.
Seligman, P. (1962), *The* Apeiron *of Anaximander: A Study in the Origin and Function of Metaphysical Ideas.* London: The Althone Press.
Sheppard, D.J. (2009), *Plato's* Republic*. An Edinburgh Philosophical Guide.* Edinburgh University Press.
Shorey, P. (1933), *What Plato Said.* University of Chicago Press.
Shorey, P., tr. (1942), *Plato. The Republic.* Vol. 2: *Books VI–X.* Harvard University Press.
Stokes, M.C. (1962), "Hesiodic and Milesian Cosmogonies — I", *Phronesis* 7.1: 1–37.
Stokes, M.C. (1963), "Hesiodic and Milesian Cosmogonies — II", *Phronesis* 8.1: 1–34.
Svetlov, R. (2020), "Mathematical Joke from the *Statesman* and the Limits of Rationality in the Philosophy of Plato", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 14.2: 665–672. (In Russian.)
Tabak, M. (2015), *Plato's* Parmenides *Reconsidered.* Palgrave Macmillan.
Taran, A. (1981), *Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary.* Leiden: Brill.
Trouillard, J. (1973), "Le «Parménide» de Platon et son interpretation néoplatonicienne", *Revue de Théologie et de Philosophie* 23.2: 83–100.
Van Riel, G. (2001), "Horizontalism or verticalism? Proclus vs Plotinus on Procession of Matter", *Phronesis* 46.2: 129–153.

Dmitry Kurdybaylo, Igor Tantlevskij

Late Neoplatonic Criticism of Ancient Sceptic Philosophy*

Dmitry Kurdybaylo, Igor Tantlevskij
Late Neoplatonic Criticism of Ancient Sceptic Philosophy
Abstract. Commentaries to treatises of Aristotle written by Alexandrian Neoplatonists of the 5–6th centuries ce contain a series of testimonies on ancient Scepticism. These testimonies provide a view on Pyrrhonism that is much narrower than that of Sextus Empiricus and even Diogenes Laërtius. However, the structure of Neoplatonic evidence and the set of propositions under criticism allow making some meaningful conclusions. Firstly, Alexandrian commentators have a clear motivation to acquit Plato from charges of Scepticism known since Middle Platonists. Secondly, Neoplatonic criticism objects to just some conceptions of Sceptics, which touch upon certain epistemological problems. The most important among them is the dualism of material objects and the rational soul of a human. Since Sceptics support a dualist metaphysics in a way quite similar to that of the Platonists, Alexandrians take effort to reveal the difference between the Sceptical and Platonist versions of dualism. At the level of universal truths, their argumentation is sound and doubtless, but the possibility of knowing particular material objects becomes a noticeable obstacle. As a possible solution, the authors suggest a comparison with theurgic symbolism of Athenian Neoplatonists who developed a coherent doctrine of divine knowledge of material objects which can be easily extended to a human rational soul as well. The juxtaposition of Scepticism with Alexandrian and Athenian branches of Neoplatonism renders a contrasting picture of Greek intellectual tradition in the 4–6th centuries ce.
Keywords: Neoplatonism, Scepticism, commentators of Aristotle, epistemology, criticism, Pyrrho, Ammonius.

© Д.С. Курдыбайло (Санкт-Петербург). theoreo@yandex.ru. Русская христианская гуманитарная академия.
© И.Р. Тантлевский (Санкт-Петербург). tantigor@bk.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.
Платоновские исследования / Platonic Investigations 15.2 (2021) DOI: 10.25985/PI.15.2.03

* Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 19-011-00349 «Скептическая традиция в античном платонизме».

Since the very foundation of Neoplatonic tradition by Plotinus, criticism of extraneous philosophical views remained an important part of its discourse.[1] Below, we are going to discuss the Neoplatonists' views on ancient Scepticism. The majority of relevant testimonies are found in the works of Alexandrian commentators of Aristotle, such as Ammonius, Elias, David, and John Philoponus. Their familiarity with Pyrrho, Arcesilaus and Carneades often seems superficial, while Aenesidemus or Sextus Empiricus are not mentioned at all. The evidence of late Neoplatonists has quite a low significance for the history of Scepticism (and therefore is rarely discussed);[2] however, it reveals important relations between Scepticism and Platonism, and also vividly depicts Neoplatonic views on some ontological problems, which they have not touched in any explicit way.

The following discussion is based on the writings of pagan Neoplatonists from the 3rd to late 6th centuries CE, starting with Porphyrius. All the fragments we are going to quote are selected as containing reliable and unequivocal mentions of certain Sceptic thinkers, distinctive Sceptic terms (ἐποχή, ἀκαταληψία), or explicit designations of the doctrine (σκεπτικοί, ἐφεκτικοί). In other words, we are going to discuss only the cases when a commentator is fully aware of the Sceptic origins of the matter he is concerned with.

Earliest Testimonies

The earliest testimonies are brief and do not touch upon major doctrinal issues. Porphyrius notes that, according to Carneades, every being which emerged according to nature eventually arrives at its completion (τέλους), and that is its benefit (ὠφελεῖται) and profit (εὐχρηστία).[3]

[1] See, for example, Plotinus' treatises "Against the Gnostics" (*Enn.* 2.9 (33)), "On Complete Blending" (*Enn.* 2.7 (37), against the Stoic concept of κράσις), "On the Genera of Being 1–3" (*Enn.* 6.1–3 (42–44), against ten categories of Aristotle), etc.

[2] Cf. the sources on Pyrrho collected by Caizzi 1981; also several mentions of Porphyry, Philoponus and Simplicius are provided in Polito 2004: 28–32, 117, 162–163; however, they give almost no evidence on Sceptics themselves.

[3] Porph. *Abst.* 3.20.17–20.

However, the discussion on the 'benefit' (ὠφέλεια) is more characteristic to Stoics who understood it as a common good,[4] and whose doctrine was well known by Porphyry.[5] It is possible that Porphyry thought Carneades to be one of the Stoics, not a Sceptic at all.

Julian the Emperor mentions Sceptics merely in moral contexts. The first instance is located in the discussion of the proper way to offer gifts: it should not be demonstrated to many people, and Arcesilaus, Julian says, tried his best to stay unrecognised even by the person who received the present.[6]

Another evidence is related to the Sceptic school in general: Julian says that one should keep away both from Scepticism and from Epicureanism. Moreover, for Julian, it is the good providence of gods that most Sceptic and Epicurean writings became extinct.[7]

The only comment of Proclus Lycaeus concerning Scepticism also compares their doctrine with that of Epicure:

> the Sceptics would do away with all knowledge, like enemy troops destroying the crops of a foreign country, in this case a country that has produced philosophy, whereas others, like the Epicureans, propose only to discredit the principles of geometry.[8]

Similarly to Proclus, Damascius provides very scant evidence on Scepticism: he just notes that Arcesilaus admitted neither the conceivable (τὸ ἐπιστητόν) nor the inconceivablity (ἀνεπιστημοσύνη) to be the reason of scientific knowledge (ἐπιστήμη).[9]

Later Testimonies: Theory of Flux

Much more evidence is provided by those Neoplatonists who commented upon Aristotle's treatises. Almost all of them belong to the Alexandrian tradition and either lived in Alexandria or have studied

[4] S.E. *M.* 11.22–27 = SVF 3.75.

[5] On various Stoic conceptions in the works of Plotinus see Johnson 2013: 74–75, 166–170, 214–215, 263–264, etc.

[6] Jul. *Or.* 2 (Εὐσεβίας τῆς βασιλίδος ἐγκώμιον) 1.42–48 Bidez.

[7] Jul. *Ep.* 89b.354–357 Bidez.

[8] Proc. *In Euc.* 199.6–11 Friedlein. English translation: Morrow 1992: 156.

[9] Dam. *In Phd.* (versio 1) 275.1–2 Westerink.

there for a significant time. Texts that we are going to discuss below have much in common and, probably, stem from Ammonius, and more precisely, from the beginning of his commentary on Aristotle's *Categories*. There is a common set of testimonies, arguments and their disproof; therefore we are going to collate them according to their logical coherence.

At the first step, Ammonius discusses seven ways of how philosophical schools get their names. Among others, the fifth mode is provided with the example of Sceptics, or ἐφεκτικοί, as Ammonius writes, i.e. "the undecided" philosophers, or those who "suspend judgement".[10] It should be emphasised that all Alexandrian commentators of Aristotle prefer using the word ἐφεκτικοί instead of σκεπτικοί or ἀπορητικοί, probably because both latter terms are more ambiguous.[11]

Ammonius speaks of the Sceptics as the school which "is named after their manner of philosophising (ἀπὸ τοῦ τρόπου τῆς ἐν τῷ φιλοσοφεῖν διακρίσεως)", however, "they thought themselves quite unworthy of the name of philosophers, since they sought the nature of things, but did not succeed".[12]

The same division into seven ways of naming is reproduced by Simplicius (who adds that ἐφεκτικοί is the common name for the followers of Pyrrho),[13] by John Philoponus (who introduces the term ἀκαταληψία),[14] and by Olympiodorus, who summarises the evidence of his predecessors.[15]

The second logical step is expressed very briefly; nevertheless, it is essential: according to Ammonius, Sceptics argued that "if there is to be knowledge, the knower must conform to what is known",[16] exactly

[10] On possible English translations of Greek ἐφεκτικοί see Sirkel et al. 2015: 120, n. 6.

[11] The term ἐφεκτικός also does not have a strictly philosophical sense only. For example, it is widely used in medical treatises of Galen and his successors.

[12] Ammon. *In Cat.* 2.8–11 Busse. English translation: Cohen, Matthews 2014: 10.

[13] Simp. *In Cat.* 4.4–5 Kalbfleisch.

[14] Phlp. *In Cat.* 2.7–9 Busse.

[15] Olymp. *Proll.* 3.32 Busse.

[16] Ammon. *In Cat.* 2.18: εἰ μέλλοι εἶναι κατάληψις, δεῖ τὸ γινῶσκον ἐφαρμόζειν τῷ γινωσκομένῳ. English translation: Cohen, Matthews 2014: 10.

the same wording is given by Olympiodorus,[17] and in slightly different words by David of Alexandria.[18]

This conception of "conformity" of a "knower" to "what is known" is necessary for the next, third step. According to Ammonius, Sceptics posit that all knowable material objects are in constant flux; they change and never stay the same. Sceptics probably were aware of their dependence on Heraclitus;[19] anyway, they reproduced the well-known passage[20] that "all things move and nothing remains still (πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει)" and "you cannot step twice into the same stream[21] (δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης)"[22], which is reliably attributed to Heraclitus.[23] Moreover, this is expanded further with the thought of Cratylus[24] that one cannot step into the same river "even once. For

[17] Olymp. *Proll.* 4.21–22: ἔλεγον γὰρ ὡς δεῖ τὸ γιγνῶσκον ἐφαρμόζειν τῷ γιγνωσκομένῳ.

[18] Dav. (Elias) *Proll.* 4.11–12 Busse: ἵνα γένηται κατάληψις, θέλει τὸ γινῶσκον ἐφαρμόζεσθαι τῷ γνωστῷ.

[19] A clear connection between Scepticism and Heraclitus is given by Olympiodorus in his commentary on Aristotle's *Meteorologica*, 118.21–30 Stüve.

[20] Pl. *Cra.* 402a8–10; Heraclitus frs. B 12, B 91 DK). See further below, notes 23–24.

[21] Or 'flux,' 'flow,' 'river(s)'.

[22] Ammon. *In Cat.* 2.25–3.1; Phlp. *In Cat.* 2.15–16; Olymp. *Proll.* 4.33–34; Dav. *Proll.* 4.2–3.

[23] A corresponding quotation from Heraclitus is preserved *verbatim* in Eusebius of Caesarea (*PE* 15.20), who quotes the doxograph Arius Didymus; this quotation runs as follows: "While we step twice into the same rivers, the waters that every time flow over us are different". According to Arius Didymus, Cleanthes affirmed that Zeno of Citium, the founder of Stoicism, called "the soul an exhalation (from the blood) endowed with sensation, just as Heraclitus does. For wishing to make it clear that 'there is a perpetual production of the souls being exhalated moist', he (Heraclitus) compared them to rivers" (B 12 DK). A paraphrase from Heraclitus that is close to the literal citation also survived in Plutarchus' *De E apud Delphos* (*M.* 18.392B): "One can not enter the same river twice" (= B 91 DK). — The question of whether Heraclitus himself proposed the so-called "universal flux theory" or whether it is a "doxological aberration" going back to Plato, who interpreted the Heraclitean metaphor of "flux" ("stream", "river(s)", etc.) as a symbol of the universal change of all things, is still a subject of debate (cf., e.g., Lebedev 2014: 72–75).

[24] Arist. *Metaph.* 1010a11–15: Cratilus "criticized Heraclitus for saying that one cannot enter the same river twice, for he himself held that it cannot be done even once".

at the same time one puts one's foot in, water flows over it, before the rest of the body goes in".[25]

From this premise, Sceptics deduced the following alternatives: to know any material object, either an object should become stable and unchangeable for a human soul (which is also immutable) to cognise it, or the soul should start to change and move in the same way as an object remains in universal flux. However, both are impossible: neither can we stabilise the perishable nature of material things, nor can an immortal and immaterial soul move into becoming and changing. Therefore, according to Ammonius, "if things are not fixed but always change, and our soul cannot follow along and change with them, the result will necessarily be ignorance (ἀκαταληψία)".[26] The same conclusion is also provided by David[27] and by John Philoponus.[28]

Ammonius and most of his followers reproached this Sceptical deduction in the following way:

> Now, as I said, they were right in asserting this, but they were wrong to suppose that our soul cannot follow along. For Plato proved that good souls not only do not come upon things afterwards, but actually anticipate them and meet them first with the speed of their own movement, and in this way they apprehend them.[29]

In what way a soul may "anticipate" things is explained by Olympiodorus with examples of "prophecies and the predictions of solar eclipses",[30] and David explicates the quotation of Plato, which Ammonius' statement is based on:

> Again, often the soul knows things before they change, as Plato shows when he says that "the souls of the wise do not only arrive at reality

[25] Ammon. *In Cat.* 3.1–3; Cohen, Matthews 2014: 10.

[26] Ammon. *In Cat.* 2.20–23.

[27] Dav. *Proll.* 4.3–7.

[28] Phlp. *In Cat.* 2.16–20. However, Philoponus confuses Pyrrho with Heraclitus and Heraclitus with Cratylus, cf. Sirkel et al. 2015: 120n7.

[29] Ammon. *In Cat.* 3.3–8; Cohen, Matthews 2014: 10.

[30] Olymp. *Proll.* 5.4–5: ὡς δηλοῦσιν αἱ μαντεῖαι καὶ αἱ προρρήσεις τῶν ἡλιακῶν, εἰ τύχοι, ἐκλείψεων. English translation: Gertz 2018: 199.

> after the fact, but they anticipate it and have foreknowledge that precedes change".[31]

Here we face the first significant discrepancy between Platonic and Sceptic ontologies. For the latter, a soul cannot experience any change or movement and therefore cannot perceive or know changeable and moving objects. On the opposite, Platonists admit the soul's capacity to know changeable material objects (which is obvious from the standpoint of our everyday life[32]); however, they do not state that the soul itself is changeable. Below we will discuss how this position could be maintained.

"Plato's" Disproof of Scepticism

Another significant criticism of Sceptic epistemology, namely the refutation of Pyrrho, is ascribed directly to Plato, which is an apparent anachronism. Expectedly, the following text, cited by Ammonius, that pretends to be a direct quotation is not found in any of surviving Plato's writings:[33]

> Although Plato refutes them with other strong arguments, he also uses this sort of refutation, which is drawn from their own doctrine: "Do you claim," he says, "that you know there to be total ignorance, or that you do not know? If you do not know this, we will surely not believe you, since your claim is just talk. But if you do know it, then there is cognition (κατάληψις)".[34]

This objection is quite straightforward and probably could have been given many times at the very beginning of the history of Scepticism. Naturally, when Sceptics posit that there is no possibility for

[31] Dav. *Proll.* 4.31–35; cf. quoted passage with Plato's *Meno* 81c5–9.

[32] Olympiodorus quotes Galen, who "refuted the Sceptics by drawing on the obvious, when he says: 'Unless there is knowledge and the nature of reality is defined, why on earth are we not going to step into a furnace when looking for water, or, in the same way, step into the sea when looking for food'" (*Proll.* 4.15–18; Gertz 2018: 199).

[33] For more reliable historical evidence on relationships between Platonic tradition and Scepticism see Svetlov, Shevtsov 2019.

[34] Ammon. *In Cat.* 2.12–17; Cohen, Matthews 2014: 10.

certain knowledge, this statement itself can be taken as some kind of knowledge. However, the famous words of Democritus and Socrates "I know that I do not know anything"[35] provide an example of such a "negative" knowledge. Of course, ancient Sceptics were aware of this type of criticism, and could repel it. Below, we will add some more details on this subject.

David extends the Sceptic problem of knowledge: he considers any argumentative expression that depends on proofs of any kind, and particularly the apodictic philosophy:

> For these people who lead lives of contention (they are the Pyrrhonists, who try to overturn everything), wanted to overturn the mother of proofs (τὴν μητέρα τῶν ἀποδείξεων), I mean philosophy, using proofs, and, so to speak, overturn (ἀνέτρεπον) philosophy using philosophy. ⟨...⟩ if someone says that philosophy does not exist, he uses proofs to deny [the existence of] philosophy. But if he uses proofs, it is clear that he is doing philosophy, since philosophy is the mother of proofs. If he says that philosophy exists, he is again doing philosophy, since he uses proofs to show that philosophy exists. Therefore anyone who denies the existence of philosophy and anyone who does not is in either case doing philosophy, because each of them uses proofs to give credibility to what he says.[36]

Here it is evident, that David is speaking about speculative philosophy with logical proofs and conclusions. On the other hand, Sceptical ἀκαταληψία is first of all related to material objects, not the logical, mathematical or pure intelligible matters. Also, what is considered by Platonists as an object of knowledge, is not necessarily such for the Sceptics, who could have taken it not as an object, but as a method of knowing. In other words, "knowing" that there is no knowledge, could be not a different kind of knowledge, but an epistemological method. Taking into account this possible difference, we can better distinguish between positions of Platonists and Sceptics.

[35] Pl. *Ap.* 21d4–6; Democritus, fr. B 304 DK.

[36] Dav. *Proll.* 8.24–28, 9.5–11; Gertz 2018: 90–91.

The discussed principle of knowing the impossibility to know is not the only one Sceptical principle. For instance, Olympiodorus gives evidence of "Apollo's tripod" metaphor:

> Their [school] was like that of the so-called tripod of Apollo. It was called Apollo's tripod, because when asked about any subject they would give a threefold answer: either both things are true, or neither, or one of the two. In the case of the soul, for example, when asked "what is the soul, mortal or immortal?", they would reply that it is either both (i.e. mortal and immortal), or neither (neither mortal nor immortal), or one of the two, and this could be in two ways, the soul being either mortal or immortal.[37]

This "tripod" style[38] of discussion could be attacked with the same objections as those ascribed to Plato: if nothing is knowable, one cannot know whether three or any other number of alternatives can be given as an answer. However, this approach was not criticised by Platonists, as it is almost obvious that "Apollo's tripod" is not a fact or a rule to be known, but a method of ἀπόδειξις (though a negative one) to be employed.[39]

"Aristotelian" Disproof of Scepticism

Finally, David (Elias) introduces two important theses against Sceptic doctrine, which are absent in the writings of his predecessors. The first objection is related to the theory of universal flux and the problem of conceiving things, which do not form part of our experience:

> What is not apparent can be discerned most readily from what is apparent. Since everything in motion is moved by something else, and we see that the heavens are a body and that they are in motion, they are moved by something else. Therefore there is someone who moves the heavens. And since the same movement moves it continuously, it

[37] Olymp. *Proll.* 3.35–4.3; Gertz 2018: 198.

[38] For more details on the origins of the "tripod" see Hadot 1989: 59–60.

[39] In the same way as Olympiodorus avoids such criticism, so does Elias (David) in his commentary on Aristotle's *Categories*, 109.24–110.3.

> is clear that a single mover moves the heavens, as Aristotle says. If there were many movers that move the heavens, one would move it in one way, another in another, and its movement would not be one and the same. And since the heavens are always moving without stop, it is clear that some incorporeal mover always moves them. If the mover of heaven had a body, he would be limited. But a limited body also has a limited power and would not be able to move the heavens continuously and without stop. From this it is clear that what moves the heavens does not have a body. Nor indeed will it perish, since if what moves the heavens perished, the heavens would perish with it. But in fact the heavens do not perish; therefore it is clear that what moves the heavens does not perish either. So what has the argument proved? That what moves the heavens is single, incorporeal, unlimited, and imperishable. And this is precisely the divine. In this way then we have attained a conception of what is not apparent from what is apparent.[40]

Obviously, the central premise of this passage is directed at those who deny the possibility of knowing intelligibles, or the "divine", as David says. However, there is another necessary consequence if Sceptics state that due to universal natural flux things are inconceivable by a soul as long as this flux remains irrational and incomprehensible for pure intellect. David argues that the universal flux is not chaotic or irrational but is caused by the prime mover and therefore is an essential part of the universal harmony. Consequently, there should not be any discrepancy between the order of material moving objects and a human soul as long as they participate in one and the same divine structure of the cosmos. Naturally, this Aristotelian cosmology is quite far from the Heraclitean intuition adopted by Sceptics. However, this example illustrates the way how late Neoplatonists could understand the teaching of Sceptics.

The second amendment introduced by David is also targeted at the question of what can be known by a soul:

> firstly, philosophy is not concerned with particular things (τὰ μερικά), which are in flux and flow (ἐν ῥοῇ καὶ ἀπορροῇ), but rather with universals (τὰ καθόλου), which do not change, but always remain the same.

[40] Dav. *Proll.* 6.4–19; Gertz 2018: 88.

> Second, even if we grant that philosophy is concerned with particulars, someone will not be incapable of comprehending just because the knower, i.e. the soul, does not change along with what is knowledge, i.e. the object. For according to this argument neither would the divine know any of the things that come to be, since it does not change along with things, but always remains the same. And again, according to this argument a doctor in a natural state would be unable to know what is contrary to nature, i.e. when he is healthy, he would be unable to distinguish diseases, but he would have to become sick in order to distinguish them.[41]

Here David likely faces a difficulty: when speaking about knowledge of universals, there is no problem in thinking of an agreement between immutable soul and unchangeable truth. However, the possibility of knowing the changeable and movable is simply asserted on the basis of experience without explicit theoretical ground. For instance, how a divine intellect can conceive material objects is not explained; it is just given as something obvious.

It should be emphasised that this problem is not alien to mainstream Neoplatonic philosophy. The "correspondence" between Porphyry (*Letter to Anebo*) and Iamblichus (*On the Mysteries of Egypt*) initially posed the question of how immaterial and bodiless gods can perceive prayers with spoken words or sacrifices of material objects from the standpoint of Neoplatonic metaphysics and theurgy. Probably, the clearest answer was given by Proclus in his commentary on Plato's *Cratylus*: neither visible nor intelligible gods have mouth or ears; they do not speak and do not perceive speech. However, gods "have in themselves prior to the world as a whole the roots and the causes of all beings",[42] thus they do not perceive, but preknow all things before they come to be: "Both the gods and the daemons hear our prayers not from without, but anticipating our purpose (προαίρεσις) and knowing our activities (ἐνεργείας)".[43] If we accept the language of David, Proclus' answer may be interpreted as follows: gods do not know things

[41] Dav. *Proll.* 4.21–31; Gertz 2018: 86.

[42] Procl. *In Cra.* 78.5–6 Pasquali; English translation: Duvick, Tarrant 2014: 44.

[43] Ibid.: 73.5–7; Duvick, Tarrant 2014: 43.

in their particular existence, either stable or fluid, but they know the universe as a whole, and every object is conceived by them as a part of a single cosmical order. It is significant that the Proclean solution to the question is not taken into account by David: his general approach to Aristotle is quite far from Athenian tradition.

Alexandrian and Athenian Neoplatonists vs. Scepticism

The fragments cited above cover almost all mentions of Sceptics in the Neoplatonic writings in our scope. It is almost obvious that the resultant picture is very scant; there is more information on Sceptics even in Diogenes Laërtius and of course much more in Sextus Empiricus. It is difficult to believe that Alexandrian commentators of Aristotle were not aware of relevant sources on Scepticism. It is more probable that Scepticism was considered the most fallacious form of philosophy or even not a philosophy at all, as one may conclude from Ammonius' evidence.[44] According to Ilsetraut Hadot, even cynics and Epicureans were more tolerable from the Neoplatonic standpoint than Sceptics.[45] Therefore, their doctrine was worthy of discussion only in those cases in which it outraged Neoplatonists the most.

Such cases probably are connected with the charge of Plato being philosophically sympathetic to Scepticism.[46] For instance, the anonymous author of *Introduction to Platonic philosophy* makes significant effort to acquit Plato showing that his ignorance was relative (when compared to the gods), and that his doubt as a method was not universal.[47] Therefore, the Neoplatonic commentators expectedly discuss only those Sceptic views which are related to Plato's epistemology and may provide grounds for associating him with Scepticism.

From this standpoint, we can return to the problem of which objects are knowable by a soul. Recalling the abovementioned arguments, we see that conformity of a knower and what is known can take on two

[44] See quotation above at note 12.
[45] Hadot 1989: 60.
[46] Chase 2003: 98, n. 44
[47] *Proleg.* 10.43–11.13 Westerink.

alternative forms: either the knowable object is stable and immutable in the same way as the soul is, or the soul should be movable and mutable in the same way as material objects are. However, both ways are impossible for Sceptics, neither can a soul become mutable, nor can things step out of the universal flux. This position reflects a fundamental dualism of an immaterial soul and material world. This exact thought is expressed by Sextus: the Sceptic capability (δύναμις) is the one which opposes all phenomena to noumena (ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμενων).[48]

Naturally, a similar dualism is inherent to Platonic metaphysics; thus, there is a great temptation to derive both Platonism and Scepticism from a single ground. However, as the commentaries above state, Platonists disagree with the insuperable gap between sensible and intelligible. However, if we recall their arguments, they do not explain *how* a soul overcomes this gap. They only speak about its capability to know the regularities of objects' changes in advance, probably in a way similar to that described by Proclus when discussing on gods' knowledge of causes that precede things themselves.

In other words, thanks to the challenge of Sceptics, late Neoplatonists find a consistent way to overcome the epistemological (and therefore metaphysical) dualism between sensible and intelligible, demonstrating at least a commitment to the universally monistic ground for knowing things even if they are never identical to themselves like Heraclitus' river.

What is totally ignored by Neoplatonists is the pure material reality of objects, their irrational nature, and the impossibility of grasping them in a single act of cognition. As we have seen, a soul does not perceive an object in its particular, unique and unstable being. By contrast, it perceives its rational reason either regarding its individual being from the standpoint of universals, or regarding its changes or movement from the standpoint of global cosmical movement caused by the unmoved mover. The irrational, inconceivable nature of Plato's

[48] S.E. *P.* 1.8.1–3 Mutschmann.

χώρα, which can be "apprehended by a kind of bastard reasoning",[49] is almost lost in the scope of Aristotelian commentaries and is the main problem emphasized by the Sceptics. Their method of doubt and uncertainty gives a weighty counterpart to Alexandrian Neoplatonic rational monism and reveals the problem of matter and irrationality.

If we consider the Athenian branch of late Neoplatonism, we will notice that neither Proclus nor Simplicius paid much attention to Sceptic doctrines. In the same way, Iamblichus or Julian did not touch upon Sceptic epistemology. One possible explanation of this phenomenon can be discovered in the conception of a theurgic symbol (σύμβολον and σύνθημα).[50] The concept of symbol provides a fundamental possibility to connect rational and irrational layers in one material object. From the formal standpoint, each symbolic object contains a "footprint" of its ideal prototype, an εἶδος in Plato's sense. However, from the material standpoint, a symbol is fundamentally different from its ideal base; it contains an inconceivable and unpredictable element, which corresponds to the apophatic nature of the highest ontological levels.[51]

On the contrary, Alexandrian Neoplatonists speak very little on theurgy and theurgic symbols. Thus, the problem of conceiving the irrational impelled them to scrutinise Sceptic philosophy and disprove it from the Platonic standpoint as they understood it.

References

Лебедев, А.И. (2014), *Логос Гераклита. A Reconstruction of Thought and Word (With a New Critical Edition of Fragments)*. СПб.: «Наука».

Светлов, Р.В.; Шевцов, К.П. (2019), "Скепсис и парадокс: проблема предпосылок скептицизма у Платона и античная традиция парадоксов", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 13.2: 683–694.

[49] Pl. *Ti.* 52b2; Cooper, Hutchinson 1997: 1255.

[50] See, e.g., Shaw 1995; Struck 2004: 210–226, 234–250; Trouillard 1981; Cardullo 1985.

[51] Chlup 2012: 86–92, 163–184. On possible Sceptic sources of Plotinian apophaticism see Wallis 1987: 952–954.

Bidez, J., ed. (1932), *L'empereur Julien. Oeuvres complètes.* Tome. 1.1. Paris: Les Belles Lettres.

Bidez, J., ed. (1924), *L'empereur Julien. Oeuvres complètes.* Tome. 1.2. Paris: Les Belles Lettres.

Busse, A., ed. (1895), *Ammonius in Aristotelis Categorias commentarius* (*Commentaria in Aristotelem Graeca 4.4*). Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri.

Busse, A., ed. (1898), *Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis Categorias commentarium* (*Commentaria in Aristotelem Graeca 13.1*). Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri.

Busse, A., ed. (1902), *Olympiodori Prolegomena et in Categorias commentarium* (*Commentaria in Aristotelem Graeca 12.1*). Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri.

Busse, A., ed. (1904), *Davidis prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium* (*Commentaria in Aristotelem Graeca 18.2*). Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri.

Caizzi, F.D., ed. (1981), *Pirrone. Testimonianze.* Napoli: Bibliopolis.

Cardullo, R.L. (1985), *Il linguaggio del simbolo in Proclo: Analisi filosofico-semantica dei termini symbolon/eikon/synthema nel 'Commentario alla Repubblica'.* Catania: Universita di Catania.

Chase, M., ed. (2003), *Simplicius. On Aristotle Categories 1–4.* London, etc.: Bloomsbury.

Chlup, R. (2012), *Proclus: An introduction.* Cambridge University Press.

Cohen, S.M., Matthews, G.B., trs. (2014), *Ammonius, On Aristotle Categories.* London, etc.: Bloomsbury.

Cooper, J.M.; Hutchinson, D.S., eds. (1997), *Plato. Complete Works.* Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Co.

Duvick, B.; Tarrant, H., trs. (2014), *Proclus. On Plato Cratylus.* London, etc.: Bloomsbury.

Friedlein, G., ed. (1873), *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii.* Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.

Gertz, S., tr. (2018), *Elias and David, Introductions to Philosophy, with Olympiodorus, Introduction to Logic.* London, etc.: Bloomsbury.

Hadot, I., ed. (1989), *Simplicius. Commentaire sur les catégories.* Leiden; New York: Brill.

Johnson, A.P. (2013), *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity.* Cambridge University Press.

Kalbfleisch, K., ed. (1907), *Simplicii in Aristotelis Categorias commentarium*

(*Commentaria in Aristotelem Graeca 8*). Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri.

Lebedev, A.V. (2014), *The Logos of Heraclites. A Reconstruction of Thought and Word (With a New Critical Edition of Fragments).* Saint Petersburg: Nauka. (in Russian.)

Morrow, G.R., ed. (1992), *Proclus. A Commentary on the First Book of Euclid's Elements.* Princeton University Press.

Mutschmann, H., ed. (1912), *Sexti Empirici opera.* Vol. 1. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.

Pasquali, G., ed. (1908), *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria.* Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.

Polito, R. (2004), *The Sceptical Road: Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus* (Philosophia antiqua 96). Leiden; Boston: Brill.

Shaw, G. (1995), *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus.* The University of Pennsylvania State University Press.

Sirkel, R.; Tweedale, M.; Harris J.; King, D., eds. (2015), *Philoponus, On Aristotle Categories 1–5, with Philoponus, A Treatise Concerning the Whole and the Parts.* London, etc.: Bloomsbury.

Struck, P.T. (2004), *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts.* Princeton University Press.

Stüve, G., ed. (1900), *Olympiodori in Aristotelis meteora commentaria* (*Commentaria in Aristotelem Graeca 12.2*). Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri.

Svetlov, R.; Shevtsov, K. (2019), "Scepsis and Paradox: The Problem of Scepticism in Plato and the Ancient Tradition of Paradoxes", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 13.2: 683–694. (in Russian.)

Trouillard, J. (1981), "Le symbolisme chez Proclos," *Dialogues d'histoire ancienne* 7: 297–308.

Wallis, R.T. (1987), "Scepticism and Neoplatonism", in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.36.2: *Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie (Platonismus [Forts.]; Aristotelismus)*, 911–954. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Westerink, L.G., ed. (1962), *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy.* Amsterdam: North-Holland Publishing Company.

Westerink, L.G., ed. (1977), *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo.* Vol. 2. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.

Александр Бегичев, Ирина Мочалова

Феномен веротерпимости императора Флавия Клавдия Юлиана: философско-теологические основания

Alexander Begichev, Irina Mochalova

The Phenomenon of Religious Tolerance of the Emperor Julian: Philosophical and Theological Grounds

Abstract. The article deals with the phenomenon of religious tolerance in the religious policy of Emperor Julian. Our hypothesis is that the explanation of this phenomenon should be sought not in the peculiarities of Julian's personality, but in the originality of his Neoplatonism. A study of Julian's texts shows that he shares the teachings of Plotinus in the interpretation of the Neoplatonists of the Pergamon school. He argues that the gods as principles are part of the universe and obey the law of its unfolding like any other part of the universe. This means that any way of interacting with the gods is not an act of God's free will, but is reduced to the functioning of the universe as a whole. The status of the emperor makes it necessary to concretize the metaphysical concepts of Neoplatonism; metaphysical principles should become the theoretical foundation for justifying the cultural construction of the Empire. Julian presents the original concept of the national gods in his *Against the Galilaeans*. This concept explains ethnic, cultural and religious diversity as a necessary and natural consequence of the "demiurgy" of the cosmos. To oppose diversity and affirm universalism means to oppose the fundamental laws of the functioning of the universe as a whole. Christians are people who are deprived of a national god, they do not have their own nature and their place in the cosmos. This outlook justifies measures aimed at limiting the influence of Christianity as a priority religion, and explains the religious tolerance of Julian.

Keywords: Emperor Julian, religious tolerance, Neoplatonism, theology.

© А.Д. Бегичев (Санкт-Петербург). begichev9670@mail.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

© И.Н. Мочалова (Санкт-Петербург). mochalova@yandex.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 15.2 (2021) DOI: 10.25985/PI.15.2.04

Флавий Клавдий Юлиан, последний император римской империи, исповедовавший традиционную религию греко-римского мира, получил прозвище «Отступник», которое прочно закрепилось за ним не только в христианских источниках, но и в исследовательской литературе[1]. В историю Юлиан вошел как фигура противоречивая, и связано это не столько с противоречивостью самого Юлиана как мыслителя и государственного деятеля, сколько с диаметрально противоположными оценками его деятельности и воззрений. К одному лагерю можно отнести языческую интерпретацию (Аммиан[2], Либаний[3] и др.), к другому — христианскую (Григорий Богослов, Феодорит Киррский, Филосторгий, Руфин, Созомен, Сократ Схоластик и др.). Языческие авторы восхищались личными качествами Юлиана и видели в нем великого государственного деятеля[4], что, впрочем, не исключало критики в его адрес[5]. Христианская позиция представляла критику деятельности императора практически во всех аспектах, а сам Юлиан представал в образе главного врага христианского ми-

---

[1] Подробнее о Юлиане, его жизни и деятельности см. Browning 1976, Bowersock 1978, Smith 1995, Elm 2012, Athanassiadi 1981, Teitler 2017; Алфионов 1880, Вишняков 1908, Муравьёв 1995, Пак 2015 и др.

[2] «Римская история» Аммиана Марцеллина представляет собой наиболее объективное описание правления Юлиана (Вишняков 1908: 9–10, Пак 2015: 138). Аммиан служил под началом Юлиана и знал его лично, был язычником и, как замечает Р. Браунинг, к христианству относился без враждебности, его положительная оценка личности и деятельности Юлиана сочеталась с резкой критикой (Browning 1976: 225).

[3] От Либания до нас дошли письма Юлиану, а также ряд речей: «На консульство Юлиана» (*Or.* 12), «Посольское слово к Юлиану» (*Or.* 15), «К Юлиану за Аристофана» (*Or.* 14), «Приветственная речь Юлиану» (*Or.* 13), «К антиохийцам о гневе царя» (*Or.* 16), «Монодия на смерть Юлиана» (*Or.* 17), «О мщении Юлиана» (*Or.* 24), «Монодия на храм Аполлона в Дафне» (*Or.* 60), «Надгробная речь Юлиану» (*Or.* 18).

[4] См. Browning 1976: 220.

[5] Напр., Аммиан критикует Юлиана за его закон об образовании: «жестокой и достойной вечного забвения мерой было то, что он запретил учительскую деятельность риторам и грамматикам христианского вероисповедания» (Amm. 22.10.7; пер. Ю.А. Кулаковского и А.И. Сонни). О законе об образовании Юлиана см. Hardy 1968.

ра[6]. Сохранились различные чудесные истории о Юлиане как пособнике Сатаны, которого постигает божественная кара. Как пишет, анализируя их, Браунинг, «историю превратили в легенду» (Browning 1976: 220–221). Так, Созомен связывает с царствованием Юлиана природные катаклизмы и болезни, а главным виновником гибели Юлиана называет бога: «Юлиан умер жертвою Божией мести». В качестве доказательства Созомен приводит видения родственника Юлиана и пророчества некоего духовного лица (Soz. 7.2). В дальнейшем эти истории обрастали новыми, выдуманными подробностями; средневековые авторы продолжили традицию изображения Юлиана как отступника и врага христианства[7]. Хотя Ренессанс и Реформация сделали возможной более объективную оценку деятельности Юлиана[8], подобный взгляд на личность императора и сегодня встречается у ряда авторов. Так, например, Гленвилл Дауни, описывая разные возможные способы отношения язычников к узаконенному христианству IV века, определяет отношение Юлиана как крайнюю форму языческой ненависти к христианству[9].

---

[6] Браунинг связывает такое отношение в первую очередь с речами Григория Назианзина («Первое и Второе обличительное слово на царя Юлиана»). И хотя анализ речей Григория показывает, что он не был знаком с основными текстами Юлиана (Curta 2002: 4, Вишняков 1908: 133), именно они задали отношение церкви к Юлиану как к абсолютному злу (Browning 1976: 224–225). Ср. анализ взглядов двух мыслителей Бирюков 2007.

[7] Анализ средневековой рецепции см. Browning 1976: 224–228.

[8] Ренессанс и Реформация в отличие от Средневековья не были загипнотизированы ужасом отступничества Юлиана. Пример нового нарратива — посвященная Юлиану пьеса Лоренцо Медичи, написанная в 1489 г. для праздника святых Иоанна и Павла. Юлиан, созданный Медичи, перестает быть носителем абсолютного зла, это красноречивый, умный и амбициозный политик, жизнь которого трагически обрывается. Юлиан немецкого поэта и драматурга, сторонника Лютера Ганса Сакса скорее похож на нюрнбергского бюргера, хитрого и проницательного, чем на злодея. Браунинг замечает, что такое вольное обращение со средневековым нарративом является свидетельством светского взгляда на фигуру Юлиана, который начал складываться в конце XV – начале XVI вв. (Browning 1976: 228–229).

[9] Downey 1957: 261.

Несмотря на различные оценки антихристианских воззрений Юлиана и его деятельности, большинство исследователей не могут не отмечать веротерпимость императора. Демонстрируя приверженность греко-римским традициям и обладая всей полнотой власти в империи, Юлиан не устраивает никаких массовых преследований и репрессий в отношении христиан. В частности, в письме к Атарбию он пишет:

> Клянусь богами, я не хочу ни чтобы галилеян убивали, ни чтобы их избивали вопреки справедливости, ни чтобы они терпели какое-нибудь другое зло (*Ep.* 37 (38)[10].

Такое отношение Юлиана к христианам приводило последних к упрекам в адрес императора, политика которого не позволяла получить им славу мучеников[11]. Описывая политику Юлиана в отношении христианского клира, М.А. Ведешкин определяет ее как «относительно умеренную». Указывая на потерю клириками ряда привилегий, которые были получены церковью в период правления Константина и его преемников, он замечает, что «ни один из современников императора не сообщает о каких-либо массовых репрессиях по отношению к христианским священнослужителям»[12]. Сходной оценки придерживается Е.А. Пак. Анализируя вопрос христианского мученичества времен правления Юлиана, исследовательница констатирует, что сам Юлиан не издал ни одного приказа о казни из-за религиозных убеждений[13]. Таким образом, в целом религиозную политику Юлиана можно определить как веротерпимую, причем следует отметить, что такая политика реализовывалась императором не только в отношении различных эллинистических культов и христианства, но и в отношении религиозных практик других народов. В частности, Юли-

---

[10] Нумерация писем соответствует английскому изданию У. Райта (Wright 1913–1923). В скобках указан номер письма по публикации и в переводе Д.Е. Фурмана (Фурман 1970), отсутствие номера в скобках свидетельствует о том, что письмо отсутствовало в собрании Д.Е. Фурмана.

[11] Baynes 1911: 80.

[12] Ведешкин 2015: 159.

[13] Пак 2015: 132.

ан прямо заявлял, что почитает бога Авраама, Исаака и Иакова, хотя сам не является иудеем (*Gal.* 354b), и даже пытался восстановить иерусалимский храм (*Ep.* 51)[14].

Однако говорить о веротерпимости Юлиана — не значит не учитывать его антихристианскую позицию, состоящую в частности в стремлении различными способами ограничить влияние христианства на государственную жизнь империи. Такая, на первый взгляд, непоследовательность Юлиана объясняет нередко встречающиеся противоречивые оценки религиозной политики императора. Например, в уже процитированном выше диссертационном исследовании, посвященном политической деятельности Юлиана, Е.А. Пак все же утверждает, что Юлиан «на самом деле отличался непримиримостью и ревностью в религиозных вопросах. При таких взглядах говорить о толерантности невозможно»[15]. В специальном исследовании религиозной политики Юлиана Е.А. Пак пытается сгладить очевидно противоречивые оценки, утверждая, что «толерантная политика Юлиана носила характер скрытого антихристианского гонения»[16]. Такой вывод вполне согласуется с мнением, высказанным еще в конце XIX в. Я.И. Алфионовым:

> Юлиан в душе своей был одним из самых заклятых врагов христианства, каких только знает история. Кротость и снисходительность его к своим христианским подданным, обнаруженная на первых порах по вступлении на императорский престол, далеко не служила выражением гуманного отношения к последним, — была неискреннею и притворную и притом обуславливалась исключительно одними тонкими расчетами и соображениями императора[17].

Многие как античные, так и современные авторы связывают особенности религиозной политики Юлиана со своеобрази-

[14] Adler 1893; Миллар 2008. Об отношении Юлиана к иудаизму см. Bradbury 2020, Светлов 2019.

[15] Пак 2015: 134.

[16] Пак 2010: 381.

[17] Алфионов 1880: 276.

ем личности императора[18], а его негативное отношение к христианству — с полученным в детстве «неправильным» христианским воспитанием[19]. Однако, на наш взгляд, объяснение и антихристианской позиции Юлиана, и его отношения к различным проявлениям религиозной жизни народов следует искать в его метафизическом учении. Интерес Юлиана к философии и прежде всего к философии Платона[20] был связан с его стремлением выразить в слове интуицию божественного, чтобы противопоставить христианским построениям. И хотя между Юлианом и Платоном лежит большая традиция осмысления диалогов Платона — от Плотина и Порфирия до Ямвлиха[21] и его последователей, со-

[18] Особое значение исследованию эмоционального фона для понимания деятельности Юлиана придает в своем фундаментальном труде Полимния Атанассиади. Рисуя психологический портрет императора, исследовательница пытается выявить и объяснить причины, которые побудили его написать тот или иной труд (например, «Мизопогон» и «Против галилеян») или провести те или иные реформы (Athanassiadi 1981). О связи деятельности Юлиана с его психическим состоянием см. Bouffartigue 1989: 529–539.

[19] Напр., А. Вишняков связывает негативное отношение Юлиана к христианству с влиянием на будущего императора воспитателя Евсевия — по мнению Вишнякова, более походящего на придворного интригана, чем на служителя церкви. Он полагает, что отвращение к христианской религии стало следствием общей обстановки жизни Юлиана при дворе, где христианство нередко использовалось для достижения политических и церковных постов, материального благополучия. Таким образом, заключает Вишняков, Юлиан с детства имел опыт взаимодействия с отрицательными сторонами христианской религии, которые, по существу, не имели ничего общего с истинным христианством (Вишняков 1908: 101–107).

[20] Анализ текстов Юлиана показывает, что ему были известны основные диалоги Платона. Он называл или цитировал следующие: «Алкивиад I», «Хармид», «Критий», «Горгий», «Менексен», «Федон», «Федр», «Филеб», «Протагор», «Государство», «Софист», «Тимей», «Законы», «Послезаконие», Письма.

[21] Большинство исследователей отмечает преобладающее влияние Ямвлиха на воззрения Юлиана вплоть до отказа считать императора оригинальным мыслителем. Так, Р. Смит считает, что все идеи центрального труда Юлиана «Гимн к Царю Солнцу» являются ямвлихианскими (Smith 1995: 142), а П. Кингсли заявляет, что Юлиан, по сути, является рупором идей Ямвлиха (Kingsley 1995: 132, n. 62). С такой оценкой не соглашается Дж. Азиз, призывая не преувеличивать влияние Ямвлиха (Azize 2005: 96–97). Сравнительный анализ учений Юлиана

ставивших пергамскую школу неоплатонизма (Эдесий Каппадокийский, Максим Эфесский, Приск, Евсевий, Хрисанфий и др.)[22], анализ текстов Юлиана показывает, что его прочтение Платона опирается прежде всего на неоплатоническую традицию, заложенную Плотином[23].

Плотин, рассуждая о богах, исходил из текстов Платона, изменяя платоновское понятие бога в соответствии с собственными задачами. Еще А.Х. Армстронг в своей статье 1938 года[24] отметил особенности плотиновской интерпретации богов, главная из которых, по мнению автора, состояла в понимании способа развертывания космоса. Если у Платона боги, душа или души, творящие чувственный космос, находятся в независимом отношении к идеям, по образу которых они творят, то у Плотина чувственный космос есть необходимый итог деятельности природы. По Плотину, творение мира — не волевой и целенаправленный акт Бога, а естественная необходимость; деятельность природы не является рассудочной, она предстает как странное, бессознательное

и Ямвлиха приводит исследователя к утверждению оригинальности Юлиана как самостоятельного мыслителя, источником философии которого был его собственный духовный опыт. По мнению Азиза, Юлиан использует предшествующих мыслителей, в том числе и Ямвлиха, для выражения собственной «веры и философии» (Azize 2005: 111–112). Ср. Turcan 1996: 397–398. Подробнее об источниках философии Юлиана см. Azize 2005: 59–114. О влиянии философии Аристотеля и в целом перипатетической традиции см. Ведешкин 2017.

[22] О философском куррикулуме Пергамской школы см. Ведешкин 2019: 22–27.

[23] Несмотря на обширное цитирование Юлианом древних поэтов и авторов классической эпохи, он в первую очередь является представителем неоплатонизма. А.Ф. Лосев, ссылаясь на работу Г. May, посвященную анализу основных терминов философии Юлиана, пишет, что воззрения Юлиана ничем не отличаются «позднего и развитого неоплатонизма», справедливо добавляя: «Да это сразу видно и без специального анализа терминологии, уже непосредственно на стадии ознакомления с текстом Юлиана» (Лосев 1988: 374). В этом смысле практически любое соприкосновение Юлиана с различными интеллектуальными традициями сводится к их неоплатонической интерпретации/переинтерпретации.

[24] Armstrong 1938.

созерцание, похожее на сон. Это необходимый, заключительный этап развертывания плотиновского универсума, принцип которого заключен в умопостигаемом космосе, в соответствии с которым и происходит процесс порождения всего. При таком подходе боги являются частью этого самого универсума, они так же подчинены общему процессу (закону) развертывания всего, как и любая другая часть. В этом случае любое действие богов не является проявлением их свободной воли или мышления, но предстает как функционирование универсума как такового на основе общей симпатии[25]. Плотин в трактате «Против гностиков» писал:

> наш мир живет такой насыщенной и совершенной жизнью, что в ней нет ни следа беспорядка, ни единого сбоя — вплоть до разнообразных мельчайших живых существ, которые от полноты жизни в нем рождаются днем и ночью, беспрерывно сменяя друг друга. Жизнь в нем непрерывна, безущербна, полна; ее много и она везде, являя безыскусную мудрость ⟨…⟩ Этот наш мир и есть верный хранитель изображения того умопостигаемого. Вся земля полна разнообразных живых существ; все пространства до неба полны бессмертных живых существ: планеты в нижних сферах и звезды в самых высших — разве они не боги? Они движутся в стройном порядке и обходят весь космос (*Enn.* 2.9.8; пер. Т.Ю. Бородай).

Именно с плотиновским пониманием как фундаментом всей неоплатонической традиции мы встречаемся в трактате «О богах и мире» (Περὶ θεῶν καὶ κόσμου), принадлежащем перу некоего Саллюстия — возможно, близкого друга Юлиана[26]. Трактат представляет собой что-то вроде справочника-путеводителя по основным темам платоновской философии, как ее понимали в IV веке, делая акцент на языческой мифологии и ее классификации, а также на способах символической и аллегорической экзегезы,

[25] Armstrong 1938: 193–195. Ср. Бородай 2008: 152–158.

[26] Сведений о Саллюстии мы практически не имеем. Анализ дискуссий, связанных с попыткой идентифицировать автора трактата, в частности отождествив его с адресатом сочинений Юлиана «К царю Гелиосу» и «Утешение к себе самому по поводу отъезда Саллюстия», см. Clarke 1998: 347–350.

вполне близких Юлиану[27]. Краткость изложения (трактат состоит из 32 небольших глав) делала его популярным «учебником» платонизма, хотя и требовала от читателя некоторой философской подготовленности[28].

Учение о богах — ключевая тема трактата (с ней связано и название, данное первым издателем текста в XVI в.). Рассуждая о том, каким образом боги могли «сотворить» мир, Саллюстий предполагает три возможных способа: «все возникающее возникает благодаря искусству, природе или силе (κατὰ δύναμιν)» (Sallust. 13.2; пер. Р.Б. Кочеткова и Т.Г. Сидаша)[29]. Если бы боги творили посредством искусства, то творили бы конкретный тип бытия, ибо, как замечает Саллюстий, «всякое искусство творит эйдос». Однако в этом случае остается необъяснимым вопрос: откуда же возникает бытие как таковое? Невозможность ответить на этот вопрос приводит Саллюстия к отказу от данного способа. Второй способ — творение посредством природы — предполагает, что творящие передают собственные свойства творимому, но так как боги бестелесны, то и космос, ими творимый, должен быть бестелесным, а он таковым не является, следовательно, данный способ так же не может быть принят (Sallust. 13.3). Остается последний способ. Именно посредством силы боги и творят космос (Sallust. 13.4). К этому же способу Саллюстий прибегает при объяснении деятельности божественного провидения: эта деятельность осуществляется без замысла и без труда, так же как Солнце освещает все своим светом только тем фактом, что оно есть, так и провидение, осуществляя свое бытие, без всякого напряжения

[27] Дж. Азиз рассматривает данный трактат в качестве контекста трудов Юлиана, указывая на ряд общих положений. В частности, оба мыслителя защищают мифологию, разделяют аллегорическое толкование Аттиса (связь Аттиса с Млечным Путем, кастрация Аттиса) (Azize 2005: 16); оба утверждают, что знание о богах — врожденное.

[28] См. Clarke 1998: 328–329. Включенность в школьный контекст позволила Ю.А. Шичалину поместить его в сборник учебников платоновской философии (Шичалин 1995: 105–120).

[29] Ср. пер. Ю.А. Шичалина: «все возникает либо с помощью искусства, либо естественным порядком, либо в силу некоей потенции» (Шичалин 1995: 114).

оберегает космос — это и есть действие посредством силы (Sallust. 9.3). Боги творят самое бытие, не имея на то воли, их деятельность может быть описана как автоматическая[30]. Изложенное Саллюстием понимание богов находим и в сочинениях Юлиана. В частности, описывая Гелиоса[31], он подчеркивает, что сущность, силы и энергия бога понимаются как единое целое: «ибо дело не обстоит так, что сущность этого Бога — одно, сила — другое, а энергия — о, Зевс — еще нечто третье помимо них» (*Or.* 4, 142c)[32]. Это значит, что бог имеет способность быть тем, чем желает, и реализует свою способность в действительности все время. По Юлиану, как и по Саллюстию, бог всегда осуществляет в действительности собственное бытие и не желает ничего иного.

Как утверждает Саллюстий, между первым богом и нашей природой должны располагаться многочисленные силы (Sallust. 13.5), именно их он описывает, давая детальную классификацию богов (Sallust. 6.1–5). Согласно этой классификации, сверхкосмические божества оказываются ответственными за формирование основных онтологических реальностей и соответствуют трем ипостасям — Единому, Уму, Душе[33]. У Юлиана, как и у Саллюстия, они выступают в качестве неких принципов организации нижестоящего онтологического пространства. Первый принцип, по Юлиану, есть «Наибожественнейший»: «Станем полагать, что Отец и Родитель [Гелиоса] есть Наивысочайший и Наибожествен-

---

[30] Этот термин использует Э. Кларк для описания деятельности бога в труде Саллюстия. Исследовательница обращается к Плотину, указывая, что Саллюстий в данном случае следует за Плотином, который, хотя и утверждает, что процесс творения происходит благодаря богу, подчеркивает бесстрастность бога и отсутствие у него какой-либо сознательной деятельности. Здесь мнение Кларк совпадает с утверждением А.Х. Армстронга о том, что Плотин решил данную проблему с помощью теории симпатии, в рамках которой деятельность бога может быть описана как «рефлекторная реакция» (Clarke 1998: 330–331).

[31] Гелиос представляет собой центральную фигуру в философии, мифологии, теологии Юлиана.

[32] В том случае, если не указан другой переводчик, здесь и далее Юлиан цит. в пер. Т.Г. Сидаша (Сидаш 2016).

[33] Лосев 1988: 339.

нейший» (*Or.* 4, 136d). Он дает ему следующие эпитеты: «Царь Вселенной», «Единое», «Благо», «Тот, Кто по ту сторону Ума», «Идея Сущего» (Бытия)[34]. Под сущим (бытием) Юлиан понимает все умопостигаемое (*Or.* 4, 132cd).

Далее следует область умопостигаемого, место существования умопостигаемых богов. Когда Юлиан описывает блага, которыми Единое наделяет умопостигаемых богов, он пишет: «оно просвещает их благовидной силой», делая их красивыми, совершенными, едиными, благовидными (*Or.* 4, 133b). Затем Единое порождает Гелиоса, умного бога, который является для умного (мыслящего) всем тем, чем Единое — для умопостигаемого. Одна из главных особенностей Гелиоса — это его срединное положение, μεσότης (срединность)[35], означающее, что он является связующим звеном между умопостигаемым и видимым; подражая умопостигаемому, он находится в основе чувственного (*Or.* 4, 139cd). Это означает, что Юлиан определенно отличает Гелиоса от умопостигаемого, определяя его именно как мыслящего, отличного от Ума как целого. Таким образом, само умопостигаемое Юлиан понимает двояким образом: с одной стороны, это все бестелесное, Ум как таковой; а с другой стороны, умопостигаемое определяется как более узкая область, лишь часть Ума; как то, что познается мыслящим умом. И этот мыслящий ум в учении Юлиана есть Гелиос, который является и частью умопостигаемого в широком смысле слова, Ума как целого, и отличен от умопостигаемого в узком смысле слова, являясь «субъектом» по отношению к нему.

Юлиан часто повторяет мысль о том, что о невидимом нужно судить по видимому, понимая под видимым высший космос (пространство видимых богов), а под невидимым — то, что схва-

[34] О соотношении Единого, Блага и основных ипостасей с Богом см. Rist 1962; о соотнесении Блага и Бога в истории платонизма см. Gerson 2008.

[35] Анализ «срединности» Юлиана в контексте всей эллинской традиции см. Рабинович 1976. По мнению исследовательницы, Юлиан в мифологическом образе Аполлона-Гелиоса собирает практически все возможные смыслы и характеристики понятия середины, присущие античной культуре (Рабинович 1976: 104–105).

тывается на основании видимого, — сферу мыслящего ума (то есть Гелиоса)[36]. Такое понимание говорит в пользу единства Гелиоса как умного бога и его видимого отражения. Будучи центром связи невидимого и видимого миров (*Or.* 4, 139c), Гелиос должен определенным образом присутствовать в видимом мире[37]. По мысли Юлиана, при переходе из невидимого в видимое силы не растрачиваются, а преумножаются, ибо «естественно для вещей божественных, когда они продвигаются в видимое, быть умноженными в силу преизобилия в них жизни и жизнеродной силы» (*Or.* 4, 142b). Таким образом, срединное положение Гелиоса определяет его центральную роль в демиургии и распределении благ, исходящих из ноэтического царства.

В видимый космос исходят силы Гелиоса, как правило, персонифицированные в зависимости от функционального назначения. Например, делящая демиургия Диониса, вечное и тождественное бытие Аполлона. Зевс определяется вместе с Гелиосом как ответственный за сферу чистых причин, содержащую эйдосы до их материализации (*Or.* 4, 144a–c). Афина выступает как совершенная мысль (или мышление) Гелиоса, изливающая чистую жизнь вплоть до Селены. Она наполняет сферические тела, включая Селену, мышлением, благодаря чему Селена способна созерцать умопостигаемое, и космизирует материю; людям также подает блага мудрости, ума и демиургических искусств (*Or.* 4, 149c–150a). Афродита реализует вместе с Гелиосом демиургическую, порождающую силу (*Or.* 4, 150b). Все эти боги, находящиеся в единстве в мыслящем, становятся множественными в видимой области. Они вместе с Гелиосом участвуют в демиургии космоса и поддержании его жизнедеятельности. Таким образом, срединность Гелиоса обеспечивает единство универсума, образованное взаимодействием различных онтологических уровней, вклю-

[36] См. *Or.* 4, 135a–c, 135c, 138c.

[37] Это дает нам возможность знания истинной невидимой сущности Гелиоса, однако это знание невозможно без божественной помощи (*Or.* 4, 131d–132a).

чая божественно-человеческие связи. Такое понимание универсума позволяет не только обосновать возможность теургии, но и связывает в единство метафизические построения Юлиана как философа-неоплатоника и политическую практику Юлиана как императора, в том числе и его культурную и религиозную политику.

Ключевым для понимания теологических оснований религиозной политики Юлиана является непосредственно посвященный ей полемический трактат «Против галилеян». Как замечает Я.И. Алфионов, ориентация Юлиана в этом трактате не столько на саму критику христианства, сколько на защиту «догматов политеизма», которые противопоставляются христианскому учению, отличает его подход от всех предыдущих попыток критики христианства[38]. Именно стремление философа дать теоретическое обоснование политеизма приводит его к концепции народных богов, или, иначе, богов-водителей народов[39]. Юлиан пишет:

> Наши говорят, что Творец есть общий Отец и Владыка всего, и прочие народы распределены Им между богами народов и городов, и каждый управляет своей долей, как ему свойственно. Но в Отце все совершенно и все едино, а частичные божества обладают каждый другой силой: Арес ведает военными делами народов, Афина — военным делом, связанным с мудростью, Гермес — делами, требующими смышлености и предприимчивости, и сообразно с характером того или иного бога управляемые ими народы следуют им (*Gal.*, 115de)[40].

---

[38] Ср. Riedweg 2020. Анализируя философскую теологию трактата, К. Ридвег показывает, что она основана на платонической традиции и в первую очередь — на космологии «Тимея». Следуя уже сложившейся традиции, автор отмечает и влияние Ямвлиха на Юлиана, в частности высказывает гипотезу о влиянии утерянного трактата Ямвлиха «О Зевсе» (Riedweg 2020: 259–260). Однако в целом вопрос о влиянии на Юлиана конкретных авторов остается открытым и требует дальнейших исследований.

[39] Алфионов считает концепцию «национального божества» главным оригинальным новшеством Юлиана, см. Алфионов 1880: 418–419.

[40] Здесь и далее трактат «Против галлилеян» цит. в пер. А.Б. Рановича и Т.Г. Сидаша по изданию Сидаш 2016.

Итак, согласно Юлиану, «общий Отец и Владыка всего» распределяет народы между богами, сам представляя их единство и совершенство. Вероятнее всего, говоря о Творце, в котором все едино, Юлиан имеет в виду Гелиоса. В гимне «К Царю Солнцу» Юлиан утверждает, что до выхода в видимое мыслящие боги находятся в Гелиосе в единстве, после же выхода в сферу видимого они распространяются как отдельные божества, отвечающие за проявление той или иной силы Гелиоса. Если же учесть, что имена народных и мыслящих богов совпадают, то можно заключить, что мыслящие боги, олицетворяющие ту или иную силу Гелиоса и являющиеся в качестве видимых богов при переходе в область видимую, могут быть названы народными богами.

Как мы показали, анализируя онтологию Юлиана, отличительная особенность его построений состоит в отказе признавать объяснение любого факта или феномена как следствие волевого акта Бога (в этом смысле Юлиан выступает критиком иудейской и христианской традиций — *Gal.*, 143b). По мнению мыслителя, любое проявление божественного вписывается в естественный процесс. Для Юлиана сам процесс исхождения из первопринципа вплоть до последних его проявлений является процессом естественным, поэтому природа как целое есть естественное проявление божественного. Это означает, что любой спонтанный волевой акт бога делается невозможным, особенно если он должен противоречить естественному процессу, так как в таком случае божественное противоречило бы самому божественному. В этом смысле чудо как явление, противоречащее объективным законам природы, невозможно; все, что есть, уже есть в той или иной степени проявление божественного. На этом основании Юлиан, например, не принимает библейский миф о возникновении разных языков. По мнению философа, для проявления особенностей того или иного народа, за которые отвечает конкретный бог, необходимо существование естественных предпосылок, и языки, наряду с другими фундаментальными особенностями народов, появляются в результате естественного божественного процесса. По-

скольку богов, определяющих процесс материализации (соматизации) души, много, то и народов, возникающих в результате материализации души, должно быть в соответствии с принимаемыми Юлианом принципами много.

Итак, по аналогии с тем, как выстраивается общая бытийная иерархия, в которой, как мы видели, боги занимают каждый свое место, определяя конкретный бытийный уровень, выстраивается культурно-историческая иерархия народов. История любого народа, по мысли Юлиана, является духовным и телесным разворачиванием в пространстве и времени его логоса, который определяется богом-водителем народа. Отрицание иерархии народов, по мысли Юлиана, невозможно, так как ставит под вопрос всю бытийную иерархию:

> Если не видеть никакой причины такого различия между народами и утверждать, что оно скорее дело случая, то как можно в таком случае верить, что Провидение управляет миром? (*Gal.*, 116b).

В трактате «Против галилеян» Юлиан говорит о двух типах благ, получаемых людьми от их богов, — внешних и внутренних (душевных). К первым относится все то, в чем или на фоне чего проявляется тот или иной народ (*Gal.*, 141d). В частности, народные боги оказываются ответственными за «географическое пространство» (климат и природный ландшафт), занятое народом и оставляющее отпечаток на его культурных особенностях (143e)[41]. Душевные блага являются внутренними свойствами человеческой души и всеми производными от проецирования этой души в материю — это и человеческий организм как носитель души, и культурно-историческое пространство. В этом смысле культура и социальное устройство народа есть выражение его «биологии», и они не могут ей противоречить. Это означает, что природа народа, заданная богом-водителем, определяет его интеллектуальный потенциал и склонность к тому или иному виду интеллектуальной деятельности (131c, 178ab), особенности его пайдейи

[41] Как полагает Ф. Курта, одним из источников этого учения Юлиана было учение Посидония о семи климатических зонах (Curta 2002: 7–8).

(229e), политического строя (138c), установленных законов (131b–d, 143a) и обычаев. Последние являются более фундаментальными свойствами народов, чем, например, языки (138a). С точки зрения Юлиана, римляне, не говорящие по-гречески, относятся к роду эллинов, ибо их «религиозные установления и благая вера в богов, которую они утвердили и охраняют, от начала и до конца — эллинские» (*Or.* 4, 152d–153a). Концепция богов-водителей народов позволяет Юлиану объяснить и религиозные различия между разными народами. В частности, Юлиан приводит в качестве примера скифов, которые не приняли вакхический культ Анахарсиса, так как этот культ противоречит их характеру (*Gal.*, 131c).

Таким образом, Юлиану вполне удается обосновать этническое, культурное и религиозное разнообразие как необходимое и закономерное. Восстать против такого разнообразия — все равно что восстать против фундаментальных законов функционирования универсума в целом. Это объясняет веротерпимую политику Юлиана и позволяет согласиться с той оценкой, которую дал концепции богов-водителей народа Р. Смит. В своей фундаментальной работе «Боги Юлиана» он показал, что это не просто философская попытка дать абстрактное обоснование политеизма, но теоретическая основа культовой практики язычества и теологическое обоснование империи[42].

Однако остается вопрос: как, оставаясь в рамках философско-теологического учения Юлиана, убедительно обосновывающего религиозное разнообразие, объяснить негативное отношение к христианству?

Прежде всего, Юлиан не может принять универсализм христианской религии. С точки зрения неоплатоника, универсализм невозможен в принципе, ибо противоречит всему мироустройству. Именно за универсализм Юлиан критикует и иудеев. В частности, в письме Феодору Юлиан, положительно отзываясь о преданности иудеев своей религии, замечает, что есть пункт, в кото-

[42] Smith 1995: 196. Ср. оценку Ф. Курты, предложившего назвать это учение Юлиана концепцией этического эллинизма (Curta 2002: 7).

ром они ошибаются: «и лишь в одном погрешают: в том, что, всеми силами стараясь угодить этому Богу, они не почитают и других богов» (*Ep.* 20 (44), 454a)[43].

Следствием утверждения универсализма был отказ христиан признать народных богов, а значит, и бога своего народа. В контексте философско-теологического учения Юлиана это означало отказаться от какой-либо укорененности народа в универсуме. Христиане отказываются от эллинистических корней и от иудейского учения, поэтому они «ни эллины, ни иудеи» (*Gal.*, 43a). Строго говоря, они не являются этносом, и, следовательно, лишаются присущих каждому этносу нравов и подлинной пайдейи. Как замечает Ф. Курта, для Юлиана пайдейя — это не просто образование; без подлинной пайдейи невозможен «благой муж» (Curta 2002: 6–7). Христиане, лишенные культуры и истинной пайдейи, называют божественным учение, «от которого никто не становится ни умнее, ни храбрее, ни более стойким» (*Gal.*, 230a). В этом смысле иудеи с их утверждением собственной исключительности и верой в единственного бога все же не отказываются от своего традиционного бога, в то время как христиане выпадают из универсума, отказываясь от собственных онтологических оснований. Признание христианства в качестве государственной религии, по мнению Юлиана, есть государственное самоубийство, ибо в этом случае государство отказывается от своей собственной природы, от своих нравов, обычаев, законов. Такое понимание делало обоснованным все меры Юлиана, направленные на ограничение патологического, на его взгляд, влияния христианства.

Таким образом, именно философско-теологическое учение Юлиана, с одной стороны, служит обоснованием его стремления защитить традиционные ценности римской империи, а с другой — не позволяет Юлиану развернуть активные репрессии в отношении какой-либо религиозной группы.

---

[43] Ср. утверждение А. Вишнякова о том, что главный пункт критики Юлиана в отношении иудейства — это единобожие (Вишняков 1908: 158–159).

Литература

Алфионов, Я.И. (1880), *Император Юлиан и его отношение к христианству.* М.: Типография Э. Лисснер и Ю. Роман.

Бирюков, Д. (2007), "Вера — язык: Юлиан и свт. Григорий Назианзин", in Т.Г. Сидаш (пер.), *Император Юлиан. Сочинения*, 55–88. СПб.: Издательство СПбГУ.

Бородай, Т.Ю. (2008), *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона.* М.: Издатель Савин С.А.

Ведешкин, М.А. (2015), *Языческая оппозиция христианизации Римской империи. IV–VI.* Кандидатская диссертация. Белгородский государственный национальный исследовательский университет.

Ведешкин, М.А. (2017), "«Когда я вышел уже из детского возраста, мой путь лежал через труды Платона и Аристотеля»: Аристотель и перипатетическая традиция в куррикулуме Юлиана Отступника»", *История философии* 22.2: 20–28.

Ведешкин, М.А. (2019), "Потерянное звено «Золотой цепи»: Эдесий и Пергамская школа неоплатонизма", *HYPOTHEKAI* 3: 13–59.

Вишняков, А. (1908), *Император Юлиан Отступник и литературная полемика с ним св. Кирилла, архиепископа Александрийского в связи с предшествующей историей литературной борьбы между христианами и язычниками.* Симбирск: Губернская типография.

Лосев, А.Ф. (1980), *История античной эстетики. Поздний эллинизм.* М.: Искусство.

Лосев, А.Ф. (1988), *История античной эстетики. Последние века.* Кн. 1. М.: Искусство.

Миллар, Ф. (2008), "Восстановление Иерусалимского храма с языческой, иудейской и христианской точек зрения", *Вестник древней истории* 264.1: 19–37.

Муравьёв, А.В. (1995), *Юлиан Отступник и ранневизантийская политическая теория в IV–V вв.* Кандидатская диссертация. Институт всеобщей истории РАН.

Пак, Е.А. (2015), *Политическая деятельность и литературное творчество императора Юлиана Отступника.* Кандидатская диссертация. Казанский (Приволжский) федеральный университет.

Пак, Е.А. (2010), "Религиозная политика Юлиана Отступника", *Мнемон* 9: 363–386.

Рабинович, Е.Г. (1976), “«Золотая середина»: к генезису одного из понятий античной культуры”, *Вестник древней истории* 137.3: 92–107.

Светлов, Р.В. (2019), “Кинизм и иудаизм в оценке Юлиана Отступника”, *Платоновские исследования* 2: 175–186.

Сидаш, Т.Г., ред. (2016), *Император Юлиан. Полное собрание творений.* СПб.: Издательский проект «Квадривиум».

Фурман, Д.Е., пер. (1970), “Император Юлиан. Письма”, *Вестник древней истории* 111.1: 213–237, 112.2: 231–259, 113.3: 225–250.

Шичалин, Ю.А., ред. (1995), *Учебники платоновской философии.* Томск: «Водолей».

Adler, M. (1893), “The Emperor Julian and the Jews”, *The Jewish Quarterly Review* 5.4.: 591–651.

Armstrong, A.H. (1938), “The Gods in Plato, Plotinus, Epicurus”, *The Classical Quarterly* 32.3/4: 190–196.

Athanassiadi, P. (1981), *Julian: An Intellectual Biography.* Routledge.

Azize, J. (2005), *The Phoenician Solar Theology: An Investigation into the Phoenician Opinion of the Sun Found in Julian’s* Hymn to King Helios. Piscataway, NJ: Gorgias Press.

Baynes, N.H. (1911), “Constantine’s Successors to Jovian and the Struggle with Persia”, in H.M. Gwatkin and J.P. Whitney (eds.), *Cambridge Medieval History.* Vol. 1. Ch. 3, 55–86. Cambridge University Press.

Bouffartigue, J. (1989), “L’etat mental de l’empereur Julien”, *Revue des Études Grecques* 102: 529–539.

Bowersock, G. (1978), *Julian the Apostate.* Cambridge University Press.

Bradbury, S. (2020), “Julian and the Jews”, in S. Rebenich and Hans-Ulrich Wiemer (eds.), *A Companion to Julian the Apostate*, 267–292. Leiden; Boston: Brill.

Browning, R. (1976), *The Emperor Julian.* University of California Press.

Clarke, E.C. (1998), “Communication, Human and Divine: Saloustious Reconsidered”, *Phronesis* 43.4: 326–350.

Curta, F. (2002), “Language, ethne, and national gods: a note on Emperor Julian’s concept of Hellenism”, *Ancient World* 33.1: 3–19.

Downey, G. (1957), “Themistius and the Defense of Hellenism in the Fourth Century”, *The Harvard Theological Review* 50.4: 259–274.

Elm, S. (2012), *Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome.* University of California Press.

Gerson, L.P. (2008), “From Plato’s Good to Platonic God”, *The International Journal of the Platonic Tradition* 2: 93–112.

Hardy, B.C. (1968), "The Emperor Julian and His School Law", *Church History* 37.2: 131–143.

Kingsley, P. (1995), *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition.* Oxford: Clarendon Press.

Riedweg, Ch. (2020), "Anti-Christian Polemics and Pagan Onto-Theology: Julian's Against the Galilaeans", in S. Rebenich and Hans-Ulrich Wiemer (eds.), *A Companion to Julian the Apostate*, 245–266. Leiden; Boston: Brill.

Rist, J.M. (1962), "Theos and the One in Some Texts of Plotinus", *Mediaeval Studies* 24: 169–180.

Smith, R. (1995), *Julian's Gods.* Routledge.

Teitler, H.C. (2017), *The Last Pagan Emperor: Julian the Apostate and the War against Christianity.* Oxford University Press.

Turcan, R. (1996), "Attis Platonicus", in E.N. Lane (ed.) *Cybele, Attis and Related Cults*, 387–403. Leiden: E.J. Brill.

Wright, W., tr. (1913–1923), *The Works of Emperor Julian.* Vol. 1–3. London: William Heinermann; New York: The Macmillan Co., etc.

Andrew Schumann

Plato and Pure Land Buddhism*

Andrew Schumann
Plato and Pure Land Buddhism
Abstract. In his paper, the author uses the structural analysis of myth proposed by C. Levi-Strauss to show that there is a structural similarity between the ontological pictures presented in the Platonic dialogue *Phaedrus*, on the one hand, and in the early Pure Land Sūtras, on the other hand. Both ontological pictures present a kind of eternalistic doctrine about heaven within the framework of monistic philosophy. Taking a short excursion into the history of religions, the author shows that the Pure Land Buddhism has emerged in Gandhāra (today's Pakistan) as a result of cultural diffusion between Hellenistic and Indoaryan religions. He claims that there is a lot of archaeological evidence for the acceptance in Gandhāra at that time of some parts of the Greek teaching about heaven containing elements of Plato's philosophy or at least having a structural similarity with certain passages of his dialogues. On the basis of these facts, the author has drawn the conclusion that Plato's teaching about heaven could have influenced the teaching about heaven in the Pure Land Sūtras at least partially in the 2nd century A.D., at the time when Hellenistic influence still remained strong in Gandhāra.
Keywords: Plato, Pure Land Buddhism, Gandhāra, eternalism.

1. Introduction

Since the 19th century many analogies have been found[1] between the Platonic philosophy, on the one hand, and the philosophies of the Hindu school of *advaita vedānta* and the Buddhist school of *yogācāra*,[2] on the other. These analogies cause philosophical speculations about the following possibilities (i) Plato might have been influenced by some

© А.Н. Шуман (Москва). andrew.schumann@gmail.com. Университет информационных технологий и менеджмента в Жешуве (Польша). Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва).
Платоновские исследования / Platonic Investigations 15.2 (2021) DOI: 10.25985/PI.15.2.05

* При финансовой поддержке РНФ по проекту № 21-18-00366 «Аналитическая история вечности: темпорология в зеркале этернализма».

[1] The classical work about this analogy is Deussen 1930.

[2] Both schools were established in India approximately since the 2nd century A.D.

Oriental and even, perhaps, Indian traditions (indeed, he traveled a lot, having visited Italy, Egypt, Phoenicia and other countries and was impressed by certain Oriental teachings) — this idea was suggested by a number of philosophers;[3] (ii) Indian monistic philosophy could have developed under the influence of Greek ideas. In fact, the *yogācāra* emerged in Gandhāra, the country which was home to a number of Hellenistic states whose official language was Greek from 326 B.C. to 127 A.D., though this claim has not been generally accepted as yet. However, both (i) and (ii) are mere speculations because the Greek and Indian philosophical traditions had quite different religious contexts and different social doctrines.

There is another possible extreme position regarding the history of Ancient philosophy apart from (i) and (ii) according to which there were no interinfluences at all between different Ancient traditions (such as Greek and Indian). According to this position, an influence may be proved only by way of detecting direct quotations and commentaries,[4] but Indian philosophers did not comment on the Greek ones (at least by means of quotations), and Greek philosophers did not comment on (or at least did not quote from) the Indian ones. This opinion is responsible for the fact that the comparative study of Platonic and Indian philosophies is still considered marginal, although the similarities between the two are quite evident. Therefore there exist only a few secondary references on the subject.

Nevertheless, hidden quotations with no references to their authors can sometimes be found in philosophical texts. For example, in the *Nyāyasūtra* one can see many quotations from the doctrinal books of two Buddhist schools, *madhyamaka* and *yogācāra*, without references to them. Hence we may still expect to detect some interinfluences through a textual analysis focusing on such hidden quotations, though the latter may be explored only in the cases where the texts in question are written in the same language.

---

[3] See Deussen 1930 and, more recently, Bussanich 2005 and Ram 2005.

[4] E.g., Vidyabhusana 1921 has found that there were direct quotations in the *Nyāyasūtra* from some early *madhyamaka* and *yogācāra* texts. However, in the *Nyāyabhāṣya* commentary, such references to *madhyamaka* and *yogācāra* become explicit.

In this paper, I propose a new methodology of detecting the interinfluences between Ancient traditions transmitted in different languages. This methodology, called the *archaeology of philosophy*, is an extension of the structural analysis of myth proposed by C. Levi-Strauss.[5] Let us remember that his analysis introduced an elementary unit, called *mytheme*. A mytheme is defined as a narrative unit which generally relates character, event and theme, and which can explain the essence of some elementary episode. Levi-Strauss writes out different mythemes on cards and places the cards in such a way that, while fixing the syntagmatic relations among the mythemes, these mythemes would also find some paradigmatic connections among themselves. Let M_{11}, M_{12}, M_{21}, ... M_{ij} be mythemes. Then i is their paradigmatic order and j is their syntagmatic order. So, we obtain a matrix to describe the myth M by analyzing its mythemes with their paradigmatic and syntagmatic relations:

$$M = \begin{bmatrix} M_{11} & \cdots & M_{1j} \\ \vdots & \ddots & \vdots \\ M_{i1} & \cdots & M_{ij} \end{bmatrix}$$

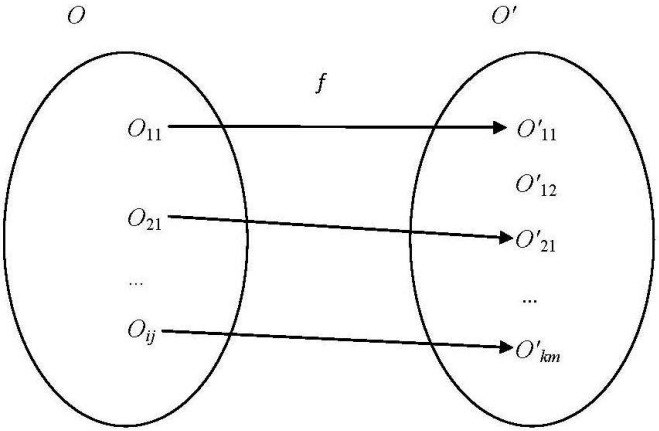
Notice that at some places of this matrix we can have zeros. It means that there is no mytheme at that location.

In relation to Ancient philosophies, if we are going to reconstruct their ontological pictures following the structural approach, we should focus on *ontologemes* (instead of mythemes), i.e. the minimal units in ontological descriptions. Let O and O' be two ontological pictures belonging to different cultural traditions (for example, belonging to the Greek and Indian religious philosophies, respectively):

$$O = \begin{bmatrix} O_{11} & \cdots & O_{1j} \\ \vdots & \ddots & \vdots \\ O_{i1} & \cdots & O_{ij} \end{bmatrix} \qquad O' = \begin{bmatrix} O'_{11} & \cdots & O'_{1m} \\ \vdots & \ddots & \vdots \\ O'_{k1} & \cdots & O'_{km} \end{bmatrix}$$

[5] See Levi-Strauss 1955.

At some places of O and O' we can have zeros, too. We say that there is a (*partial*) *structural similarity* of O to O' if and only if we can construct a (partial) injective mapping f from O to O', while preserving the syntagmatic and paradigmatic orders of O and O'. Let us recall that the injective mapping f in mathematics means a function that preserves distinctness: it never maps distinct elements of its domain O to the same element of its codomain O'. And our additional condition is as follows: if the non-zero ontologeme O_{xy} follows the non-zero ontologeme $O_{x'y'}$ by the syntagmatic and/or paradigmatic order in O, then the mapped non-zero ontologeme $f(O_{xy})$ follows the mapped non-zero otologeme $f(O_{x'y'})$ by the syntagmatic and/or paradigmatic order in O'. Please consider an example:



In this example, $f(O_{11}) = O'_{11}$, $f(O_{21}) = O'_{21}$, and $f(O_{ij}) = O'_{km}$. Thus the syntagmatic and paradigmatic orders are preserved. The mapping f is partial if some elements from O are not mapped into the elements of O'. In this case we say that there is a *partial structural similarity* of O to O'.

The main claim of this paper (see Section 2) is that there is at least a partial structural similarity of the Platonic dialogue *Phaedrus* as an appropriate set of ontologemes (O) to the early Pure Land Sūtras as the second set of ontologemes (O'). It means that we can construct at least a partial injective mapping f from O to O', while preserving the

syntagmatic and paradigmatic orders of their ontologemes. It is the first step in our reasoning.

The second step (see Sections 3 and 4) is to show that for some mapped non-zero ontologemes $f(O_{xy})$ there is archaeological evidence confirming the existence of a syncretic culture of O and O' at $f(O_{xy})$. It is to show that there is direct archaeological evidence that the cultural contexts of O and O' coexisted in the same region, i.e. that there was a joint syncretic culture uniting the contexts of O and O', and that the cultural context of O was older than the context of O'.

From these two premises: (a) there is a structural similarity of O to O', and (b) for some mapped ontologemes $f(O_{xy})$ from O there is archaeological evidence of cultural syncretism of $f(O_{xy})$, we are concluding that the text of O (i.e. the *Phaedrus*) could have in fact influenced the text of O' (i.e. the early Pure Land Sūtras). This conclusion is not definitive but it is plausible with a very high grade of probability, revealing a similar epistemological status to the conclusions yielded by Mill's methods which are actually quite close to our approach.

This methodology is new and is applied for the first time to demonstrate that the ideas of Plato's *Phaedrus* could have partly influenced the Pure Land Buddhism at its starting point. First, we can construct an injective mapping from the set of ontologemes of the *Phaedrus* to the set of ontologemes of the first Pure Land Sūtras preserving their syntagmatic and paradigmatic orders (Section 2). Second, the religious doctrines referring to celestial or astral realms, the contexts for both the *Phaedrus* and first Pure Land Sūtras, coexisted in the same region of Gandhāra, where the Pure Land Buddhism emerged (Sections 3 and 4).

According to this methodology, it is enough to have a structural similarity between ontological descriptions rather than the same descriptions by way of quotations. For instance, in the *Phaedrus*, the following ontologeme is introduced: "the army of gods and spirits, arrayed in eleven squadrons" (247a),[6] while in the Pure Land Sūtras we find another ontologeme: "innumerable buddhas of the ten directions" (*Sukhāvatīvyūhasūtra* 268a; Takakusu 1988: N360). The two entourages are different, but we are taking into account not the descriptions them-

[6] Here and elsewhere, Harold N. Fowler's translation is used.

selves, but the availability of these descriptions, between which we can construct an injective mapping: there is an entourage for the highest divinity in the text of *O* and there is an entourage for the highest divinity in the text of *O′*. At the same time, there exist in the Pure Land Sūtras many principal descriptions, such as mantras, for which there are no counterparts in the *Phaedrus*, while almost all ontologemes of the *Phaedrus* can find appropriate counterparts in the Pure Land Sūtras. Thus, structurally the *Phaedrus* is simpler and may be (at least partly) injectively mapped into the set of ontologemes of early Pure Land Sūtras preserving their syntagmatic and paradigmatic orders.

2. A Comparison of Plato's Phaedrus *with the Pure Land Sūtras*

In the Greek mythology, the pure lands are called the *fortunate islands*, or the *islands of the blessed* (μακάρων νῆσοι). The designations occurred in two senses, as (i) a terrestrial pure realm (a real "island"), and (ii) a celestial pure realm (a divine "island"). Both are localized in the West, the first in the Atlantic Ocean. For example, in the first sense, the fortunate islands are called *Atlantis* (Ἀτλαντὶς νῆσος, 'island of Atlantis') by Plato in his dialogues *Timaeus* and *Critias*: according to Plato, this island in former times embodied his ideal republic. In the second sense, they are called the *Elysian fields* (Ἠλύσιον πεδίον) by Homer in the *Odyssey* (4.563), referring to the afterlife for good men.

Hesiod describes the fortunate isles as follows:

> But when earth had covered this generation also, Zeus the son of Cronos made yet another, the fourth, upon the fruitful earth, which was nobler and more righteous, a god-like race of hero-men who are called demi-gods, the race before our own, throughout the boundless earth. Grim war and dread battle destroyed a part of them, some in the land of Cadmus at seven-gated Thebe when they fought for the flocks of Oedipus, and some, when it had brought them in ships over the great sea gulf to Troy for rich-haired Helen's sake: there death's end enshrouded a part of them. But to the others father Zeus the son of Cronos gave a living and an abode apart from men, and made them dwell at the ends of earth. And they live untouched by sorrow in the

> islands of the blessed along the shore of deep swirling Ocean, happy heroes for whom the grain-giving earth bears honey-sweet fruit flourishing thrice a year, far from the deathless gods, and Cronos rules over them; for the father of men and gods released him from his bonds. And these last equally have honour and glory (*Op.* 156–169b).[7]

As we find out, these islands (i) were not involved in the Trojan War, (ii) give "honey-sweet fruit flourishing thrice a year", (iii) are ruled by Cronos, the deity who had ruled before Zeus, i.e. life at the islands is outside of time (outside of *rūpaloka*) and outside of terrestrial realms (outside of *kāmaloka*). The worlds of *rūpaloka* and *kāmaloka* are ruled by Zeus, the 'Sky-father'.

Hence, the Greek term for the pure lands had the meaning of 'isles' (νῆσοι) and 'fields' (πεδίον). The Buddhist term had the meaning of 'level' (*bhūmi*) and 'field' (*kṣetra*). The Greek main pure land is localized in the West. The main pure land of Buddhism, *Sukhāvatī*, is localized in the same direction, i.e. in the West. Let us recall that there are the following five pure lands in Buddhism, called 'Buddha fields' (*buddhakṣetra*, 佛土, *fótǔ*):

1. *Abhirati* ('manifest joy'), presided by *Akṣobhya* (East).
2. *Śrīmat* ('magnificent'), presided by *Ratnasambhava* (South).
3. *Sukhāvatī* ('blissful realm'), presided by *Amitābha* (West).
4. *Karmaprasiddhi* ('accomplishing perfect action'), presided by *Amoghasiddhi* (North).
5. *Akaniṣṭha* ('highest'), presided by *Vairocana* (Centre).

Sukhāvatī is the most important pure land described in the Pure Land Sūtras. After that the Buddhist idea of this pure land influenced the idea of *Vaikuṇṭha* — a pure land in the *Vaiṣṇava* tradition. The pure land of the latter was imagined much later than the pure land of Buddhism. *Vaikuṇṭha* is defined as a celestial home of Viṣṇu, located in the Capricorn constellation that is visible in the night sky moving

[7] Edited and translated by Hugh G. Evelyn-White.

gradually westward from different positions. Thus, we see here the same direction of West for localizing the pure land.

In the *Śrī Brahma-saṁhitā* (written after the 16th century, but reflecting a much more older tradition), the pure lands are described as *Gokula* in Zenith surrounded by four other pure lands:

> The superexcellent station of Kṛṣṇa, which is known as *Gokula*, has thousands of petals and a corolla like that of a lotus sprouted from a part of His infinitary aspect, the whorl of the leaves being the actual abode of Kṛṣṇa. ⟨...⟩ There is a mysterious quadrangular place named *Śvetadvīpa* surrounding the outskirts of *Gokula*. *Śvetadvīpa* is divided into four parts on all sides. The abode of *Vāsudeva*, *Saṅkarṣaṇa*, *Pradyumna* and *Aniruddha* are separately located in each of these four parts. These four divided abodes are enveloped by the fourfold human requirements such as piety, wealth, passion and liberation, as also by the four *Vedas*, viz., *Ṛg*, *Sāma*, *Yajur* and *Atharva*, which deal with the mantra and which are the bases of achievements of the fourfold mundane requirements (*Śrī Brahma-saṁhitā* 5.1–26).[8]

The five pure lands we read here about are located in a similar way as in the Pure Land Buddhism: in Zenith, West, East, North, and South.

Let us show that we have a number of direct analogies for the Buddhist pure lands in Platonic texts which were obviously written much earlier (by about four or five centuries) than the first Pure Land Sūtras. These Platonic texts expressed a Greek theological doctrine about heaven adopted by most Greeks and continued and supported up to the end of Hellenistic civilization as such. In this Platonic teaching about pure lands, we also face a celestial context, though the astrological turn is missing here. To show the similarity of both pictures, let us compare the most significant ontologemes (fragments) from Plato's *Phaedrus* and appropriate fragments from the Pure Land Sūtras cited from Inagaki 2003.

The main ontologemes from the *Phaedrus* are summed up in the following table:

[8] Translated by Bhaktisiddhānta Sarasvatī Goswami Ṭhākura.

The ultimate level	Zeus is the highest **O11**	The light of Zeus gives enlightenment **O12**	There is a pure land of Zeus **O13**	Zeus teaches the divine intelligence as a true path **O14**
The level of gods	Zeus is followed by other gods **O21**	Other Greek gods can teach **O22**	Zeus reveals the absolute knowledge in this land for all beings **O23**	The meal of Zeus for all higher beings **O24**
The level of human beings			Zeus shows the ultimate way for the deliverance from endless reincarnations. In these reincarnations the soul can spend three successive periods of a thousand years **O33**	Only philosophers can follow the path of Zeus and attain the ultimate reality **O34**

In the matrix form:

$$\begin{bmatrix} \mathbf{O11} & \mathbf{O12} & \mathbf{O13} & \mathbf{O14} \\ \mathbf{O21} & \mathbf{O22} & \mathbf{O23} & \mathbf{O24} \\ 0 & 0 & \mathbf{O33} & \mathbf{O34} \end{bmatrix}$$

We can show that the set of these ontologemes is injectively mapped into the set of ontologemes taken from the early Pure Land Sūtras presented as the following table:

The ultimate level	Amitāyus is the highest f(**O11**) = **O′11**	The light of Amitāyus gives enlightenment f(**O12**) = **O′12**	There is a pure land of Amitāyus f(**O13**) = **O′13**	Amitāyus teaches the *dharma* f(**O14**) = **O′14**

The level of gods	Amitāyus is followed by other buddhas *f*(**O21**) = **O′21**	Other buddhas can teach *f*(**O22**) = **O′22**	Amitāyus reveals the absolute knowledge in this land for all beings *f*(**O23**) = **O′23**	The meal of Amitāyus *f*(**O24**) = **O′24**
The level of human beings			Amitāyus shows the ultimate way for the deliverance from endless reincarnations. In these reincarnations it is possible to spend many thousands of *koṭis* of *kalpas* *f*(**O33**) = **O′33**	Only in the practice of Pure Land Buddhism it is possible to attain the ultimate reality *f*(**O34**) = **O′34**

In the matrix form, we obtain the following result of mapping preserving the syntagmatic and paradigmatic orders:

$$\begin{bmatrix} \mathbf{O'11} & \mathbf{O'12} & \mathbf{O'13} & \mathbf{O'14} \\ \mathbf{O'21} & \mathbf{O'22} & \mathbf{O'23} & \mathbf{O'24} \\ 0 & 0 & \mathbf{O'33} & \mathbf{O'34} \end{bmatrix}$$

Now let us substantiate these ontologemes with quotes.

O11. Zeus is the highest: "the great leader in heaven" (*Phdr.* 247a).

f(**O11**) = **O′11**. Amitāyus is the highest: "the majestic light of Buddha Amitāyus is the most exalted" (*Sukhāvatīvyūhasūtra* 270a, Takakusu 1988: N360).

O21. Zeus is followed by other gods: "followed by an army of gods and spirits, arrayed in eleven squadrons" (*Phdr.* 247a). His main attendants are Ares (*Phdr.* 252c), associated with war, and Apollo (*Phdr.* 253b; 265b), associated with wisdom.

f(**O21**) = **O′21**. Amitāyus is followed by other buddhas: "when you see Amitāyus, you will also see innumerable buddhas of the ten directions" (*Amitāyurdhyānasūtra* 344a, Takakusu 1988: N365). Mahāsthā-

maprāpta, i.e. Vajrapāṇi (大勢至, *Dàshìzhì*), associated with war and power,[9] and Avalokiteśvara (觀世音, *Guānshìyīn*), associated with wisdom and mercy, are his main attendants (*Amitāyurdhyānasūtra* 344c).

O12. The light of Zeus gives enlightenment: "the sight of perfect and simple and calm and happy apparitions, which we saw in the pure light, being ourselves pure and not entombed in this which we carry about with us and call the body, in which we are imprisoned like an oyster in its shell" (*Phdr.* 250c).

f(**O12**) = **O′12**. The light of Amitāyus gives enlightenment: "the light of Amitāyus shines brilliantly, illuminating all the buddha lands of the ten directions" (*Sukhāvatīvyūhasūtra* 270b, Takakusu 1988: N360).

O22. Other Greek gods can teach: "those who are included among the twelve great gods and are accounted leaders, are assigned each to his place in the army" (*Phdr.* 247a).

f(**O22**) = **O′22**. Other buddhas can teach: "having visualized these innumerable buddhas, you will receive from each the prediction of your future buddhahood" (*Amitāyurdhyānasūtra* 343c, Takakusu 1988: N365).

O13. There is a pure land of Zeus: "there are many blessed sights and many ways hither and thither within the heaven, along which the blessed gods go to and fro attending each to his own duties; and whoever wishes, and is able, follows, for jealousy is excluded from the celestial band" (*Phdr.* 247a).

f(**O13**) = **O′13**. There is a pure land of Amitāyus: "in that buddha land, the earth is composed of seven kinds of jewels — namely, gold, silver, beryl, coral, amber, agate, and ruby — that have spontaneously appeared. The land itself is so vast, spreading boundlessly to the farthest extent, that it is impossible to know its limit" (*Sukhāvatīvyūhasūtra* 270a, Takakusu 1988: N360).

O23. Zeus reveals the absolute knowledge in this land for all beings: "for the colorless, formless, and intangible truly existing essence, with

[9] He was depicted in India conforming to the Hellenistic iconography of Heracles (a bearded athletic man holding a club and a lion skin) at the time the Pure Land Buddhism has emerged.

which all true knowledge is concerned, holds this region and is visible only to the mind, the pilot of the soul" (*Phdr.* 247c).

f(**O23**) = **O′23**. Amitāyus reveals the absolute knowledge in this land for all beings: "that buddha land, like the realm of unconditioned nirvana, is pure and serene, resplendent and blissful. The *śrāvakas*, *bodhisattvas*, heavenly beings, and humans there have lofty and brilliant wisdom and are masters of the supernatural powers. They are all of one form, without any differences, but are called 'heavenly beings' and 'humans' simply by analogy with states of existence in other worlds" (*Sukhāvatīvyūhasūtra* 271c, Takakusu 1988: N360).

O33. Zeus shows the ultimate way for the deliverance from endless reincarnations. In these reincarnations the soul can spend three successive periods of a thousand years: "For each soul returns to the place whence it came in ten thousand years; for it does not gain its wings before that time has elapsed, except the soul of him who has been a guileless philosopher or a philosophical lover; these, when for three successive periods of a thousand years they have chosen such a life, after the third period of a thousand years become winged in the three thousandth year and go their way; but the rest, when they have finished their first life, receive judgment, and after the judgment some go to the places of correction under the earth and pay their penalty, while the others, made light and raised up into a heavenly place by justice, live in a manner worthy of the life they led in human form. But in the thousandth year both come to draw lots and choose their second life, each choosing whatever it wishes. Then a human soul may pass into the life of a beast, and a soul which was once human, may pass again from a beast into a man. For the soul which has never seen the truth can never pass into human form" (*Phdr.* 249ab).

f(**O33**) = **O′33**. Amitāyus shows the ultimate way for the deliverance from endless reincarnations. In these reincarnations it is possible to spend many thousands of *koṭis* of *kalpas*: "injustice and vice inevitably follow and are allowed to run their course unchecked until evil *karma* accumulates to the limit. Before they expect their lives to end, people meet sudden death and fall into evil realms, where they

will suffer excruciating torments for many lives. They will not be able to escape for many thousands of *koṭis* of *kalpas*" (*Sukhāvatīvyūhasūtra* 275ab, Takakusu 1988: N360).

O14. Zeus teaches the divine intelligence as a true path: "now the divine intelligence, since it is nurtured on mind and pure knowledge, and the intelligence of every soul which is capable of receiving that which befits it, rejoices in seeing reality for a space of time and by gazing upon truth is nourished and made happy until the revolution brings it again to the same place" (*Phdr.* 247d).

f(**O14**) = **O′14**. Amitāyus teaches *dharma*: "when Amitāyus preaches the *dharma* to *śrāvakas* and bodhisattvas, they all assemble in the seven-jeweled lecture hall" (*Sukhāvatīvyūhasūtra* 273c, Takakusu 1988: N360).

O24. The meal of Zeus for all beings: "but when they go to a feast and a banquet, they proceed steeply upward to the top of the vault of heaven, where the chariots of the gods, whose well matched horses obey the rein, advance easily, but the others with difficulty" (*Phdr.* 247a); "in the revolution it beholds absolute justice, temperance, and knowledge, not such knowledge as has a beginning and varies as it is associated with one or another of the things we call realities, but that which abides in the real eternal absolute; and in the same way it beholds and feeds upon the other eternal verities, after which, passing down again within the heaven, it goes home, and there the charioteer puts up the horses at the manger and feeds them with ambrosia and then gives them nectar to drink" (*Phdr.* 247e).

f(**O24**) = **O′24**. The meal of Amitāyus: "if, when I attain buddhahood, bodhisattvas in my land who would make offerings to buddhas through my divine power should not be able to reach immeasurable and innumerable *koṭis* of *nayutas* of buddha lands in as short a time as it takes to eat a meal, may I not attain perfect enlightenment" (*Sukhāvatīvyūhasūtra* 268b, Takakusu 1988: N360); "by the Buddha's power, bodhisattvas of that land go to innumerable worlds of the ten directions, in as short a time as it takes to eat a meal, in order to pay homage

and make offerings to the buddhas and World-honored Ones" (*Sukhāvatīvyūhasūtra* 273c).

O34. Only philosophers can follow the path of Zeus and attain the ultimate reality: "and therefore it is just that the mind of the philosopher only has wings, for he is always, so far as he is able, in communion through memory with those things the communion with which causes God to be divine" (*Phdr.* 249c).

f(**O34**) = **O′34**. Only in the practice of Pure Land Buddhism it is possible to attain the Land of Peace and Bliss: "anyone who sincerely desires birth in the Land of Peace and Bliss is able to attain purity of wisdom and supremacy in virtue. You should not follow the urges of the passions, break the precepts, or fall behind others in the practice of the Way" (*Sukhāvatīvyūhasūtra* 275b, Takakusu 1988: N360).

Thus, we have shown that the ontological descriptions from the *Phaedrus* and the Pure Land Sūtras are *structurally similar* if we ignore different cultural contexts (e.g., in the *Phaedrus* there are no mantras).

Plato is rather succinct, concise and laconic in his narrative. Instead of describing the pure lands in detail, he just declares that in the pure lands "there are many blessed sights and many ways hither and thither within the heaven" (*Phdr.* 247a). Nevertheless, almost for each Platonic ontological image we can explore an appropriate ontological image in the Pure Land Sūtras. For example, for the image "philosophers, they see the pure land of Zeus", there is an analogical image "Buddhists who follow the way of Amitāyus and visualize his pure lands". Plato and the authors of the Pure Land Sūtras proposed similar ontologies with a similar kernel of structures. At the same time the Buddhist ontology is more extensive and complex. Both ontologies introduce a kind of teaching about heaven within the framework of philosophical monism. Moreover, in both ontologies we find a kind of *eternalism* claiming that each individuality may attain actuality and then become eternal. The point is that in the celestial cycles of both Zeus and Amitāyus, there is no place for repetitions, hence there is no place for astrology as a science studying these repetitions. Each human being can become the follower of Zeus or Amitāyus and preserve his or her individuality forever.

3. Fragments from the Lost Greco-Buddhist Texts

We can show that some ontologemes mentioned above and formulated first in the 5th–4th centuries B.C. are well confirmed later archaeologically at a number of sites in Bactria and Gandhāra (today's Afghanistan and Pakistan) dated from the 3rd century B.C. to the early 5th century A.D. It means that they have been disseminated through Hellenism in later cultures of North India. Let us start with the ontologeme **O34**: "only philosophers can follow the path of Zeus and attain the ultimate reality". There is a philosophical fragment[10] written in Greek, excavated in Aï Khanoum (Afghanistan), the first capital of the Greeks in North India before its relocation to Taxila (Punjab), and dated to *ca.* 140–120 B.C., which contains a lot of Platonic terms such as "ideas" (ἰδέαι), "reason" (αἰτία), "each individually" (καθ' ἑκάστην), "equality" (ἰσότης), "the first reason of reasons" (πρῶτον τῶν αἰτίων), etc. Meanwhile, we find some quite Buddhist descriptions as well: (i) "generating and destructing all the intelligent entities are forever" (γένεσιν εἶναι καὶ τὴν φθορὰν ἀΐδιον τὴν τῶν αἰσθητῶν ἀναγκαῖον), which hints at the wheel of reincarnation (*saṃsāra*) mentioned as a significant ontologeme in the *Phaedrus*, too; (ii) "no-thing of nothing" (οὐθέν οὐθενός) which hints at the concept of *śūnyatā*. Thus, knowledge of Platonic discourse in the territories of today's Afghanistan and Pakistan at the time of Hellenistic dynasties in India is confirmed, since we have this document, the direct evidence containing the pure Platonic term ἰδέαι.

In addition to **O34**, there is another confirmed ontologeme, namely f(**O34**) = **O′34**: "only in the practice of Pure Land Buddhism it is possible to attain the ultimate reality." The point is that the earliest Pure Land Sūtras were written in the region of Bactria, Gandhāra, and Kashmir, where Greek and Gāndhārī were two official languages from 326 B.C. to 127 A.D. While Greek was used for edicts, business and tax documents, Gāndhārī was reserved for philosophy and religion. The fall of the last Greek dynasty that ruled in Eastern Punjab occured *ca.* 10–30 A.D. But Hellenism as a cultural mix was carried on by various Śaka dy-

[10] See Rapin 1992: 117, pl. 52.

nasties, first of all by the Kuṣāṇa Kingdom and the Western Kṣatrapa Kingdom. In particular, they continued to use Greek as an official language. Only in the 2nd century A.D. did they decide to replace Greek by Bactrian in the Kuṣāṇa Empire and by a Prakrit in the Western Kṣatrapa Kingdom. But both continued to use the Greek letters in their texts. So in 127 A.D., according to the edict of Kaniṣka (the Rabatak inscription), the Greek language (Bactrian ιωναγγο, 'Ionian') was replaced by the Bactrian proper (Bactrian αριαο, 'Aryan'), and the latter existed as a new official language of Gandhāra up to the 8th century A.D., still using the Greek alphabet. In the 5th century A.D., Gāndhārī was replaced by Sanskrit, and Sanskrit remained an official language up to the fall of the Hindu Shahi dynasty in 1026.

Hellenism persevered in the world of the Bactrian language. For instance, here are some deities of Kuṣāṇas according to their inscriptions in Bactrian and/or Greek: Ανημοσ (Greek Ἄνεμος), Ζαοοσ (Greek Ζεύς), Ηρακιλο (Greek Ἡρακλῆς), Ηλιοσ (Greek Ἥλιος), Ηφαιστοσ (Greek Ἥφαιστος), Νανα (Greek Νάνα; Sumerian *Nanāya*), Οανινδο ("Victory"), Ορλαγνο ("Mars"); Ριþτι, Ριþτο ("Athena"), Σαληνη (Greek Σελήνη), Σαραπο (Greek Σάραπις), along with many others.[11] These deities are undoubtedly Hellenistic. Furthermore, in the world of the Bactrian language, the Hellenistic standards of business documentation and many forms of Hellenistic legality were continued to be applied.

For these reasons, the world of Bactrian language remained the main island of Hellenistic legacy in India after the fall of the last Greek dynasty in the 1st century A.D. This legacy was continued even after 400 A.D. (the fall of the Kuṣāṇa Empire). It may be readily shown thanks to the extant artifacts and text fragments.

Almost immediately after its emergence (i.e. since *ca.* the 2nd century A.D.), the Pure Land Sūtras started to be translated from Gāndhārī into Chinese by Kuṣāṇa scholars such as Lokakṣema. Many fragments of Buddhist scriptures dated from the 1st century A.D. to the 5th century A.D. were excavated in Gandhāra. These fragments show that it was exactly in this region, that the Mahāyāna Buddism has arisen. For

[11] See Jongeward, Cribb 2015.

instance, the small birch-bark fragment in the Schøyen collection (MS 2381/40), copied in the script Gilgit/Bamiyan type I, contains the text that corresponds to chapter 3 of the *Lotus Sūtra*, the next two fragments (MS 2381/2, MS 2382/271) correspond to chapter 3, and the four further fragments (MS 2381/1a, 1b, 20, 82), to chapter 22 of the same *sūtra*.[12]

Among the texts in Gāndhārī or Hybrid Sanskrit excavated in Afghanistan and Pakistan, there are some Buddhist texts written in the Bactrian language and in the Greek script.[13] They contain homages to a series of buddhas and bodhisattvas, including Candrabhānu and Lokeśvararāja, who appear in the Pure Land Sūtras. One of these extant Bactrian documents is a manuscript dated to the 5th century A.D. At that time the Greeks were completely assimilated and represented just one of the higher Indian casts (*Yavana*). This manuscript is made from leather which was not typical for Indian texts at all (the Indians preferred palm leafs or birch barks for writing) and is a mark of the Hellenistic style of copying books. Thus, it is one of the direct evidences that some Hellenized forms of the Mahāyāna Buddism could have been transmitted up to the 5th century A.D. It is a good archaeological confirmation for the ontologeme f(**O34**) = **O′34**: "only in the practice of Pure Land Buddhism it is possible to attain the ultimate reality." This finding describes homage to different buddhas and *bodhisattvas*, consisting of the names which occur in the Pure Land Sūtras. Let us quote this Bactrian Buddhist Manuscript (BBM):[14]

Recto

ῤἀ (= 101)

1. *οτο σιδασο μαρ[ο ποναδο ταδο]βαν[δ]ạγο ···σαγọδọχτο χοαοανδọ*

   And whatever [merit may be] herefrom, [so] may [....]-bandag (and) [....]sag-dukht .....

2. *αλο μαδο αλο π[ιδο αλο λογδο αλο πορ]ạνο αλ̣ọ χọ[α]υο αλο βραδρανο αλọ*

   with (their) mothers, f[athers, daughters, son]s, sisters (and) brothers, (and) with

3. *οισπο παρολ̣ω[γοσιγο αβι]ρ̣ạδ̣ο οτο ṣιδ̣[ας]ο μạρ̣ο μιṣο ποναδο*

   all (their) decease[ed relatives, obtai]n (it); and whatever further merit may be herefrom,

[12] See Matsuda 2000.

[13] Braarvig, Liland 2010: 72–73 and Sims-Williams 2000.

[14] Sims-Williams 2000: 276 and pl. XI. The translation is slightly modified.

4. *таδο пириϸто [ ]δ̣ο олο алα̣ μα̣δ̣ο алο пιδο [α]λ̣ο χοαυ̣[ο]*

so [may] (our) heirs [with their husbands] (and) wives, (and) the mothers, fathers, sisters,

5. *αλο βρα̣δ̣[α]ρανο̣[α]βιρ[αδο] ο̣το̣ ș̣ιδ̣α̣ș̣ο̣ μα̣ρο̣ μ̣ιș̣ο ποναδο*

(and) brothers (of the latter) [.....] obtain (it); and further merit may be herefrom,

6. *т̣αδο ș̣ιδ̣ο ⟨μανο⟩ μω̣[σ]ο̣ μ̣[αρ][ ]ο οαυ̣α̣μ̣ο αλο α̣ș̣το οτα̣γο οισ-*

so whatever [servants] now [belong] to my ..... dwelling or home — may they all

7. *п̣[ο] βοδ̣[··]γο α̣β̣[ιραδο οτο σιδασο μαρο μισο]п̣ογα̣δ̣ο ·[··]βανο̣βανδα̣⟨γο⟩*

..... ob[tain it; and whatever further] merit may be [herefrom], so may [.....]ban-bandag,

8. *к̣[ι]δο λιβο т̣ο̣[ ]·[ ]δ̣ο αβιρα̣δ̣[ο] να̣μω̣ο βο-*

who [copied] the text, [.....] obtain (it). Homage to the bu-

Verso

1. *δ̣δ̣ο σιδα̣ș̣ο μαρ[ο μισο ποναδο таδο] .....ș̣ο μα̣ρ̣γο̣ ..... μο̣ρδο*

ddha. Whatever [further merit may be] herefrom, [so may .....] (both) dead

2. *οδο ζοο̣α̣νδα̣γο̣ [ ].....ο̣ γ̣α̣μ̣ωο ș̣α̣ο̣κ̣ομ̣α̣νο*

and living [..... obtain it]. Homage to Śākyamuni

3. *βοδδο να̣μω̣ο̣[ν]α̣μω̣ο̣ λ̣ω̣γο̣ασφαροραζα βοδδ̣ο γ̣α̣-*

buddha, homage [to ..... buddha, h]omage to Lokeśvararāja buddha, ho-

4. *μωο σιρογρ·[ ]ρβ̣..... β̣οδδο να̣μωο ρα̣δα̣γο̣κ-*

mage to ..... [..... buddha, homage to .....]..... buddha, homage to Ratnak-

5. *ωταμο βοδ̣δ̣[ο να̣μωο]ο β[ο]δ̣δ̣ο̣ να̣μωο σανδ̣α̣ροβανο β̣ο̣-*

ottama buddh[a, homage to .....] buddha, homage to Candrabhānu bu-

6. *δδο να̣μωο ρ[να]μ̣ω̣ο̣ ρα̣δα̣νοζαυο βοδδ̣ο να̣μ-*

ddha, homage to R[atna(?)-..... buddha, ho]mage to Ratna..... buddha, hom-

7. *ω̣ο ρα̣δα̣νο·[σο]μ̣η̣ρ̣ο̣β̣η̣ρ̣α̣μο βοδδο να̣μω̣-*

age to Ratna[..... buddha, homage to Su]meru..... buddha, homage

8. *ο̣ ș̣ομη̣ρ̣οκ̣·[ ]βοζο̣ β̣ο̣δδο γ̣α̣μ̣ω̣ο̣ ζί·ο̣ β̣ο̣δδο [ ]*

to Sumeruk[alpa buddha, homage to .....]..... buddha, homage to ..... buddha ...

As we see, this text tells us about a pure land (*buddhakṣetra*, 佛土, *fótǔ*), where we can settle together with our wives, mothers, fathers,

daughters, sons, sisters, brothers, and with all their relatives irrespective of our merits. It is an idea which is very close to the Pure Land Buddhism or it is one of its earliest forms.

Many names from this short document are significantly corrupted. For instance, we can read just a name fragment ραδανο·⟨...⟩ βοδδο (*Ratna*-⟨...⟩ Buddha). In the Mahāyāna Sūtras, there are several names corresponding to this fragment: *Ratna*-candra, *Ratna*-abhibhāsa, Sapta-*ratna*-bhivṛṣṭa, *Ratna*-ketu, *Ratna*-śrī, and so on. Also, there is *Ratnā*-kara ("My Jewel"), the Tathāgata of the Eastern quarter of the pure lands (*dpang-skong-phyag-brgya-pa*, *Kangyur* vol. 68, fol. 1b). Another corrupted name that may be read as [σο]μηροβηραμο βοδδο ([*Su*]*meru-brahma* Buddha) might have exposed a superiority over Brahma as well as Sumeru, the Lord of the Mountains, e.g. *Abhibhūya-sumerubrahmā* Buddha (from Sanskrit: "the Buddha of Superiority over Brahma and Sumeru (the Lord of Montains)") probably to denote a Tathāgata of the Zenith pure lands. [*Su*]*merubrahma* Buddha likely corresponds to the name 須彌天冠, *Xūmí-tiānguān*, "Heaven Crowned over Mount Sumeru" in the *Sukhāvatīvyūhasūtra* (266c23, Takakusu 1988: N360). Another Tathāgata of the Zenith pure lands is presented by *Sumerukalpa* Buddha (須彌等曜, *Xūmí-děngyào*, "Glorious like Mount Sumeru", 266c23, Takakusu 1988: N360). And it is a possible reading of the corrupted name σομηροκ·⟨...⟩ βοδδο (*Sumeruk*[*alpa*] Buddha).

Some names from BBM can be well read and all of them have appropriate correspondences in the *Sukhāvatīvyūhasūtra* reconstructed by us in Section 2. They occur among the names of the above mentioned buddhas. Thus, there is a complete name σαοκομανο βοδδο (*Śākya-muni* Buddha), the Tathāgata of the North pure lands. Also, there is the following complete name: λωγοασφαροραζα βοδδο (*Lokeśvararāja* Buddha, 世自在王, *Shìzìzài-wáng*, "World-Sovereign King"). It is one of the most important names in the *Sukhāvatīvyūhasūtra.* This buddha is mentioned as a teacher of the bodhisattva Dharmākara:

> a buddha named *Lokeśvararāja*, the Tathāgata, Arhat, Fully Enlightened One, Possessed of Wisdom and Practice, Well-gone One, Knower of the World, Unsurpassed One, Tamer of Beings, Teacher of Gods and

Humans, and Enlightened and World-honored One (*Sukhāvatīvyūhasūtra* 267a, Takakusu 1988: N360).

The *Lokeśvararāja* Buddha possesses sacral knowledge about the pure lands (*Sukhāvatīvyūhasūtra* 267c, Takakusu 1988: N360).

The next complete names are as follows: ραδανοκωταμο βοδδο (*Ratnottama* Buddha or *Ratnaketu* Buddha), σανδαροβανο βοδδο (*Candrabhānu* Buddha), ραδανοζαυο βοδδο (*Ratnajaya* Buddha). All three are mentioned in the *Sukhāvatīvyūhasūtra* (266c23, Takakusu 1988: N360):

> *Ratnottama* or *Ratnaketu* (寶炎, *Bǎoyán*, "Best Jewel" or "Flame of Jewels"),
>
> *Candrabhānu* (月光, *Yuèguāng*, "Moon Light"), and
>
> *Ratnajaya* (威神, *Wēishén*, "Majestic Victory").

The complete name ραδανοζαυο βοδδο (*Ratnajaya* Buddha) is mentioned as "Precious Conqueror" in the Japan Pure Land *Sūtra Ninnōkyō* (the *Sūtra of Benevolent Kings*), and this Bodhisattva is associated with the North-West pure lands there.[15]

Thus, the text BBM is devoted to a pure land and it belongs within the syncretic Greco-Buddhist culture. It is one of the earliest excavated documents of Pure Land Buddhism (maybe the earliest one) and it is demonstrating some Hellenistic (more precisely Greco-Buddhist) roots of this teaching. It is good archaeological evidence for the mapped ontologeme *f*(**O34**) = **O′34**: "only in the practice of Pure Land Buddhism it is possible to attain the ultimate reality" that it existed within the syncretic Hellenistic-Buddhist culture of Bactria and Gandhāra.

4. Some Direct Evidence of the Influence of Greek Astrology on the Indian One at the Time of the Early Sūtras of Mahāyāna

The Pure Land Buddhism has no astrological aspects, but it contains a teaching on the heavenly universe with its division into Zenith, East,

[15] Visser 1935: 127.

West, North, and South. Consequently, there is a celestial dimension of this doctrine. Therefore, we can reconstruct an astral context for the Pure Land Buddhism and check whether we can trace back some Hellenistic influences there as well. This context shall be an archaeological and textual confirmation for the ontologemes **O11** "Zeus is the highest" and **O21** "Zeus is followed by other gods" (represented by constellations) as well as for the mapped ontologemes *f*(**O11**) = **O′11** "Amitāyus is the highest" and *f*(**O21**) = **O′21** "Amitāyus is followed by other buddhas" (represented by constellations).

Let us recall that in the Greek-Macedonian astrology there were used the following names for the 12 months: Δίος (October), Ἀπελλαῖος (November), Αὐδυναῖος or Αὐδναῖος (December), Περίτιος (January), Δύστρος (February), Ξανδικός or Ξανθικός (March), Ξανδικός Ἐμβόλιμος (intercalated 6 times over a 19-year cycle), Ἀρτεμίσιος or Ἀρταμίτιος (April), Δαίσιος (May), Πάνημος or Πάναμος (June), Λώιος (July), Γορπιαῖος (August), Ὑπερβερεταῖος (September), Ὑπερβερεταῖος Ἐμβόλιμος (intercalated once over a 19-year cycle).

In the Buddhist inscriptions written in the Kharoṣṭhī script and in the Gāndhārī language excavated in the region called conventionally Gandhāra and dated from the 1st century A.D. to the 3rd century A.D., the following eight Greco-Macedonian months have been recently identified after decoding: Ἀρτεμίσιος, Δαίσιος, Πάνημος, Λώιος, Γορπιαῖος, Ἀπελλαῖος, Αὐδυναῖος, and Ξανδικός.[16]

Let us illustrate the context of such inscriptions. For instance, in one of the Senior pots of the *Kaniṣka* era (the 1st–2nd centuries A.D.) we find two inscriptions. The first one reads:

1. [*sa*]*ba*[*tsa*]*ra* [*ba*](**ḍa*)[*śa*](**mi*) *ma*[*se*] *a*[*vadu*]*nake sa*[*ste*]*hi* (**paca*)*hi i*[*śa*] (**kṣuṇa*)*mi* [*prati*]*tha*[*vi*]? [*matrapi*]*tra-p*[*uya*]*e sarva*[*ṣatva*]*na* [*p*]*u* (**ya*)[*e*]
2. *r*(**o*)*haṇasa maṣumatraputrasa*

   In the year [twelve], in the month *Avadunaka*, after (*five) days; at this time [this] was established in honor of [his] father and mother, in honor of all beings; [donation] of *Rohaṇa*, son of *Masumatra*.[17]

[16] See Salomon 2011.

[17] Salomon 2003: 76. Italics added here and elsewhere.

It is worth noting that "the first *Kuṣāṇa* century" (or "the first *Kaniṣka* era") is the date 127 A.D. So the year 12 means 127 + 12 = 139 A.D.

The second inscription, on the lid, is as follows:

> [*sa*]*batsara* 10 [2] *maṣ*[*u*] *a*[*vadu*] *saste* 4 1 ? ? ? ? ? *rohaṇeṇa maṣumatra-putreṇa thu*[*ba*]*m*[*i*] *sava*[*ṣatvaṇa pu*](**ya*)
>
> Year 12, month *Avadu*[*naka*], after 5 days, (*established?) by *Rohaṇa*, son of *Masumatra*, in the *stūpa*, in honor of all beings.[18]

Avadunaka is understood here by Richard Salomon as the month of Αὐδυναῖος. In the next fragment from Gandhāra, *Khsaṃdika* is interpreted by him as Ξανδικός:

> *saṃ* 20 4 *khsaṃdikas*[*a*] *di* [2] *thubaṃmi baütaaṇami acaryaṇa dharma-gutakaṇa parigrahami*
>
> (Given in) the year 24, day 2 (?) of *Khsaṃdika* (Xandikos = Ξανδικός) to the *stūpa* at *Baütaaṇa*, in the possession of the *Dharmaguptaka* masters.[19]

The year 24 means 127 + 24 = 151 A.D.

In the Wardak inscription, dated to the *Kaniṣka* year 51 (178 A.D.) during the reign of *Huviṣka*, the month name is also loaned from Greek: *masye arthamisiya sastehi* 10 4 1 "in the month *Arthamisiya* [Ἀρτεμίσιος], after fifteen days".[20] A similar dating formula with a Greek month name appears in the next find-spot of the Senior pot: *saṃbatsarae aṭhaviśatihi* 20 4 4 *mase apelae sastehi daśahi* 10 *iśa kṣunaṃmi* "in the year twenty-eight, 28 [i.e. 155 A.D.], in the month *Apelaa* [Apellaios = Ἀπελλαῖος], after ten days, 10; at this time…".[21] Another example of the Greek month name, decoded by Sten Konow: *saṃ* 10 4 4 *masye arthamisiya sastehi* 10 *iś*[*e*] *kṣunaṃm*(*r*)*i* "Year 18 [i.e. 145 A.D.], in the month *Arthamisiya* [Ἀρτεμίσιος], after 10 days; at this time…".[22]

It is worth noting that in the *Kaniṣka* era (after 127 A.D.) the Greco-Macedonian month names were preferred to the Indian ones. At the

[18] Salomon 2003: 76.
[19] Salomon 2011: 168.
[20] Konow 1929: 170.
[21] Salomon 2003: 76–77.
[22] Konow 1929: 151–152.

same time, they also occur much earlier, e.g. in the Taxila copper plate of Patika,[23] dated in the month *Panema* [Πάνημος].

One may conclude that the Greek-Macedonian calendar used in Gandhāra is also direct evidence that a kind of Greek astrology and astronomy has been adopted by the Buddhist community at that time, since any calendar takes a significant part in compatible astrological and astronomical lore.

Furthermore, the medieval Hindu astrology used a lot of loanwords from Greek: (i) an angular sign: *kendra* (κέντρον); (ii) Sun: *heli* (ἥλιος); (iii) diameter: *jāmitra* (διάμετρον); (iv) the planet Jupiter: *jyau* (Ζεύς); (v) the planet Mars: *āra* (Ἄρης), and many others.

Let us note that one of the first treatises of Indian astrology is represented by the *Yavanajātaka* ("*Jātaka* of the Greeks") recently reconstructed by David Pingree.[24] This treatise was a translation of a book written in Greek and devoted to astrology; the translation was made first in the 2nd century A.D. by Yavaneśvara and later versified by Sphujidhvaja in the 3rd century A.D. It is from this book that the Greek astrological terminology was adopted in the medieval Hindu astrology together with some modes of calculation.

Starting from the Sumerian period (*ca.* 3000–2500 B.C.), we have many ancient texts devoted to the matters of astronomy, astrology, and calendar systems, and all these texts do not separate these disciplines like it occurs nowadays (in the modern culture). The point is that in all known ancient cultures astronomy, astrology, and calendar systems belong together as one system of knowledge. The celestial (astronomical/astrological) aspect is also prominent in the Platonic works, especially in his descriptions of the pure lands. The same aspect is readily traced among the artifacts of Gandhāra (e.g., in the Greek names of months in the Buddhist inscriptions, in many occurrences of the following two names in Greco-Bactrian: Ζαοου in genitive (Greek Ζεύς), Ηρακιλο (Greek Ἡρακλῆς), who have a strong celestial/astronomical/astrological meaning, etc.). As a result, by apply-

[23] Konow 1929: 28.

[24] See Pingree 1981.

ing the methods of archaeology of philosophy, we may conclude that there was a form of religious syncretism in a lost general joint system of calendar, astronomy, and astrology as a cultural context of **O11**, **O21**, f(**O11**) = **O′11**, f(**O21**) = **O′21**.

The Greek astrology was not only a tool for divination, but also an ontological picture of the world, where Zeus was the supreme lord (the ontologemes **O11** "Zeus is the highest" and **O21** "Zeus is followed by other gods"). Thus, the heaven was regarded as the territory of Zeus: ἐν Διὶ πατρί ("in the heaven of Zeus"). He established the signs in heaven and marked out the constellations to set the seasons and time and to "give to men the right signs of the seasons" allowing them to work "for the planting of trees and for casting all manner of seeds":

> From Zeus [Διὸς] let us begin; him do we mortals never leave unnamed; full of Zeus are all the streets and all the market-places of men; full is the sea and the havens thereof; always we all have need of Zeus. For we are also his offspring; and he in his kindness unto men giveth favourable signs and wakeneth the people to work, reminding them of livelihood. He tells what time the soil is best for the labour of the ox and for the mattock, and what time the seasons are favourable both for the planting of trees and for casting all manner of seeds. For himself it was who set the signs in heaven, and marked out the constellations, and for the year devised what stars chiefly should give to men right signs of the seasons, to the end that all things might grow unfailingly. Wherefore him do men ever worship first and last (Arat. 1–15).[25]

This text belongs to Aratus, a Greek didactic poet, who wrote a prominent hexameter poem on astrology, the *Phaenomena* (Φαινόμενα καὶ Διοσημεῖα). It is the oldest extant Greek in-depth description of all the constellations and their meanings. He was probably a Phoenician, being a native of Soli in Cilicia or Tarsus, and a friend of the Stoic philosopher Zeno who was certainly a Phoenician. Aratus was a disciple of the Peripatetic philosopher Praxiphanes in Athens. He was invited to the court of Antiochus I Soter, the king of the Hellenistic Seleucid Empire that at the height of its power included central Anatolia, Persia, the Levant, Mesopotamia, and today's Kuwait, Afghanistan,

[25] Here and elsewhere, the translation by G.R. Mair.

and parts of today's Pakistan and Turkmenistan. So Aratus has visited in the 3rd century B.C. the state that included countries with Indoaryan culture.

Thus, in the Greek astrology Zeus is the supreme lord (**O11** and **O21**). In the *Bṛhat Parāśara Horā Śāstra* (a foundational compilation of Indian astrology written not earlier than in the 7th century), the heaven is treated as the territory of Nārāyaṇa (Śrī Viṣṇu), therefore Nārāyaṇa in the Hindu astrology plays the role of Zeus (the Vaishnava mapping for **O11** and **O21**):

> *Śrī Viṣṇu* who is the Lord (of all matters), who has undefiled spirit, who is endowed with the three *guṇas*, although he transcends the grip of *guṇas* (*gunātīta*), who is the Author of this Universe, who is glorious, who is the Cause and who is endowed with valour, has no beginning. He authored the Universe and administers it with a quarter of his power (*Bṛhat Parāśara Horā Śāstra* 1.9–11; translated by R. Santhanam).

In the Pure Land Sūtras, there is no astrology at all, but these texts are an essential addition to *lokanirdeśa* (the Buddhist teaching on the structure of the universe), and in the same way as Zeus for the Greeks and Nārāyaṇa for the Vaishnavs, Amitāyus is regarded as a supreme lord of the heaven (f(**O11**) = **O′11** and f(**O21**) = **O′21**).

In the Greek (Latin) astrology, Zeus (Jupiter) has a celestial companion, namely Heracles (Hercules), who was traditionally considered a constellation named *The Kneeler*:

> Ingeniculus (the Kneeler, i.e. Heracles) rises in the last degrees of Pisces. It is called in Greek *Engonasis*. Those who are born with this star rising will be wise, clever, trained in various tricks, liars who deceive people with different kinds of plots; they are always aggressive and display unbridled hostility (Firm. *Math.* 8.17.4).[26]
>
> Right there in its orbit wheels a Phantom form, like to a man that strives at a task. That sign no man knows how to read clearly, nor what task he is bent, but men simply call him On His Knees [Ἐν γόνασιν or Ἐγγόνασιν, 'the Kneeler']. Now that Phantom, that toils on his knees, seems to sit on bended knee, and from both his shoulders

[26] Translated by Jean Rhys Bram (1975: 280).

> his hands are upraised and stretch, one this way, one that, a fathom's length. Over the middle of the head of the crooked Dragon [Δράκων], he has the tip of his right foot (Arat. 63–69).
> But the Phantom On His Knees sinks all save knee and left foot beneath the stormy ocean (Arat. 592–593).

The same constellations including the Kneeler are enumerated by Geminus of Rhodes (3.8). Eratosthenes of Cyrene associated the Kneeler with Heracles (Οὗτος, φασίν, Ἡρακλῆς ἐστιν ὁ ἐπὶ τοῦ Ὄφεως βεβηκώς, *Cat.* 1.4). Dionysius of Halicarnassus noted that Heracles must have become immortal because of his virtue (διαμείψαντα τὴν θνητὴν φύσιν ἀθάνατον γενέσθαι δι᾽ ἀρετήν, 1.40.2).

In the Hindu astrology, the celestial location quite similar to the Greek (Latin) constellation of Heracles (Hercules) is called Abhijit, the 28th *nakṣatra* (constellation). In the *Sārāvalī*, the Hindu astrological fundamental book written by Kalyāṇavarman in *ca.* 800 A.D., Abhijit is a sign which predicts becoming a king:

> *jāyate 'bhijiti yaḥ śubhakarmā bhūpatirbhavati so 'tulavīryaḥ* ।
> *nīcaveśmakulajo 'pi naro 'smin rājayoga iti na vyapadeśaḥ* ॥
>
> One born in Abhijit *nakṣatra* will become a lord of the earth though with auspicious action, unequaled strength, and born of a family of an inferior dwelling. There is a *Rāja yoga* in this, even for a man with no name (*Sārāvalī* 86; translated by M.D. Neely).

The point is that it is believed that Kṛṣṇa was born under this constellation. Abhijit is a *bhakti* and *avatāra* of Viṣṇu. Thus, this sign allows a righteous person to attain to heaven:

> *dugdhaṃ tvabhijite yoge dattvā madhu ghṛtāplutam* ।
> *dharmanityo manīṣibhyaḥ svargaloke mahīyate* ॥
>
> By making a gift under the conjunction called Abhijit, of milk with honey and ghee unto men of wisdom, a righteous person attains to heaven and becomes an object of attention and honour there (*Mahābhārata* 13.63.27; translated by K.M. Ganguli).

This sign allows human beings to attain to high knowledge, too:

> *śrāddhaṃ tvabhijitā kurvanvidyāṃ śreṣṭāmavāpnuyāt*
>
> By doing it under the constellation Abhijit one attains to high knowledge (*Mahābhārata* 13.89.11; translated by K.M. Ganguli).

Hence, the constellation of Abhijit is a Hindu analogue for the Greek constellation of Heracles even according to their celestial location, prognoses and connotations approximating those of Heracles, the Kneeler. In the *Bhāgavata Purāṇa* (written after the 8th century A.D.), we read:

> *saṃvatsaro 'smy animiṣām ṛtūnāṃ madhu-mādhavau* ।
> *māsānāṃ mārgaśīrṣo 'haṃ nakṣatrāṇāṃ tathābhijit* ॥
>
> Among all the divisions of Time, I am a year (*saṃvatsara*) and among all seasons, I am the spring. Among the months [of a year], I am Mārgaśīrṣa, and among all constellations of stars, I am Abhijit (*Bhāgavata-purāṇa* 11.16.27).

In the region of today's Afghanistan, Tajikistan, Pakistan, and even in some lands of North India such as Mathura, the excavations produced a great number of images of Hellenistic deities dated from the 4th century B.C. to the 4th or even 5th century A.D. For instance, the images of Zeus and Heracles were quite often minted with accompanying Greek inscriptions or without them on the coins of various dynasties of North India, Indo-Greeks, Indo-Parthians, Indo-Scythians, Kuṣāṇas, and their assorted satraps. Usually, Zeus was depicted as standing and holding Nike (the Hellenic goddess of victory) or as an enthroned deity, see. Fig. 1. Heracles was depicted conventionally as a deity holding a club and a lion skin, see Fig. 2 and 3. In the 2nd century A.D., the Kuṣāṇa Empire was quite extensive, including the territories of North India up to Varanasi as well as the whole territory of contemporary Afghanistan, Pakistan, Tajikistan, along with some portions of Turkmenistan. At that time, Zeus and Heracles remained quite popular. Zeus was spelled Ζαοοσ (*Zeus*) in Greco-Bactrian and Heracles, Ηρακιλο (*Herakilo*) or Ηρκιλο (*Herkilo*). It is worth remembering that Bactrian along with Gāndhārī were two main languages of the Kuṣāṇa Empire since 127 A.D. One of the last images of Heracles on the Kuṣāṇa coins is exemplified in Fig. 3.

Figure 1. Posthumous imitation of Hermaios (Ἑρμαῖος, *ca.* 90–70 B.C.), the Indo-Greek king of the Eucratid Dynasty. This posthumous issue is attributed to the Indo-Scythian or Kuṣāṇa rulers of Hermaios' former territories. *Material*: Silver drachm (16 x 18 mm, 1.94 g). *Obverse*: The diademed and draped bust of Hermaios turned right; the Greek legend around: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΣΩΤΗΡΟΣ / ΕΡΜΑΙΟΥ. *Reverse*: Zeus enthroned slightly to the left, making the gesture of benediction and holding a scepter; the Gāndhārī legend around in the Kharoṣṭhī script: *maharajasa tratarasa / heramayasa.*

Figure 2. Azilises (Greek/Bactrian: ΑΖΙΛΙϹΟΣ, *ca.* 60–35 B.C.), the Indo-Scythian king of Gandhāra. *Material*: Copper 1/4 unit (17 x 18 mm, 2.58 g). *Obverse*: The diademed king mounted on a horse turned right, within the square border; the corrupted

Greek legend around: ΒΑΣΙΛΕΩΣ / ΒΑΣΙΛΕΩΝ / ΜΕΓΑΛΟΥ // ΑΖΙΛΙCΟΥ. *Reverse*: Heracles seated on a rock, holding a club in his right hand, a monogram below left, all within the square border; the corrupted Gāndhārī legend around in the Kharoṣṭhī script: *maharajasa / mahatasa / ayiliṣasa.*

Figure 3. Huviṣka (Bactrian: OOHÞKI, *ca.* 140–180 A.D.), the king of Kuṣāṇa dynasty who was the ruler of the Kuṣāṇa Empire at the peak of its power covering today's Afghanistan, Pakistan, Tajikistan, North of India and South of Turkmenistan. *Material*: Copper tetradrachm (24 mm, 9.99 g). *Obverse*: The king riding an elephant facing right, holding an elephant goad; the corrupted Bactrian legend around: ÞAONANO ÞAO OOHÞKI KOÞANO. *Reverse*: Hercules facing left with a halo, holding the club and lion skin in the left hand and holding the diadem for the king in his right hand; a tamgha on the left; the corrupted Bactrian legend on the right: HPKILO.

In Gandhāra, Heracles came to be considered a protector of Buddhism: in the *Sukhāvatīvyūhasūtra* (Takakusu 1988: N360), he is called *Mahāsthāmaprāpta*, 大勢至, *Dàshìzhì*, by one of the names of Vajrapāṇi. Now there is a consensus among historians that Heracles is Vajrapāṇi for the Buddhists and this opinion is commonly expressed in the catalogues of most museum, including the British Museum, see Fig. 4. In the Greek mythology, Heracles, born as a human being, ascended to heaven after all of his labors and finally became a constellation. This means that now Zeus is followed by him on the sky (**O21**), in the pure lands in the Platonic meaning. So even the character of Heracles who accompanies Zeus in heaven is now the same as the character of Vajrapāṇi who accompanies Amitāyus in the pure lands of the latter (f(**O21**) = **O′21**).

Figure 4. Fragment of a panel showing the haloed Buddha and Vajrapāṇi (Heracles) behind him with other figures attending the Buddha. *Museum number*: 1947, 1016.1 British Museum. *School/style*: Gandhāra School. *Culture/period*: Kuṣāṇa. *Date*: 2nd century – 3rd century A.D. *Materials*: schist. *Technique*: carved. *Dimensions*: 37.2 cm (height); 78.8 cm (width); 5.4 cm (diameter). *Acquisition date*: 1947.

To sum up, we can trace back the influences of Greek astrology on its Hindu counterpart, and within this cultural context Zeus was treated as Nārāyaṇa for the Vaishnavs (and Amitāyus for the Buddhists) as well as Heracles was treated as Abhijit for the Vaishnavs (and Vajrapāṇi for the Buddhists). This shows a cultural diffusion between Hellenistic and Indoaryan religions at the time of writing the first Pure Land Sūtras which is an archaeological confirmation for **O11**, **O21**, f(**O11**) = **O′11**, f(**O21**) = **O′21**. Within this diffusion, some Hellenistic philosophical ideas such as the Platonic teaching about heaven from the *Phaedrus* could have put down roots in Gandhāra indeed.

5. Conclusion

In this paper, I have drawn the conclusion that the teaching about heaven from the *Phaedrus* could have influenced the teaching about heaven of the Pure Land Sūtras. In drawing this conclusion, I have applied the new methodology called *archaeology of philosophy*. This conclusion may be represented in the following sum total according to Mill's methods:

1. The Platonic dialogue *Phaedrus* is a teaching about heaven within the framework of monistic philosophy.
2. The *Phaedrus* has structural similarity to the Pure Land Sūtras.
3. The Pure Land Sūtras are an example of Buddhist teaching about heaven within the framework of monistic philosophy.
4. The *Phaedrus* is a Greek teaching about pure lands.
5. The Pure Land Sūtras are a Buddhist teaching about pure lands.
6. The earliest fragments of Pure Land Buddhism appeared in Gandhāra at the time of strong Hellenistic influence and Greco-Buddhist syncretic culture.
7. The Greek teaching about heaven or pure lands has a Greek astrological context.
8. The same Greek astrological context is reconstructed in Gandhāra at the time of Hellenistic influence and Greco-Buddhist syncretic culture.

Therefore, quite probably, the Platonic teaching about heaven within the framework of monistic philosophy, along with the Greek teaching about pure lands, could have influenced the Buddhist teaching about heaven within the framework of monistic philosophy, along with the Buddhist teaching about pure lands in Gandhāra in the Greek astrological context.

References

Braarvig, J.; Liland, F. (2010), *Traces of Gandhāran Buddhism. An Exhibition of Ancient Buddhist Manuscripts in the Schøyen Collection.* Oslo: Hermes Publishing.

Bram, J.Rh., tr. (1975), *Ancient Astrology: Theory and Practice.* Matheseos *Libri VIII by Firmicus Maternus.* Park Ridge, NJ: Noyes Press.

Bussanich, J. (2005), "The Roots of Platonism and Vedānta: Comments on Thomas Mcevilley", *Hindu Studies* 9:1–20.

Deussen, P. (1930), *The Philosophy of the Vedanta in Its Relations to the Occidental Metaphysics.* Adyar, Chennai: Theosophical Publishing House.

Inagaki, H. tr. (2003), *The Three Pure Land Sutras.* Numata Center for Buddhist Translation and Research.

Jongeward, D.; Cribb, J. (2015), *Kushan, Kushano-Sasanian, and Kidarite Coins: A Catalogue of Coins from the American Numismatic Society.* American Numismatic Society.

Konow, S., ed. (1929), *Kharoshṭhī Inscriptions with the Exception of Those of Aśoka* (*Corpus Inscriptionum Indicarum.* Vol. 2. Part 1). Calcutta: Government of India, Central Publication Branch.

Levi-Strauss, C. (1955), "The Structural Study of Myth", *The Journal of American Folklore* 68.270: 428–444.

Matsuda, K. (2000), "New Sanskrit Fragments of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra in the Schøyen Collection, Norway", *Journal of Oriental Studies* 10: 97–108.

Pingree, D. (1981), *Jyotiḥśāstra: Astral and Mathematical Literature* (Jan Gonda (ed.), *A History of Indian Literature.* Vol. 6. Fasc. 4). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Ram, I. (2005), "Plato and Vedanta", *Phronimon: Journal of the South African Society for the Greek Philosophy and the Humanities* 6.1: 59–69.

Rapin, C. (1992), *La Trésorerie du palais hellénistique d'Aï Khanoum. L'Apogée et la chute du royaume grec de Bactriane.* Paris: De Boccard.

Salomon, R. (2003), "The Senior Manuscripts: Another Collection of Gandhāran Buddhist Scrolls", *Journal of the American Oriental Society* 123.1: 73–92.

Salomon, R. (2011), "The Macedonian Month Xandikos in Gandhāran Inscriptions", *Studia Orientalia* 110: 165–170.

Sims-Williams, N., ed. (2000), "A Bactrian Buddhist manuscript", in Jens Braarvig (ed.), *Buddhist Manuscripts in the Schøyen Collection*, 1.275–277. Oslo: Hermes Publishing.

Takakusu, J., ed. (1988), *Taishō shinshū Daizōkyō* 大正新脩大藏經. Vol. 12. Tokyo. (In Chinese.)

Vidyabhusana, S.C. (1921), *A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval, and Modern Schools.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Visser, M.W. de (1935), *Ancient Buddhism in Japan.* Leiden: E.J. Brill.

Игорь Тантлевский

К вопросу о вероятных античных источниках понятия *Deus, sive Natura* у Спинозы*

Igor Tantlevskij

On the Question of Probable Ancient Sources of Spinoza's Concept of *Deus, sive Natura*

Abstract. The first section discusses assumptions about the origin of Spinoza's dictum *Deus, sive Natura* 'God, or Nature' under the influence of medieval Jewish sources. In particular Moshe Idel sees here the direct influence of the same gematria (86) of the terms *ʾĔlōhîm* 'God' and *haṭ-ṭeḇaʿ* 'nature' (by the root meaning, an 'imprint'), which was doctrinally adapted in the concepts of some Jewish Kabbalists. The generalized image of "nature" / "universe" as an "imprint" (*haṭ-ṭeḇaʿ*), "imprinted" by *ʾĔlōhîm*, the "God", has been used in a number of medieval Jewish creationist and emanational-emergent concepts to avoid identifying the Creator and His creation (the "Print" is not identical to its "imprint"), but it is fundamentally incompatible with Spinoza's monistic-panentheistic doctrine. The second section deals with fragments from ancient sources recorded in the *Thesaurus Ciceronianus* and *Adversus Mathematicos* of Sextus Empiricus, in which *deus* 'god' and *natura* 'nature' (also *mundus* 'universe') are directly identified; these fragments, in the author's opinion, could have directly influenced the formation of Spinoza's concept of *Deus, sive Natura*. In the *Thesaurus Ciceronianus*, the author identifies and analyzes relevant passages in the articles *Deus* (coll. 519–523), *Natura* (coll. 1142–1146), and *Xenophanes* (col. 1898); a fragment of the *Adversus Mathematicos* (9.85) is also considered.

Keywords: theology, cosmogony, Cicero, Sextus Empiricus, Antisphenes, Xenophanes of Colophon, Stoics, Spinoza, the concept of *Deus, sive Natura*.

© И.Р. Тантлевский (Санкт-Петербург). tantigor@bk.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 15.2 (2021) DOI: 10.25985/PI.15.2.06

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44058.

I

В исследовательской литературе высказывались предположения о том, что ключевое понятие философии Спинозы — *Deus, sive/seu Natura*[1] — могло возникнуть под влиянием еврейской средневековой философско-теологической мысли, прежде всего учения Маймонида[2]. Ш. Пинес[3] указывает даже на конкретный текст из трактата Маймонида «Наставление для растерянных» (מורה נבוכים *Môreh nəḇûḵîm*) в еврейском переводе Самуила ибн Тиббона (около 1165–1232)[4], к которому, по его мнению, могло восходить это выражение Спинозы:

> Если ты вникнешь в Божественные действия (הפעולות האלהיות *hap-pəʿûllôṯ ha-ʾĕlōhiyyôṯ*) — я имею в виду природные действия (הפעולות הטבעיות *hap-pəʿûllôṯ haṭ-ṭiḇʿiyyôṯ*), — то из них тебе станет ясна (благая) искусность Божества и Его мудрость при сотворении живых существ… (3.32)

На еще один возможный источник происхождения понятия *Deus, sive/seu Natura* у Спинозы указал М. Идель[5], обратив внимание на одинаковую гематрию терминов אלהים *ʾĔlōhîm* ‘Бог’ и הטבע *haṭ-ṭeḇaʿ* ‘Природа’ (с определенным артиклем) — 86. «Формула» אלהים *ʾĔlōhîm* = הטבע *haṭ-ṭeḇaʿ* встречается во многих работах средневековых еврейских мыслителей; однако, по мнению М. Иделя, конкретным источником для Спинозы могла оказаться книга

---

[1] *Ethica* (далее *E.*) 4, Praef. (2.206.22–23, 26–27 — здесь и далее в скобках ссылки на тома, страницы и строки по изданию Gebhardt 1925 = G); 4, Prop. 4, Demonstratio (G 2.213.3, 7). Ср., с другой стороны, *Tractatus Theologico-Politicus* (далее *TThP*) 6 (G 3.85.24); *Epistola* LXXIII (G 4.307.12), где засвидетельствована фраза *Deus, & natura/Natura*. Ср. также Тантлевский 2018b: 60–67.

[2] См., напр., Pines 1963: lvii–cxxxiv; Idel 2000: 88–90, 103–104, 106, etc.; Harvey 1981: 162; Harvey 2007: 88–90; 93, n. 6; ср., также Fraenkel 2006: 169–215; Vila-Cha 2006: 662; Seeskin 2014: 108–127; Dreff 2017: 63.

[3] Pines 1963: xcvi, n. 66.

[4] В распоряжении Спинозы было венецианское издание Альвизе Брагадина (1551) перевода «Наставления» с иудео-арабского оригинала на еврейский, выполненного Самуилом ибн Тиббоном. Подробнее см. Chalier 2006.

[5] Idel 2000: 102–103. Ср. также Harvey 2007: 88–89.

Иосифа Гикатиллы «Ореховый сад» (גנת אגוז *Ginnaṯ ʾĕḡôz*), напечатанная в 1615 году в Ганау-на-Майне и считавшаяся «классикой Каббалы». Отметим в то же время, что в дошедшем до нас списке книг, принадлежавших Спинозе[6], отсутствует как данное издание, так и другие печатные труды, в которых бы анализировался вопрос о совпадении упомянутой гематрии.

Иосиф Гикатилла[7], подобно своему учителю Аврааму Абулафии[8], соотносит термины אלהים *ʾĔlōhîm* 'Бог' и הטבע *haṭ-ṭeḇaʿ* 'Природа' со словом הכסא *hak-kissēʾ* 'Престол', гематрии которых равны. Библейским «основанием» для такой корреляции оказывается текст *Ис.* 66:1–2, где «небо-и-земля» = «всё это», т.е. Вселенная, предстает как полный «Престол» Бога, восседающего на нем, а следовательно, пребывающего *вне* сотворенного мироздания. Гикатилла указывает на «уникальность» и «обособление» Тетраграмматона YHWH, а также выявляет творческую активность имени אלהים *ʾĔlōhîm* 'Бог'[9], которое «возникает», т.е. актуализируется, и проявляется как совокупность творческих сил YHWH господа при «созидании הטבע *haṭ-ṭeḇaʿ*», т.е. «Природы». Следует иметь в виду, что еврейский термин טבע *ṭeḇaʿ*, восходящий к глаголу טבע *ṭāḇaʿ* 'отпечатывать', 'делать оттиск', 'отчеканивать' (изображение на монете, медали), 'придавать форму / формироваться'[10], первоначально означал 'чекан на монете', 'монета', нечто *формируемое* — 'элемент', 'существо', но также и само 'вещество'[11]. Лишь позднее он приобрел значение 'естество', 'характер', 'природа', причем во многих контекстах выявляется и его корневое

[6] О библиотеке Спинозы см., напр., Sluis, Musschenga 2009; ср. также Connelly 2015: 238–239.

[7] Gikatilla 1615: 5cd, 12d, 13ab.

[8] Ср., напр., Idel 2000: 90–94; Тантлевский 2018b: 50–57.

[9] Gikatilla 1615: 5cd, 13c, 16b.

[10] В Библии глагол טבע в породах *Qal* и *Pu.* используется в значениях 'погружаться', 'уходить вниз (тонуть, проваливаться)', в *Hoph.* также 'установить', 'утвердить' (*Иов* 38:6; *Притч.* 8:25), а одно из значений отглагольного существительного טבעת *ṭabbaʿaṯ* — царское 'кольцо / перстень-печатка' (*Быт.* 41:42; *Есф.* 3:10, 12, 8:2, 8, 10).

[11] См. также Klein 1987: 239–240.

значение — ‘отпечаток’. Вследствие этого он истолковывался формулой *мир как «отпечаток»* (*resp.* Вселенная в процессе «отпечатывания»), удачно этимологически и семантически коррелируя с креационистскими и эманационно-эмерджентными теолого-философскими концепциями происхождения мироздания[12].

YHWH господь, согласно доктрине Гикатиллы, не входит в прямое соприкосновение с творимым мирозданием — мир непосредственно созидается именем אלֹהים *ʾĔlōhîm* ‘Бог’, которое выступает как бы в качестве «Печати» / «(Перстня-)Печатки», посредством которой «отпечатываются» все элементы-«отпечатки», составляющие «Природу»-«Отпечаток», которая предстает как Божественный «Престол». «Природа», включающая как духовные, так и материальные объекты, которые YHWH господь «извлек из сущности Своего Имени», т.е. «из сущности» Тетраграмматона, будучи «отпечатана» אלֹהים *ʾĔlōhîm*, т.е. «Богом», воспроизводит облик своей «Печати» — и в этом смысле Божественный «Престол» оказывается «адекватным» Восседающему на нем, что символически и отражают одинаковые гематрии (86) слов אלֹהים *ʾĔlōhîm* ‘Бог’ — הטבע *haṭ-ṭeḇaʿ* ‘Природа’ — הכסא *hak-kissēʾ* ‘Престол’. В то же время ясно, что «Печать» / «Печатка» не тождественна «отпечатанному» ею.

В произведениях средневековых еврейских мыслителей неоднократно засвидетельствовано использование глагола טבע *ṭāḇaʿ* в различных породах в активной и пассивной формах в семантическом поле «отпечатывать (*resp.* формировать) естество / элемент» в неоформленном «веществе» / материи при описании процесса творения мироздания[13]. При этом то, что формируется («отпечатывается»), т.е. טבע *ṭeḇaʿ* ‘естество’, ‘природа’, воспринимается ими именно как «отпечаток» / «оттиск». Логично предположить, что обобщенный образ «Природы» как «Отпечатка» (הטבע *haṭ-ṭeḇaʿ*) — состоящего из единичных «отпечатков» (טבעים *ṭəḇāʿîm*, *resp.* «естеств»), — «отпечатанного» אלֹהים *ʾĔlōhîm*, т.е. «Бо-

[12] См. Тантлевский 2019: 160–169.

[13] См. Тантлевский 2018b: 48–57.

гом», использовался в ряде средневековых еврейских креационистских и эманационно-эмерджентных концепциях не только для того, чтобы избежать какого бы то ни было отождествления Творца и Его Творения, но даже и допущения о возможности непосредственного контакта Вечносущего, обозначаемого с помощью Тетраграмматона YHWH, с созидаемой «Природой». Это удачно коррелировало с постулатом о трансцендентности Создателя по отношению к миру, по крайней мере относительной: «отпечаток», сколь бы он ни соответствовал «образу» своей «Печати» / «Печатки», естественно не тождествен ей, не сопричастен ее «сущности» / «естеству». Так что упомянутая выше одинаковая гематрия (אלהים *ʾĔlōhîm* = הטבע *haṭ-ṭeḇaʿ*) символизирует лишь «подобие» «отпечатка» сделавшей его «Печати» / «Печатки» — аналогично тому, как, например, чекан на монете отображает изображение своего штемпеля, а не выражает их субстанциональное тождество[14]. С другой стороны, образ «природы» как «отпечатка» אלהים *ʾĔlōhîm*, т.е. «Бога», наводил на мысль о мироздании как экспрессии Бога в Его импрессии.

Очевидно, что данные концепции средневековых еврейских мыслителей принципиально отличны и несовместимы с монистическо-панентеистической доктриной Спинозы, зиждущейся на положении *Deus, sive substantia* ‘Бог, или субстанция’ и, следовательно, предполагающей «порождение» Богом мира модусов (= *Natura naturata* ‘Природа порожденная’) внутри *единой* субстанции, так что Бог изначально не трансцендентен Вселенной и она не *иноприродна* по отношению к Нему. Бесконечное количество модусов каждого из бесконечного количества вечных и бесконечных атрибутов Субстанции — включая атрибуты «мышления и протяжения» (*cogitatio et extentio*), модусы которых, как отмечает Спиноза, только и может воспринять человек[15], предпо-

[14] Ср., напр., Arist. *Pol.* 1257a41.

[15] А. Бергсон (Bergson 1908: 379) выразил данную доктрину в экспрессивной метафоре, согласно которой мышление и протяжение — «это два перевода одного и того же оригинала (*deux traductions d’un même original*), или, как говорит Спиноза, два атрибута одной и той же субстанции, которую должно называть

лагает, что под понятием *Natura* во фразе *Deus, sive Natura* у голландского философа подразумевается нечто *бесконечно* далекое от той «Природы», о которой человеку дано сформировать какое-то представление на рационально-интуитивной основе[16], и даже от той, которую он может себе хоть как-то вообразить[17]. Если термин הטבע *haṭ-ṭeḇaʿ* ‘природа’, т.е. мир как «отпечаток» (*resp.* Универсум в процессе «отпечатывания»), семантически коррелирует с креационистскими и эманационными концепциями происхождения Вселенной (в том числе у Маймонида и Гикатиллы), то латинское обозначение *natura*, собственно ‘рождение’[18], восходящее к *nascor* ‘рождаться’, как раз релевантно системе Спинозы, подразумевающей в конечном итоге субстанциальное единство всего сущего.

Понятие *Deus, sive omnia Dei attributa* ‘Бог, или все атрибуты Бога’, как представляется, коррелирует у Спинозы с *Natura naturans* ‘Природой порождающей’[19]. Производный от *natura* гла-

---

Богом. И оба эти перевода, как и бесконечное число других на неизвестных нам языках, вызваны и даже востребованы оригиналом (*Et ces deux traductions, comme aussi une infinite d'autres dans des langues que nous ne connaissons pas, sont appelées et même exigées par l'original*)».

[16] Ср. *E.* 2, Prop. 40, Schol. 2 (G 2.122.9–19); ср. также *E.* 2, Prop. 47, Schol. (G 2.128.12–129.6); 5, Prop. 20, Schol. (G 2.292.28–294.24).

[17] Ср., напр., *Epist.* LXXV (1675 г.) Г. Ольденбургу (G 4.315.5–13; ср. 307.11–14). — Доктрина Спинозы о Божественной субстанции с бесконечным количеством атрибутов могла изначально восходить к следующей идее Декарта (*Meditationes de prima philosophia* 3.50): «В Боге есть бесчисленное множество других (свойств), которые я ни постигнуть, ни даже мыслью, пожалуй, коснуться никоим образом не могу; ведь в природе бесконечного то, что я, будучи конечным, постичь его не в состоянии ⟨…⟩ все те (свойства), которые я ясно понимаю и о которых знаю, что они несут некое совершенство, так же как, пожалуй, и другие бесчисленные (свойства), о которых я ничего не знаю, формально или преимущественно присущи Богу (*alia innumera in Deo sint, quae nec comprehendere, nec forte etiam attingere cogitatione ullo modo possum; est enim de ratione infiniti, ut a me qui sum finitus non comprehendatur ⟨…⟩ illa omnia quae clare percipio et perfectionem aliquam importare scio, atque etiam forte alia innumera quae ignoro, vel formaliter vel eminenter in Deo esse*)» (цит. по Adam, Tannery 1904: 46).

[18] Ср. Niermeyer 1993: 715.

[19] Тантлевский 2018b: 21–38.

гол *naturare* известен с конца XII века, само же понятие *Natura naturans* было заимствовано Спинозой у «томистов», которые разумели под ним Бога в качестве «Существа (как они это называли) вне всех субстанций»[20], но кардинально им переосмыслено. Что касается понятия *Natura naturata* ‘Природа порожденная’, то оно, по-видимому, впервые засвидетельствовано в латинском переводе Комментария Ибн Рушда (1126–1198) на трактат Аристотеля *De Caelo*, выполненном в начале XIII века[21].

Если уж предполагать еврейский коррелят латинскому термину *natura* в философской системе Спинозы, то последний, знавший еврейский язык в совершенстве[22], скорее мог бы соотносить *natura* не с טבע *ṭeḇaʿ* (по корню — мироздание / природа как *«отпечаток»*), а с термином תולדות / תולדה *tôlāḏāh*[23] / *tôlāḏôṯ*[24], дословно ‘порождение’ кого-то / чего-то (от глагола הוליד *hôlîḏ* **yld* ‘служить причиной рождения’, ‘порождать’, ‘производить’). Этот термин в значении «природа» засвидетельствован в еврейском языке с эпохи эллинизма[25]; он использовался в данном значении и в средневековой еврейской литературе, в частности Авраамом ибн Эзрой[26], чьи комментарии к Библии были хорошо знакомы Спинозе[27]. (В целом תולדה *tôlāḏāh*, по корню ‘природа как *порождение*’ — в смысле *активности* природы[28], коррелирует семантически и с латинским выражением *Natura naturans* ‘Природа порождающая’; термин же טבע *ṭeḇaʿ*, ‘природа как *отпечаток*’, то-

[20] *Korte Verhandeling van God* 1.8 (G 1.47.27–28): “een wezen (zy zoo noemende) buyten alle zelfstandigheeden”.

[21] Idel 2000: 102.

[22] Ср., напр., Gruntfest 1979: 103–128; Harvey 2002: 107–114.

[23] Вариантная форма: תולד *tôlāḏ*. В Библии этот термин встречается только во множественном числе.

[24] В сопряженном состоянии: *tôləḏôṯ*.

[25] См. 1QS («Устав Кумранской общины») 3:13, 19, 4:15; 4Q418 (= Instructions[d]), fr. 77.2.

[26] См., напр., «Комментарий на Пятикнижие», *Исх.* 23:25.

[27] См. *TThP*, passim. Ср. Harvey 2010: 41–55.

[28] Ср. *Быт.* 2:4a; 5:1a в отношении «порождения» Вселенной и человека / человечества.

гда мог бы быть соотнесен с понятием *Natura naturata* ‘Природа порожденная’.)

II

А теперь обратимся к доступным Спинозе античным источникам на латинском языке, в которых *Deus* ‘Бог’ и *natura* ‘природа’ отождествляются и которые, на наш взгляд, напрямую могли повлиять на становление понятия *Deus, sive Natura* у Спинозы — без посредства еврейской терминологии и соответствующих учений. Нам уже доводилось писать[29] о вероятном влиянии доктринальных аспектов натурфилософского монизма Ксенофана Колофонского, зафиксированных в латинских переводах трудов Аристотеля и Секста Эмпирика, а также у Цицерона, на становление ряда ключевых элементов панентеистического монизма Спинозы; при этом мы попытались выявить не только ряд содержательных корреляций и соответствий, но и вербальные совпадения. В продолжении данного направления исследований попытаемся также раскрыть вероятные античные истоки понятия *Deus, sive Natura* исходя из двух сочинений — *Thesaurus Ciceronianus* и *Adversus Mathematicos* Секста Эмпирика. При этом в данной статье мы не ставим целью показать, насколько аутентично переданы Цицероном и Секстом Эмпириком соответствующие доктрины античных философов, равно как и то, что цитируемые ими фрагменты изначально концептуально подразумевали, как именно они интерпретировались в античные времена и т.п., а укажем на пассажи, которые, по сути, прямо коррелируют с центральным положением философии Спинозы, формулируемым им как *Deus, sive Natura*, и могли, как нам представляется, в той или иной мере (если не прямо!) повлиять на его возникновение.

1. Итак, в списке принадлежавших Спинозе книг был грандиозный *Thesaurus Ciceronianus* (далее *ThC*) франкфуртского издания

[29] См. Тантлевский 2018a; Тантлевский 2018b: 68–89 (особенно сравнительную таблицу: 79–84).

1613 года, составленный философом-гуманистом Марио Ниццоли (1488–1566)[30] и содержащий не только слова, использованные в работах Цицерона, и разъяснения их значений — по-латински же, но и контексты, в которых они встречаются в его сочинениях. Язык Цицерона считался в среде гуманистов и деятелей эпохи Возрождения, равно как и в научных кругах раннего Нового времени, эталонным и изучался, кроме прочего, и для того, чтобы уметь вести изящную беседу на латыни[31]. Таким образом, данное издание являлось для Спинозы, который совершенствовал свою латынь, не только ценным информативным источником философских знаний античности, но и своего рода учебным пособием по латинскому языку[32]. Логично предположить, что одними из наиболее значимых статей в *ThC* были для Спинозы *Deus* (coll. 519–523) и *Natura* (coll. 1142–1146). Последняя же статья начинается так: Natura, ae. *communis hominum parens, Deus ipse*, то есть «Природа: *общая родительница человечества, сам Бог*»[33].

Таким образом, *ThC* в первой рубрике истолкований понятия *natura* в произведениях Цицерона, аккумулирующего мнения различных античных философов по данному вопросу, определяет ее как *Deus ipse*, «сам Бог», что, по всей вероятности, не могло ускользнуть от внимания Спинозы. Основанием для такого истолкования термина *natura* послужило то, что Цицерон неоднократно воспроизводит в своем трактате *De Natura deorum* стоическую идею о том, что «сам мир / мироздание (*mundus*) есть бог»[34]; в *Nat. deor.* 1.13.33 Цицерон вдобавок замечает, что эта фраза присутствует и в третьей книге не дошедшего до нас трактата Аристотеля *De Philosophia* (ср. также *Nat. deor.* 1.13.30 о том,

[30] Nizolius 1613 (см. Sluis, Musschenga 2009: 19). Первое издание вышло в 1535 г., а это дополнено и расширено многими другими учеными, и само имя *Marius Nizolius* здесь уже синонимично названию труда, *Thesaurus Ciceronianus*.

[31] Ср., напр., Tunberg 1997.

[32] Интерес Спинозы к творчеству Цицерона выразился и в том, что среди его книг засвидетельствовано также издание писем последнего (см. Sluis, Musschenga 2009: 78).

[33] Col. 1142.

[34] См., напр., *Nat. deor.* 1.15.39, 20.52; 2.8.21, 13.36, 17.47.

что Платон в «Тимее» и «Законах» говорит, что «мироздание — бог (*mundum deum esse*)»; *ThC*, col. 521). При этом *mundus* отождествляется с *universa natura* 'всей природой' (*Nat. deor.* 1.15.39[35]; в *ThC*, col. 1131 *mundus* определяется, в частности, как *omnis natura* или *universa natura* 'вся природа'). *Natura* в ряде пассажей *Nat. deor.* выступает как *активное* начало по отношению к *mundus* 'миру / мирозданию' — ср., напр., 1.20.53: «Мир создан природой»; 2.32.82: «Природа образует мир и управляет (им)» и т.д.[36] Такое соотношение *natura* – *mundus* имплицитно соотносится с учением Спинозы о *natura naturans* 'природе порождающей' и *natura naturata* 'природе порожденной'.

Особую значимость в контексте рассматриваемой проблемы приобретает высказываемая в *Nat. deor.* 2.11.30 (*ThC*, col. 521) идея о том, что *deum esse mundum omnemque vim mundi natura divina contineri*, то есть «мир есть бог, и божественная природа заключает в себе всю силу мира»[37].

По сути, здесь *deus* 'бог', *mundus* 'мир / мироздание' и *natura divina* 'божественная природа' отождествляются; при этом фраза *natura divina* как бы «удваивает» отождествление «бога» и «природы / мира».

Отметим в данной связи, что в статье *Xenophanes* в *ThC*, col. 1898 приведены два фрагмента, в которых мироздание также отождествляется с богом:

> Ксенофан, который приписал вселенной не только разум, но и бесконечность, полагал ее богом (*Xenophanes, qui mente adiuncta omne praeterea, quod esset infinitum, Deum voluit esse)* (*Nat. deor.* 1.11.28).
>
> Ксенофан ⟨...⟩ утверждал, что всё есть одно, что оно не подвержено изменению[38] и что оно есть бог[39], никогда не рожденный

[35] Ср. 2.11.29: «Природа заключает в себе весь мир».

[36] Ср. также *Nat. deor.* 2.32.81: «Все подчинено природе»; 2.32.85, 45.115; 3.9.23.

[37] Ср. *Nat. deor.* 3.11.28, где высказывается идея о том, что вся природа «объята одним божественным духом» (*uno divino spiritu contineretur*); ср. также 2.7.19.

[38] Ср. Arist. *Metaph.* 4.5, 1010a5–7.

[39] Ср. Arist. *Metaph.* 1.5, 986b22–25.

и вечный (*unum ⟨vult⟩ esse omnia, neque id esse mutabile, et id esse Deum: neque natum umquam, et sempiternum*) (*Ac.* 2.37.118).

Трудно уйти от впечатления, что знаменитая фраза Спинозы из письма к Остенсу[40] о том, что «Вселенная есть Бог (*Universum ⟨ipsum⟩ Deum esse*)», возникла под влиянием приведенных выше высказываний, зафиксированных Цицероном.

Еще один пассаж из *ThC*, который мог оказать влияние на возникновение понятия *Deus, sive Natura* у Спинозы, принадлежит ученику Сократа Антисфену[41]. Латинская интерпретация данного текста сохранилась у Цицерона в трактате *Nat. deor.* 1.13.32[42]:

Atque etiam Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, popularis deos multos, naturalem unum esse[43] *dicens tollit vim et naturam deorum.*

Также и Антисфен в той книге, которая называется «Физик»[44], провозглашая, что народных богов[45] много, (но) природный (sc. по / соответственно / в природе[46]) (бог) — (только) один, упраздняет (этим) силу и природу богов.

В *ThC*, col. 522 засвидетельствован только сам пассаж из Антисфена в такой форме: *Deos populares esse multos, naturalem unum dicit Antisthenes*, «Народных богов много, (но) природный — (только) один, говорит Антисфен».

---

[40] *Epist.* XLIII (1671 г.) к Я. Остенсу (G 4.223.5–7). Ср. G 4.208.29–35.

[41] Ок. 445–360 гг. до н.э. (Prince 2015: 12; ср. Meijer 2017: 25 — приблизительно 445–365; Kennedy 2017: 24 — до 451/450 – после 366/365).

[42] Цит. по Prince 2015: 575.

[43] Fr. 180A Prince. Ср. fr. 179A Prince (2015: 571): κατὰ δὲ φύσιν ἕν[α ‘по природе (в соответствии с природой, соответственно природе) один’. Антисфен предложил «наиболее общее (τὸ κοινό[τατον)» (fr. 179B Prince (2015: 573)) имя этого «природного бога», т.е., по всей вероятности, термин θεός (ср. Clem. Al. *Protr.* 6.71.2, где Антисфену приписываются слова: Θεὸν οὐδενὶ ἐοικέναι, «Бог ни на что не похож», т.е. бесподобен).

[44] Prince 2015: 575 переводит как “Physical [Discourse]”.

[45] Т.е. богов согласно народным *верованиям*. У источника Цицерона Филодема κατὰ νόμον (fr. 179A Prince (2015: 571)); в данном контексте — «по обычаю» (традиционной практике).

[46] Ср. Meijer 2017: 75, n. 3.

Здесь же заметим, что именно на это утверждение Антисфена указывает У.К.Ч. Гатри[47], говоря о том, что в период софистов и Сократа, по-видимому, есть только «одно действительно безошибочное выражение монотеистической точки зрения»[48]. Со своей же стороны отметим, что в данном контексте один-единственный *deus naturalis* 'природный бог', по сути, оказывается тождествен самой природе.

2. Прямое отождествление «бога» и «природы» можно найти в трактате Секста Эмпирика «Против ученых» (*Adversus Mathematicos* = *M.* 9.85). В латинском переводе интересующий нас пассаж выглядит таким образом:

> *Sed si est optima et praestantissima natura quae mundum administrat, ea est et intelligens et bona et immortalis. Cum autem sit eiusmodi, est Deus.*
>
> Но если природа, управляющая миром, является превосходнейшей и наилучшей, то она и разумна, и блага, и бессмертна. Будучи же таковой, она есть Бог[49].

Перевод *Adversus Mathematicos* на латинский язык, выполненный католическим монахом и исследователем Жентьеном Эрветом (1499–1584), был издан вместе с переводом «Пирроновых положений»[50] в 1569 году в Париже. В 1621 году в Женеве (с двумя репринтами в Париже и одним в Орлеане[51]) эти трактаты впервые увидели свет в печатном виде и по-гречески вместе с их ла-

---

[47] Гатри 2021: 378; см. также Rankin 1986: 92. П.А. Мейер (Meijer 2017: 77–78) полагает, что в отношении соответствующих воззрений Антисфена лучше использовать термин «генотеизм», а не «монотеизм».

[48] Отдельные элементы философского монотеизма обнаруживаются уже у Ксенофана, Гераклита, Эмпедокла, Анаксагора; ср. также Pl. *Ti.* 28b–29a. (См. Prince 2015: 571–572; Meijer 2017: 75–78; Гатри 2021: 376–378; ср. Bosman 2008: 1–20.)

[49] Ср. S.E. *M.* 9.76–77, 104.

[50] *Pyrrhoniae hypotyposes* Секста Эмпирика было переведено на латынь французским ученым-классиком и типографом Анри Этьенном (1528–1598) и впервые издано в печатном виде в Женеве в 1562 году.

[51] См. Floridi 2002: 53–54.

тинскими переводами[52]. Издание было снабжено индексом, облегчающим поиск интересующих читателя проблем и авторов. С этого времени работы Секста Эмпирика становятся в Западной Европе «классикой, которую не могла проигнорировать ни одна серьезная библиотека»[53]. Известно также, что античный скептицизм — и не в последнюю очередь сочинения Секста Эмпирика — привлекался философами XVII века в их антиаристотелевской и, шире, антиперипатетической полемике[54], каковая присутствует и в сочинениях Спинозы[55]. Хотя в сохранившемся нотариальном списке принадлежавших Спинозе книг, составленном по смерти философа, сочинения Секста Эмпирика не засвидетельствованы, однако он вполне мог познакомиться с латинским переводом трактата «Против ученых» в одной из библиотек или взять книгу на время у своих знакомых[56], в том числе и книготорговцев[57].

Таким образом, исходя из принципа «бритвы Оккама» — *not sunt multiplicanda entia praeter necessitate*, приведенные выше до-

---

[52] Hervet, Estienne 1621. Среди книг Спинозы присутствовали греко-латинские лексиконы (см. Sluis, Musschenga 2009: 17–18, 55), так что он имел возможность соотносить отдельные латинские термины и фразы в переводах сочинений античных авторов и новозаветных книг (ср., в частности, *TThP*, Adnot. 26 (G 3.262.5–10), которые читал, с их греческими оригиналами.

[53] Floridi 2010: 283.

[54] Ср., напр., Kraye 2004: 155–156.

[55] Напр., в *TThP* 1 (G 3.5.26–33) Спиноза пишет о том, что отдельные средневековые перипатетики (включая Маймонида) «только о том и заботились, чтобы вымучивать из Писания аристотелевский вздор». В дошедшем до нас списке книг, которыми на момент смерти владел Спиноза, засвидетельствовано изданное в Базеле в 1548 году собрание сочинений Аристотеля в трех томах в переводе на латинский язык — Aristoteles 1548, см. Sluis, Musschenga 2009: 21–22, к которому он, судя по всему, постоянно обращался, см. Manzini 2009, а также Тантлевский 2016: 152–154.

[56] Ср., напр., G 4.227.31–32.

[57] Ср. Connelly 2015: 238. В XVII веке Голландия становится европейским центром книготорговли, прежде всего это относится к Амстердаму и Гааге (см., напр., Hoftijzer 2001: 249–263; Frijhoff 2004: 257–280); здесь находятся крупные личные библиотеки и работают библиотеки общественные, институциональные, религиозных учреждений и т.д. (Schneiders: 1997). О вероятном знакомстве Спинозы с материалами, связанными с натурфилософским монизмом Ксенофана, зафиксированными у Секста Эмпирика, см. Тантлевский 2018b: 72–78.

ступные Спинозе античные сентенции по-латыни, в которых «природа / мироздание» (*natura / mundus*) *прямо* отождествляется с «богом» (*deus*), по *формальным* лингвистическим, семантическим, логическим, а также концептуально-содержательным аспектам представляются более близкими и предпочтительными соответствиями понятию *Deus, sive Natura* Спинозы, чем предлагающиеся еврейские.

Литература

Гатри, У.К.Ч. (2021), *История греческой философии. Том 3: Софисты и Сократ.* Пер. с англ. под ред. И.Н. Мочаловой и В.В. Прокопенко. СПб.: Владимир Даль.

Тантлевский, И.Р. (2016), "Сотериология Спинозы", *Вопросы философии* 5: 147–162.

Тантлевский, И.Р. (2018a), "Теолого-натурфилософский монизм Ксенофана Колофонского, засвидетельствованный в трудах Аристотеля, Цицерона и Секста Эмпирика, как один из возможных источников становления монистической концепции Спинозы", *Вопросы философии* 3: 118–128.

Тантлевский, И.Р. (2018b), *Очерки по философии Спинозы.* СПб.: Издательство РХГА.

Тантлевский, И.Р. (2019), "Концепция Вселенной как божественного «отпечатка» в «Тимее» Платона и в креационистских и эманационно-эмерджентных теолого-философских системах средневековых еврейских мыслителей", *Платоновские исследования* 10.1: 158–171.

Adam, Ch.; Tannery, P., eds. (1904), *Meditationes de prima philosophia*, in *Eidem* (eds.), *Œuvres de Descartes.* T. 7. Paris: Léopold Cerf.

Aristoteles (1548), *Aristotelis Stagiritae… Opera… latinitate… donata, et Graecum ad exemplar diligenter recognita.* Basileae: ex officina Ioan. Oporini.

Bergson, H. (1908), *L'Évolution créatrice.* Paris: Félix Alcan.

Bosman, Ph.R. (2008), "Traces of Cynic Monotheism in the Early Roman Empire", *Acta Classica* 51: 1–20.

Chalier, C. (2006), *Spinoza lecteur de Maïmonide: La Question théologico-politique.* Paris: Les Éditions de Cerf.

Connelly, S. (2015), *Spinoza, Right and Absolute Freedom.* New York, NY: Birkbeck Law Press.

Dreff, E. (2017), *On the Intellectual Love of God in Spinoza.* PhD Dissertation. The University of Chicago.

Floridi, L. (2002), *Sextus Empiricus: The Recovery and Transmission of Pyrrhonism.* Oxford University Press.

Floridi, L. (2010), "The Rediscovery and Posthumous Influence of Skepticism", in R. Bett (ed.), *Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, 267–287. Cambridge University Press.

Fraenkel, C. (2006), "Maimonides' God and Spinoza's Deus sive Natura", *Journal of the History of Philosophy* 44: 169–215.

Frijhoff, W.T.M.; Spies, M. (2004), "Books, Printers, Publishers, and Booksellers", in W.T.M. Frijhoff, M. Spies (eds.), *Dutch Culture in a European Perspective: 1650, Hard-Worn Unity*, 257–280. Assen: Palgrave Macmillan.

Gebhardt, C., ed. (1925), *Opera.* 4 Bde. Heidelberg: Carl Winter.

Gikatilla, Y. (1615), *Ginnat 'Egoz.* Hanau: Eliezer ben Hayyim & Elijah Zulkiman Ulma. (In Hebrew.)

Gruntfest, J. (1979), "Spinoza as a Linguist", *Israel Oriental Society* 9: 103–128.

Guthrie, W.K.C. (1969), *A History of Greek Philosophy. Vol. 3: The Sophists. Socrates.* Cambridge University Press.

Harvey, W.Z. (1981), "A Portrait of Spinoza as a Maimonidean", *Journal of the History of Philosophy* 19.2: 151–172.

Harvey, W.Z. (2002), "Spinoza's Metaphysical Hebraism", in H.M. Ravven, L.E. Goodman (eds.), *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, 107–114. Albany, NY: State University of New York Press.

Harvey, W.Z. (2007), "Idel on Spinoza", *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 6.18: 88–94.

Harvey, W.Z. (2010), "Spinoza on Ibn Ezra's *Secret of the Twelve*", in Y.Y. Melamed and M.A. Rosenthal (eds.), *Spinoza's Theological-Political Treatise. A Critical Guide*, 41–45. Cambridge University Press.

Hervet, G.; Estienne, H., eds. (1621), *Sexti Empirici Opera quae exstant… Pyrrhoniarum hypotyposeon libri III… Henrico Stephano interprete. Adversus Mathematicos… Libri X, Gentiano Herveto Aurelio Interprete. Graece nunc primum editi.* Coloniae Allobrogum [Genevae]: Petrus & Jacobus Chouët.

Hoftijzer, P.G. (2001), "Metropolis of Print: The Amsterdam Book Trade in the Seventeenth Century", in P. O'Brien et al. (eds.), *Urban Achievement in Early-Modern Europe. Golden Ages in Antwerp, Amsterdam and London*, 249–263. Cambridge University Press.

Idel, M. (2000), "*Deus sive Natura* — The Metamorphosis of a Dictum from Maimonides to Spinoza", in R.S. Cohen, H. Levine (eds.), *Maimonides and the Sciences*, 87–110. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Kennedy, W.J. (2017), *Antisthenes' Literary Fragments: Edited with Introduction, Translations, and Commentary.* PhD Diss. The University of Sydney.

Klein, E. (1987), *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English.* Jerusalem: The University of Haifa, 1987.

Kraye, J. (2004), "Philologists and Philosophers", in J. Kraye (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, 142–160. Cambridge University Press.

Manzini, F. (2009), *Spinoza: une lecture d'Aristote.* Paris: P.U.F.

Meijer, P.A. (2017), *A New Perspective on Antisphenes. Logos, Predicate and Ethics in His Philosophy.* Amsterdam University Press.

Niermeyer, J.F., (1993), *Mediae Latinitatis Lexicon Minus.* Leiden: Brill.

Nizolius, M. (1613), *Marius Nizolius sive Thesaurus Ciceronianus.* Francofurti: apud Godefridum Tampachium.

Pines, S. (1963), "Translator's Introduction: The Philosophic sources of The Guide of the Perplexed", in Id. (tr.), *Moses Maimonides. The Guide of the Perplexed*, 1.lvii–cxxxiv. The University of Chicago Press.

Prince, S. (2015), *Antisthenes of Athens: Texts, Translations, and Commentary.* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Rankin, H.D. (1986), *Antisthenes Sokratikos.* Amsterdam: Hakkert.

Schneiders, P. (1997), *Nederlandse bibliotheekgeschiedenis: Van librije tot virtuele bibliotheek.* The Hague: NBD Biblion Publishers.

Seeskin, K. (2014), "Monotheism at Bay: The Gods of Maimonides and Spinoza", in S. Nadler (ed.), *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, 108–127. Cambridge University Press.

Sluis, J. van; Musschenga, T.E., eds. (2009), *De boeken van Spinoza.* Bibliotheek der Rijksuniversiteit Groningen.

Tantlevskij, I.R. (2016), "Spinoza's Soteriology", *Voprosy Filosofii* 5: 147–162. (In Russian.)

Tantlevskij, I.R. (2018a), "Theological Natural Philosophy Monism of Xenophanes of Colophon, Attested in Aristotle's, Cicero's and Sextus Empiricus' Works, as One of Possible Sources of the Formation of Spinoza's Monistic Conception", *Voprosy Filosofii* 3: 118–128. (In Russian.)

Tantlevskij, I.R. (2018b), *Essays on the Philosophy of Spinoza.* Saint-Petersburg: RHGA. (In Russian.)

Tantlevskij, I.R. (2019), "The Concept of the Universe as a Divine 'Imprint' in Plato's *Timaeus* and in Doctrines of Medieval Jewish Thinkers", *Platonic Investigations* 10.1: 158–171. (In Russian.)

Tunberg, T.O. (1997), "Ciceronian Latin: Longolius and Others", *Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies* 46: 13–61.

Vila-Cha, J.J. (2006), *Amor Intellectualis? Leone Ebreo and the Intelligibility of Love.* Braga: Publicacoes da Faculdade de Filosofia.

Оксана Гончарко, Фатима Елоева, Юрий Романенко

От Парменида до М. Карагациса: движение (κίνησις) и покой (ἀκινησία) в истории греческой мысли*

Oksana Goncharko, Fatima Yeloyeva, Yury Romanenko

From Parmenides to M. Karagatsis:
Movement (κίνησις) and Rest (ἀκινησία) in the History of Greek Thought

Abstract. The paper offers a comparative analysis of the philosophical interpretation and literary expression of the phenomena of movement and rest in the works of Parmenides and the modern Greek writer M. Karagatsis. The authors make an attempt to trace the continuity and evolution of the word usage and literary techniques which are used to express the indistinguishability of movement and rest in the works of both Parmenides and Karagatsis. In contrast to allegorical and metaphorical readings of the poetic images in the Parmenidean poem *On Nature*, the authors propose their literal understanding and interpretation which fits the framework of the axiomatic reconstruction of Parmenides' ontological doctrine. In contrast to psychoanalytic and postmodernist interpretations of Karagatsis's work, the authors suggest an ontological interpretation, supposing that Karagatsis's novel *A Solitary Voyage to the Island Cythera* corresponds structurally to the *Prooemium* of the Parmenidean poem, and could be interpreted not only as an external illustration, but also as an existential demonstration of Parmenides' doctrine of being.
Keywords: Parmenides, M. Karagatsis, reception, movement, rest, metaphor, ontology.

© О.Ю. Гончарко (Санкт-Петербург). goncharko_oksana@mail.ru. Национальный исследовательский университет ИТМО.
© Ф.А. Елоева (Санкт-Петербург). fatimaeloeva@yandex.ru. Институт лингвистических исследований РАН, Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена.
© Ю.М. Романенко (Санкт-Петербург). yr_romanenko@rambler.ru. Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена.
Платоновские исследования / Platonic Investigations 15.2 (2021) DOI: 10.25985/PI.15.2.07

* Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00669 «Риторические стратегии в истории византийской литературы».

Часть 1. Парменид

Поэма Парменида «О природе» вряд ли нуждается в новых историко-философских или филологических комментариях. Собственно, всю последующую историю философии можно понимать как комментарий к Пармениду. Целью настоящей работы вовсе не является рассмотрение истории философских комментариев к Пармениду — наоборот, делается попытка «очищенного» от всех возможных философских интерпретаций подхода к чисто художественной составляющей поэмы, ее литературным приемам и ее буквальным смыслам постольку, поскольку они генерируют некоторое новое философское содержание. Поводом к такому подходу послужило замечание В.В. Бибихина о том, что не стоит вослед, например, Сексту Эмпирику, интерпретирующему художественные образы проэмия метафорически (или даже аллегорически), понимать ось и колеса колесницы как слух и уши, а дев, откинувших с голов покрывала, — как глаза, и прочее. Следует, наоборот, прочитывать Парменида буквально, оставив коней конями, ось осью, ступицы ступицами, а втулку втулкой, на случай, если они нам смогут пригодиться именно как кони, оси, ступицы, что даже может оказаться более эвристичным и дать больше философского смысла в своем буквальном значении, чем метафорические аналогии с другими образами. Бибихин пишет: «кони и колесница не иллюстрация, не заставка»[1]; «*слишком* быстро попытки понять становятся истолкованием ⟨...⟩ услышать *в* слове можно все, что угодно ⟨...⟩ но наше дело услышать не *в* слове, а *само* слово в его букве»[2]. Проделав именно такой мыслительный ход, с точки зрения Бибихина можно прийти к выводу о том, что «в этом так называемом введении к „поэме“ уже сказано все то, что будет сказано»[3] далее — в содержательной части, посвященной постулированию принципов и экспликации основных концептов онтологии. Иначе говоря, в парменидовском сочинении

[1] Бибихин 2009: 322.
[2] Ibid.: 312.
[3] Ibid.: 330.

представлен не только *последовательный переход* от мифа к логосу, но и их *зеркальное соответствие* друг другу.

Таким образом, предпримем попытку прочитать художественное введение к поэме «буквалистски», поставив задачу показать, что философское содержание основной ее части в нем действительно предвосхищено и «предсказано». Для этого кратко изложим ключевые положения и структуру философской концепции парменидовской поэмы, чтобы впоследствии обосновать ее соответствие композиции образов и символов в мифо-поэтическом введении.

Предлагаем философское содержание поэмы реконструировать в виде аксиоматического описания «пути истины» и проблемно-гипотетического представления хаотического «пути мнения». Описание «пути истины» можно представить в виде двух аксиом и пяти теорем:

Ax. 1. Бытие есть (ἔστι γὰρ εἶναι, Parm. 6.1).

Ax. 2. Небытия нет (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, 2.3).

Th. 1. Бытие едино и неделимо; множества нет (οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον, 8.22), ибо «сомкнулось сущее с сущим» (ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει, 8.25), а разомкнуть, разделить на части сущее может либо другое сущее, либо несущее; но сущее не сможет оказаться внутри сущего, чтобы его разомкнуть, а если и окажется, то просто совпадет с ним в силу того, что оно тоже сущее; несущего же не существует, поэтому оно и разделить не сможет — вот почему бытие тождественно, однородно себе и в собственных границах само себе равным пребывает (ταὐτον τ᾽ ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ᾽ ἑαυτό τε κεῖται χοὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει, 8.29–30).

Th. 2. Бытие безначально и бесконечно; ни начала ни конца нет (οὐδέ ποτ᾽ ἦν οὐδ᾽ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, 8.5). Бытие всё целиком есть сейчас, и его никогда не было раньше и никогда не будет потом — ибо оно никогда не начиналось и никогда не закончится — ибо может возникнуть или уничтожиться только либо из бытия и в бытие либо из небытия и в небытие; но первое не есть возникновение или уничтожение, а второе невозможно, ибо небытия нет (см. вторую аксиому). Поэтому бытие либо всё целиком есть сейчас, либо его вовсе не должно быть (οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί, 8.11).

Th. 3. Бытие вечно; времени нет; есть только настоящее (οὐδ' ἦν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, 8.36–37). Нет и времени иного, чем настоящее, а прошлое и будущее — это то, чего уже нет или еще нет, что означает саму невозможность их бытия в силу их причастности к небытию.

Th. 4. Бытие непространственно; пространства нет. Это следствие теоремы о единстве бытия (ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει, 8.25) — всё слитно, ничто не внеположно ничему, но если множества нет, то и пространства нет (αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί / πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι, μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντηι 8.42–45): «Так как оно — последний предел, то оно завершенно / Сразу со всех сторон, как тело круглого шара, / Вкруг середины всегда равновесного, ибо не нужно / Быть ему ни с какой стороны ни больше, ни меньше, / Ибо Небытного нет, чтоб сдержать его в этом стремленье ⟨...⟩ Бытное там или здесь: оно везде нерушимо, / Всюду равно себе, едино в сужденном пределе» (8.42–49)[4].

Th. 5. Бытие неподвижно; движения нет (αὐτὰρ *ἀκίνητον* μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν, 8.26). Бытие неподвижно в границах «великих оков» (ἔμπεδον αὖθι μένει, 8.30), оставаясь статичным / постоянным / неколебимым (ἐπεὶ τό Μοῖρ' ἐπέδησεν οὖλον *ἀκίνητον* τ' ἔμεναι, 8.37–38), поскольку Мойра связала его быть целым и неподвижным, а любое движение предполагает перемещение или изменение во времени и в пространстве, которых нет, следовательно, предполагает небытие, которого тоже нет.

Реконструировав рациональную структуру определения бытия по Пармениду, вернемся снова к его проэмию с целью соотнести представленные выше онтологические смыслы с мифологическими образами. Парменид во введении к поэме дает как минимум три образа движения, несмотря на то, что в философской части его бытие отрицается:

1. Путешествие юноши на колеснице к порогу Дня и Ночи.
2. Вращение колес колесницы.
3. Движение створов ворот относительно их осей.

[4] Пер. М.Л. Гаспарова.

Заметим, что все три движения являются круговыми.

Поставим задачу объяснить, зачем Парменид предваряет свою поэму о единстве и неподвижности бытия несколькими образами именно кругового движения. Первый тип такого движения, с констатации которого начинаются первые строки поэмы, — это движение юноши на колеснице по некоторому воздушному пространству: «куда только мысль достигает», по всем городам, видящим свет, туда, где «ворота путей Дня и Ночи» (1.1 и 11)[5], эфирные ворота (ὅσον τ᾽ ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι ⟨...⟩ κατὰ πάντ᾽ ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα ⟨...⟩ ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων ⟨...⟩ αὐταὶ δ᾽ αἰθέριαι, 1.1, 3, 11, 13). Это движение с максимально мыслимой скоростью, так как колесницу торопили мчаться к свету девы Гелиады, дочери Солнца, покидающие чертоги Ночи (ὅτε σπερχοίατο πέμπειν / Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός, / εἰς φάος, 1.8–10), поскольку для того, чтобы покинуть чертоги Ночи, нужно мчаться как минимум быстрее скорости вращения Земли. Действительно, если буквально представлять изложенное Парменидом в первых четырнадцати строках, то траекторией описываемого движения может быть только орбита Земли. Границей же путей Дня и Ночи, на которой «расположены» некие «эфирные ворота», может быть только граница между световой и теневой сторонами Земли, при этом такая граница сама подвижна и перемещается со скоростью вращения Земли. Чтобы оказаться на этой границе, нужно либо мчаться со скоростью, превышающей скорость вращения Земли, что и делает юноша в обществе Гелиад-возниц, либо (что делает остальная часть населения Земли) оставаться на месте: граница Дня и Ночи сама будет приходить к каждому жителю Земли с завидным постоянством — каждые сутки. В этом смысле, с точки зрения цели достижения границы Дня и Ночи, обе стратегии приемлемы: как воображаемое движение (κίνησις) юноши с космической скоростью, так и чувственно данное пребывание на месте «прикрепленных» к земле обычных людей, их относительно неподвижное (ἀκινησία) ожидание встре-

[5] Пер. А.В. Лебедева.

чи с границей, которая циклически приходит к ним ежедневно сама собою. В этом смысле, как стратегии достижения границы путей Дня и Ночи, понятия движения и покоя начинают становиться неразличимыми: с точки зрения достижения цели путешествия, движение и неподвижность — одинаково допустимые методы. Разница между ними только в одном: можно двигаться с огромной скоростью по орбите и при этом покоиться относительно границы Дня и Ночи, или покоиться относительно Земли (при этом пребывая на Земле, а значит, тоже непроизвольно двигаться со скоростью ее вращения), но перемещаться относительно границы Дня и Ночи. В обеих ситуациях происходит движение, однако в первом случае мы неподвижны относительно границы Дня и Ночи (случай юноши, активно домчавшегося до Ворот путей Дня и Ночи и «остановившегося» у них), а во втором случае (что касается остального населения планеты) — мы пассивно перемещаемся относительно этой границы. Таким образом, одно и то же движение (движение с одинаковой скоростью, но по разным траекториям) порождает в одном случае эффект неподвижности (нет смены дня и ночи на вечно вращающейся границе путей Дня и Ночи), а в другом — эффект движения (постоянную периодическую смену дня и ночи).

Второй тип кругового движения, описанный в проэмии, — это вращение подвижных деталей колесницы относительно ее неподвижных деталей. Рассмотрим, как устроена колесница согласно описанию Парменида:

> ἄξων δ᾽ ἐν χνοίῃσιν ἵει σύριγγος ἀυτήν
> αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
> κύκλοις ἀμφοτέρωθεν)...
> Ось [колеса] в ступицах издавала свирели звук,
> накалившись, ибо была теснима двумя колесами,
> обточенными с обеих сторон...[6]

Искусно сотворенное чудо устройства колесного механизма

[6] Parm. 1.6–8. Приводим здесь буквальный перевод О.Ю. Гончарко.

таково (и это не мог не заметить и не отразить Парменид в поэме о неподвижности и подвижности бытия), что движение осуществляется одновременно подвижными и неподвижными частями устройства: крутятся колеса и втулки, к неподвижной же оси крепится корпус колесницы, которая, будучи двухколесной, принимает свое устойчивое положение только во время движения (в некоторых колесницах и телегах вращаются колеса и оси при неподвижности втулок). Таким образом, для обслуживания движения одинаково важны подвижные и неподвижные части устройства (будь все части подвижны, колесница бы не двигалась вперед, а вращалась вокруг оси вместе с колесом). В основе движения колесницы имеется как принцип подвижности, так и принцип неподвижности. Обратное тоже верно: за неподвижность колесницы относительно оси отвечает как неподвижность оси (или неподвижность втулок), так и подвижность колес при подвижности втулок (или подвижности оси). Т.е. в основе неподвижности тоже два принципа: принцип движения и принцип неподвижности. Таким образом, движение колесницы — это также эффект совместного действия подвижного и неподвижного; неподвижность деталей колесницы друг относительно друга — это также эффект совместного действия подвижного и неподвижного.

Третий тип кругового движения, описанный в проэмии, — это движение распахивания створов ворот относительно неподвижных осей:

> ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων,
> καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
> αὐταὶ δ᾽ αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·
> τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.
> τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν
> πεῖσαν ἐπιφράδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
> ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
> χάσμ᾽ ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
> ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
> γόμφοις καὶ περόνῃσιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι᾽ αὐτέων
> ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ᾽ ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους.

Там врата путей Ночи и Дня,
они же [врата] эфирные наполнены огромными дверьми,
и они [врата] имеют притолоку с обеих сторон и каменный порог,
от них же Дике многокарательная держит ключи чередующиеся.
Так вот, ее уговаривая, девы мягкими речами
убедили красноречиво, чтобы им болтоподобный засов
[она] быстро вынула из ворот, они же
из дверей сделали бескрайние пустоты,
многомедные *оси во втулках* попеременно повернув,
скрепленные гвоздями и скрепами, через них [ворота]
тотчас направили девы по дороге колесницу и лошадей[7].

Присмотримся внимательнее к устройству ворот: здесь снова встречаются оси, *втулки* и *ступицы* (ἄξονας ἐν σύριγξιν, 1.19). Русские поэтические переводы поэмы, хоть и удачные в иных отношениях, теряют, однако, эту одинаковость слов, обозначающих одновременно как детали колесницы, так и детали ворот. Представим следующие варианты переводов:

Зазияло безмерным
Зевом разъятие створ, повернулись медные *стержни*
В *гнездах*, один за другим, утвержденные справа и слева...[8]
И они тотчас распахнулись
И сотворили зиянье широкоразверстое створов,
В *гнездах*, один за другим повернув многомедные *стержни*...[9]

Оси (ἄξονες) в русских переводах стали стержнями, втулки (σύριγγες) — гнездами. Однако греческий текст называет детали своими именами, и устройство ворот поразительно напоминает устройство колесницы. Задумаемся, почему Парменид в проэмии вслед за устройством колесницы описывает устройство ворот? Оно реконструировано достаточно подробно, чуть ли не с большими подробностями, чем колесница, также предполагая круговое движение дверей в створах и осей во втулках. Двери движутся по кругу относительно неподвижных створов (обрамленных

[7] Parm. 1.11–21; пер. О.Ю. Гончарко.
[8] Пер. М.Л. Гаспарова.
[9] Пер. А.В. Лебедева.

неподвижным порогом и притолокой, для акцентирования неподвижности даже названных каменными) и относительно подвижных осей. Подвижные оси двигаются относительно неподвижных створов и неподвижных втулок. При этом диапазон движения дверей замыкается в круг, а относительно перемещающейся границы Дня и Ночи ворота остаются неподвижными — как в подвижных, так и в неподвижных своих частях. Таким образом, во введении к поэме дан еще один пример устройства, подвижность которого обусловлена искусственным сопряжением подвижных и неподвижных частей естественно движущейся вещи.

Зададимся вопросом, зачем такое обилие образов кругового движения во введении к поэме, в которой в дальнейшем обосновывается именно неподвижность единого бытия? Не является ли проэмий некоторой предварительной настройкой последующего сосредоточения мышления на бытии? Не оказывается ли миф исходным способом организации и оформления творческой способности воображения, на фоне которого возникает возможность перехода от непосредственного чувственного восприятия к актуализации онтологической мысли?

Перед тем, как ответить на эти вопросы, укажем также, что еще одной важной перекличкой между проэмием и так называемой философской частью поэмы, также содержащей образы круга, является характеристика бытия как объема (массы), подобного благокруглой сфере (εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι, 8.43) в основном тексте, а также образ благокруглой Истины неподвижного сердца (Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ, 1.29) во введении. Почему они оба «благокруглые»: и истины неподвижное сердце, и «глыба прекруглого шара»[10] бытия? Почему во введении Парменид предлагает нам вглядеться в налично данные круговые виды движения? Какой ребус, требующий своей разгадки, загадывает Парменид?

Сам проэмий по очевидному замыслу построен как описание инициации, посвящения в сокровенное знание, каковым в результате оказывается знание истины бытия, полученной в боже-

[10] Пер. А.В. Лебедева.

ственном откровении. Предваряющий миф выполняет мистагогические и педагогические функции, целью которых является интеллектуальное озарение и одновременно в себе самом он содержит архетипический образ самого бытия. Этот парадоксальный динамическо-статический образ интуитивно дан в акте воображения, которое суггестивно и миметически вдохновляется мифом, но далее в рациональном измерении происходит переход от образа к смыслу, и свойства бытия дискурсивно реконструируются в системе понятийных определений и аргументов. Структура образа и структура смысла оказываются изоморфными друг другу. Мифос и логос являются зеркальными отражениями друг друга[11].

С одной стороны, Парменид постулирует бытие покоя и небытие движения, выводя последнее из сферы умопостигаемого в область чувственно-воспринимаемого. Но с другой стороны, рисуя в воображении образы идеального кругового движения, он возвращает его в качестве атрибута самого бытия:

> В этом смысле запрета на движение нет, но само оно организовано таким образом, что держится лишь тогда, когда продолжается вечно, без устали. Как ось, вращаясь во втулке, держится в ней именно силой предельного вращения. Но когда вращение прекращается, ось выпадает из втулки и Космос разрушается[12].

В этом парадоксальном образе «неподвижного движения» достигается компромисс между Парменидом и Гераклитом.

В последующей истории философии онтологические идеи и положения Парменида по поводу рассматриваемой проблемы подверглись сомнению со стороны Демокрита, Гераклита и других мыслителей. Следствием парадоксальности категорий покоя и движения стало изобретение апорий Зеноном Элейским. Попыткой разрешения этой фундаментальной парадоксальности в учении Платона оказался метод диалектики, а в философии Аристотеля — онтологическая концепция перехода возможности

[11] Романенко 2006: 43–48.
[12] Ibid.: 60.

(δύναμις) в действительность (ἐνέργεια). Так, в частности, А.Ф. Лосев, характеризуя платоновскую диалектику покоя и движения разрешением противоречия между ними, полагал ультрапарадоксальное синтетическое понятие «подвижного покоя»[13].

Но все эти исторические попытки развития исходной интуиции Парменида осуществлялись в рационалистическом фарватере. Загаданная в проэмии мифическая загадка осталась на периферии внимания философских методологических стратегий, а в определенный исторический период демифологизации философии вообще исчезла из поля зрения. Однако это не означало, что исчезла сама проблема. Только ее прояснение возможно не рациональными, а иными средствами. Оставим поэтому пока в стороне историю рационализации данной проблемы, переведя внимание на мифо-поэтический и имагинативно-символический аспекты. В истории аутентичной литературы эти аспекты сохранялись и культивировались на протяжении всей истории.

Обратимся в этой связи к современному художественному произведению М. Карагациса «Одинокое путешествие на остров Кифиру» (Μοναχικό ταξίδι στα Κύθηρα), преследуя следующие цели: сравнить художественные приемы выражения неразличимости движения и неподвижности, найти в параллельных творческих формах современного греческого автора-модерниста иллюстрации к парменидовскому мифу, а также показать, каким образом воспроизводятся всё те же самые философские идеи Парменида в художественном пространстве греческого слова спустя тысячелетия. Если философский ум пытается увидеть в противоречии между покоем и движением смысл, то воображение писателя, сохранившего мифотворческий потенциал, отслеживает данное противоречие в персонифицированной форме, на уровне чувственных ощущений и экзистенциальных переживаний парадоксальной реальности. Можно ли представить невообразимый образ «подвижного покоя» и найти нужные адекватные слова для его описания?

[13] Лосев 1993: 508.

Часть 2. Карагацис

М. Карагацис (1908–1960) — известный греческий прозаик. Настоящее имя — Димитрис Родопулос. Происхождение псевдонима свидетельствует о стремлении писателя жить в литературном измерени. Придуманное им nom de plume восходит к греческому обозначению дерева «карагач» (καραγάτσι) — южной разновидности вяза. В тени такого дерева в монастырском саду он зачитывался Достоевским в городке Рапсали (Фессалия), где проводили лето его родители. Инициал «М.» предположительно восходит к Мите — герою «Братьев Карамазовых». Писатель неизменно настаивал на этой аббревиатуре, но отказывался ее раскрывать.

Димитрис Родопулос родился в Афинах. Отец писателя был адвокатом, впоследствии управляющим банком. Карагацис изучал право в университете Гренобля, затем в Афинском университете. Он рано начинает писать стихи, затем обращается к прозе, первую литературную премию ему принес рассказ «Госпожа Ница» (1927)[14], где автор повествует о страстной влюбленности в двадцатилетнюю учительницу в гимназии. В дальнейшем он пишет ряд романов, принесших ему известность.

Карагацис принадлежит к поколению греческих литераторов, вошедших в историю европейской литературы как «поколение тридцатых»[15]. Этот период отмечен возникновением сюрреализма и модернистских течений в литературе. Обычно утверждается, что Карагацис, фантастический талант рассказчика и нарративную изобретательность которого отмечают все критики, остается на реалистических позициях, при этом часто говорят о его склонности к натурализму, но, как мы попытаемся показать в этой статье, в действительности феномен творческой манеры Карагациса гораздо сложнее. Фактически все тексты Карагациса отмечены очень личностной иронической интонацией и неожиданными модернистскими ходами. Его творчество отличает удивительный пластический талант, склонность к самоиронии и игре.

[14] Δημάδης 1991.

[15] См. Vitti 1977; Τζιόβας 2011.

Свою краткую автобиографию он характерно начинает следующим замечанием:

> Я родился в Афинах в одном из четырех угловых домов улиц Академии и Фемистокла. Не скажу вам, в каком именно. И не сообщу я вам этого совершенно сознательно, чтобы безнадежно и навсегда запутать чиновников — в тот момент, когда встанет вопрос об установлении моей мемориальной таблички[16].

Завершается автобиография в том же духе:

> Никогда не обижал я своих товарищей по цеху, в писательских кругах меня прямо-таки обожали. Это станет очевидным, когда на мои похороны потянется стар и млад, чтобы воочию убедиться, что я и вправду помер, похоронен и пошел к черту. И пойдут они восвояси с кладбища, вздыхая с облегчением. А меж тем я уверен, что Бог поместит меня среди святых в раю. Аминь[17].

В первом приближении сложно говорить о каких-то параллелях между поэмой Парменида и рассказом Карагациса. Однако при внимательном прочтении текста становятся очевидными как структурные, так и идейные сходства двух произведений, не говоря уже о лексическом соответствии некоторых словоупотреблений. Попытаемся провести параллели во всех трех отношениях.

С нашей точки зрения, помимо изложения основной сюжетной линии рассказа (собственно путешествия на остров) и описания его эпизодов, основной целью Карагациса является размышление о том, является ли движение движением. Причем преследует эту цель Карагацис умышленно или неумышленно сходными с Парменидом литературным и философским способами.

Структурно оба произведения представляют из себя два путешествия к богиням: путешествие юноши Парменида на колеснице к богине справедливости Дике и путешествие рассказчика Карагациса на остров Кифиру в качестве паломника к богине любви Афродите. Оба героя — это и есть сами авторы: юноша и есть философ Парменид, рассказчик и есть писатель Карагацис. Интересно, как автор подчеркивает, что героем является именно он сам,

[16] Καραγάτσης 2020: έτος 1908.

[17] Ibid.: έτος 1959.

не пытаясь переключить внимание читателя на лирического героя. Оба путешествия представляют из себя замкнутую кривую: колесница Парменида мчится по кругу — орбите Земли — вместе с границей Дня и Ночи; путешествие Карагациса также замкнуто в пространстве: из Афин на остров и обратно в Афины. В обоих произведениях путь мыслителя-писателя противопоставляется пути «людей о двух головах» (δίκρανοι)[18] и тщательнейшим образом оба пути описываются в их противопоставлении. В рамках описания обоих путешествий читатель подводится к мысли о невозможности четко различить неподвижность (ἀκινησία) и движение (κίνησις). Рассмотрим подробнее те художественные приемы, с помощью которых Карагацис выражает сходные с Парменидом идеи и образы.

Рассказ о путешествии на остров Кифиру начинается с описания отбытия Карагациса из афинского порта Пирей и проводов писателя, которого провожают двое друзей, не именуемых автором, а условно обозначаемых словами ὁ στατικός и ὁ κινητικός («подвижный» и «неподвижный»). Что дает основание Карагацису сделать такое различие между друзьями, которые ведут совершенно одинаковый образ жизни:

> живут, прилипнув как устрицы к холмам Акрополя и Ликавита?[19]

Сначала кажется непонятным, почему и «подвижный» друг тоже живет, прилипнув как устрица, — на первый взгляд, это даже может быть воспринято как ирония, но по прочтении рассказа видно, что это скорее парадокс:

> оба друга никогда не путешествовали, однако это им не препятствует иметь собственные мнения по поводу путешествий и их приключений[20].

---

[18] Parm. 6.5.

[19] Καραγάτσης 2003: 71. Здесь и далее текст Карагациса приводится в переводе О.Ю. Гончарко.

[20] Ibid.

На этом уровне пока что выражена только ирония автора. Однако дальше Карагацис описывает их теории путешествий, и ирония становится чем-то большим — некоторым логическим затруднением. «Подвижный» друг (ὁ κινητικός) излагает собственную концепцию путешествий (τὴν περὶ ταξιδίων θεωρία του), формула которой такова:

> Как ты увидишь, нет никакой необходимости ехать в дальние дали, если хочется найти приключения, достаточно отбежать пусть даже и милю от своих стойла и кормушки; непривычными, странными, фантастическими могут быть и два шага от твоей двери; друг мой, ты счастлив, когда путешествуешь…[21]

Здесь возможна такая литературная ассоциация:

> случайно на ноже карманном
> найди песчинку дальних стран,
> и мир опять предстанет странным,
> закутанным в густой туман,
>
> — писал в 1911 году Александр Блок.

«Неподвижный» друг (ὁ στατικός) также излагает собственную концепцию путешествий:

> Счастье в неподвижности не является главным козырем нашей теории ⟨…⟩ никакой побег не может задушить болезнь нашей эпохи: а именно, беспокойную скуку человеческой души; возможно, только смерть нам подарит забытье и «несуществование»[22].

Теория путешествий друга «кинетического» заключается в тезисе о том, что вполне *достаточно никуда не ехать, чтобы попасть в переделку.* Изложив эту теорию, «кинетический» друг в качестве подкрепляющего свой тезис аргумента снабжает в путешествие Карагациса книгой Алена-Фурнье «Большой Мольн».

---

[21] Καραγάτσης 2003: 71–72.
[22] Ibid.: 72.

Погруженность Карагациса в литературные детали проявляется в наборе книг, которые «кинетический» друг собирается предложить ему, прежде чем остановиться на «Большом Мольне»[23] — это, собственно, книги о волшебстве дальних стран — Джека Лондона, Пьера Лоти, Пьера Морана, Жюля Верна[24].

Тезис друга «статического» заключался в том, что *недостаточно куда-то ехать, чтобы попасть в переделку.* В качестве иллюстрации своей теории друг «статический» снабжает Карагациса книгой Андре Мальро «Завоеватели»[25].

Стоит отметить, что обе теории друзей предполагают вопросы: *зачем куда-то ехать*, если ничего от этого *может* и *не* произойти? *зачем куда-то ехать*, если и *без* этого *может* что-то произойти? Аргументы разные, а вывод одинаковый: *зачем куда-то ехать* (?). Парадоксальным образом, с точки зрения логического вывода, теории обоих друзей совпадают. Таким образом, различить друзей на «статического» и «кинетического» позволяет только сама постановка их вопросов: порядок комбинации модальностей и отрицаний в высказываниях с акцентом на «*может* произойти» у друга «кинетического» и с акцентом на «*может не* произойти» у друга «статического».

Создается эффект зеркального отражения: «подвижный» говорит, что приключения добываются даже без особого движения (т.е. нечто может сбыться и без достаточных для того причин),

---

[23] Ален-Фурнье (*Alain-Fournier*) — псевдоним; настоящее имя — Henri-Alban Fournier (3 октября 1886 – 22 сентября 1914), писатель, автор единственного романа «Большой Мольн», признанного шедевром французской литературы.

[24] Пьер Лоти (Louis Marie Julien Viaud, 1850–1923) — писатель, воспевший экзотические путешествия (Сенегал, Таити, Японию) и очарованный Стамбулом. Пьер Моран (Pierre Morand, 1888–1976) — дипломат, писатель, автор путевых записок.

[25] Андре Мальро (André Malraux, 1901–1976) — французский писатель, культуролог, герой французского Сопротивления, идеолог Пятой республики, министр культуры в правительстве де Голля. Роман «Завоеватели» (Les Conque rants, 1928) основан на реальных событиях, попытке совершить революцию в Кантоне. Роман представляет собой нечто среднее между путевыми заметками, эссе и приключенческим романом.

а «неподвижный» показывает, что даже в движении может ничего не произойти (т.е. даже движение не является достаточным основанием для того, чтобы что-то сбылось). Важно, что они оба выражают одинаково парадоксальные мысли относительно движения и неподвижности в их связи с бытием и ведут оба совершенно одинаковый образ жизни — а значит, не дают никаких оснований для различия на «статического» и «кинетического», которое делает в начале рассказа Карагацис, тут же аннулируя эту дифференцию описанием их образа жизни и изложением их теорий движения. Таким образом, Карагацис делает первый намек в начале рассказа на то, что нет никакого принципиального основания для различия движения и неподвижности. Намек выдержан в иронической форме, однако всё последующее повествование свидетельствует о том, что это не просто ирония, а один из способов выражения основной идеи рассказа — неразличимости движения и покоя в некоем странном путешествии. Оба друга передают Карагацису в дорогу по книге, предполагая, что она лучший попутчик — как в реальном путешествии, так и в случае отсутствия оного. Выбор книг, о которых идет речь, совершенно не случаен, они связаны с идеей движения и путешествий, при этом Карагацис совершенно сознательно переключает повествование с описания жизни в литературный план. Создается впечатление (поддерживаемое дальнейшим ходом повествования), что мир книг для героя повествования писателя Карагациса реальнее, чем описываемое путешествие. Показательным здесь является эпизод с отплытием парохода из порта Пирей:

> Когда мы отплывали, две темные линии привязанных лодок отступили назад в некотором неподвижном шествии, так что возникла внутри меня иллюзия, что это гавань отдаляется на фоне нашей неподвижности, и я вспомнил стихи Кавафиса:
>
> Но твердо и мужественно ⟨...⟩
> Простись с навсегда от тебя уходящей Александрией[26].

[26] Καραγάτσης 2003: 72. Стихотворение Кавафиса приводится в переводе Г. Шмакова. Альтернативные переводы: «Давно готовый ко всему, отважный,

Дословный перевод, поскольку он очень важен для понимания поэзии Кавафиса, будет следующим:

> Как готовый уже давно, как отважный
> Простись с Александрией, которая уходит[27].

Сравнительная частица σαν («как», «как готовый уже давно») в греческом контексте звучит так же странно, как и в русском, и предполагает усилие — всё равно, если ты не являешься в действительности отважным, ты должен создать такое впечатление, а остальное неважно.

Карагацис иронически обыгрывает строки Кавафиса из стихотворения «Бог покидает Антония» (Ἀπολείπειν ὁ θεός Ἀντώνιον). Но если Кавафис поэтически выражал драму потери Александрии (т.е. самой жизни), то Карагацис смеется над Пиреем: и действительно, куда он может уйти от него, этот его старинный друг? Чтобы чувствовать трагизм, необходимо чувствовать изменчивость мира (отсюда Гераклит, в противоположность Демокриту, — философ плачущий). Кажется, что Карагацис сознательно игнорирует смысл стихов Кавафиса, воспринимая их буквально и ровно противоположно возвышенному стоическому звучанию этого стихотворения, заворожившего в свое время Иосифа Бродского. Стихотворение «Бог покидает Антония» говорит о стоической благодарности судьбе вопреки всему. Одно из самых поразительных стихотворений Кавафиса, оно основано на пассаже из жизнеописания Антония у Плутарха, где последний рассказывает о том, как накануне битвы при Акции (2 сентября 31 года) жители Александрии услышали пение и вакхические возгласы и поняли, что Дионис с его незримой свитой (труппой) покидает Антония и уходит из Александрии. Кавафис практически дословно пересказы-

---

прощайся с Александрией, она уходит» (С. Ильинская); «Бестрепетно, давно к тому готовый — ты отпусти теперь Александрию, которая уходит от тебя» (А. Калинина); «Как человек подготовленный, награжденный мужеством, прощайся с ней, с Александрией, из которой уходишь» (Н. Косман) — здесь совершенно не отражен эффект ухода самой Александрии.

[27] Здесь и далее Кавафиса цитируем в буквальном переводе Ф.А. Елоевой.

вает Плутарха, но совершенно иначе расставляет акценты. Авторский голос обращается к Антонию (или к читателю), призывая его не только сохранять мужество, но и быть безмерно благодарным за то, что «удостоился такого города». И это в момент, когда божество и вся прелесть жизни покидает его.

Весь рассказ Карагациса буквально пронизан цитатами из Кавафиса, умершего в 1933 году. Настоящая известность пришла к нему уже после смерти. Рассказ Карагациса написан в 1935 году (автору в этот момент 27 лет). При этом очевидно, что стихотворения Кавафиса Карагацис помнит наизусть. Сложно сказать, нарочно или ненамеренно он путает «Город» (Ἡ Πόλις) и «Бог покидает Антония», хотя нельзя сказать, что эти два текста противоречат друг другу. «Город» говорит, что от судьбы не уйдешь. «Бог покидает Антония» утверждает, что какой бы трагической не была наша жизнь, мы должны понимать, что возможность прожить ее — уже счастье.

Можно предположить, что Карагацис выбирает стихотворение «Бог покидает Антония» для создания столь любимого им комического, игрового эффекта. Марк Антоний — образцово показательный герой, жертва своего честолюбия и роковой страсти к Клеопатре — противопоставляется адвокату Антониадису, который испугался роковой страсти к любимой женщине и предпочел брак по расчету. Божество оставляет его, но совсем иначе, чем героя Кавафиса. Та жизнь, которую он себе выбирает, не может быть предметом благодарности, это не жизнь, а небытие, по Парменидy, или «трещина», по выражению М.К. Мамардашвили.

Настроение, переданное Карагацисом, в первом приближении нетрагическое: ничто не изменится, что бы мы ни делали. Этим может быть объяснена удаль и легкость, с которой совершаются поступки путешественника. Однако свой трагизм есть и в этой нетрагичности. Ее модус — скука. Скука как трагедия нетрагического существования. О человеке в ситуации трагедии нельзя сказать, что ему скучно. Трагедия — предмет писательской рефлексии и объект литературного изложения: это всегда набор событий

или впечатлений, смыслов или идей. В этом отношении любая трагедия — хороший повод написать рассказ. В случае же текста «Одинокое путешествие на остров Кифиру» Карагацис показывает, что никакой причины написать этот рассказ нет. Основной повод сделать это — скука от отсутствия повода. Происходит только то, что ничего не происходит. Таким образом, Карагацису от скуки как писателю и одновременно рассказчику, от лица которого ведется рассказ, не о чем писать, поэтому сама скука становится предметом описания. Она становится экзистенциальным модусом неподвижности. Даже мысли Карагациса во время путешествия — о том, что никакого путешествия и не было (убегал Пирей, а не Карагацис), какие-то события, конечно, происходили (как в жизни встреченных людей, так и в жизни автора-героя), но ничего от этого не менялось:

> Склонившись у перил, приветствую беглеца Пирея. Да куда он от меня уйдет? мы настолько давние друзья, что судьба когда-нибудь мне его вернет. Кроме того, что-то я не чувствую, что Бог должен меня покинуть...[28]

Карагацис покидает Пирей или Пирей покидает Карагациса? Кто движется, а кто статичен в ситуации отплытия парохода из порта Пирей? С точки зрения теории относительности, это неважно: точку отсчета можно выбирать произвольно. Но если у Кавафиса утверждение о том, что он покидает Александрию, превращается в утверждение о том, что Александрия покидает его, то у Карагациса суждение о том, что Пирей покидает Карагациса, оборачивается суждением о том, что никто никого не покидает, а встреча неизбежно произойдет снова на следующем круге движения. И так до бесконечности. Нет ничего статичнее (и скучнее), чем вечное возвращение, чем бесконечное движение по кругу. Откуда взяться трагическому настроению, если ни беглец-Пирей никуда не бежит на самом деле, а «вернется» к Карагацису по возвращении из путешествия, ни Карагацис не чувствует, что куда-то отплывает?

[28] Καραγάτσης 2003: 73.

В модусе мифа «вечного возвращения» герой Карагациса пребывает на протяжении всего рассказа. Проплывая незнакомые места, он смотрит на них как на «в тысячный раз увиденные» (χιλιοειδωμένα):

> Чем больше я смотрел на скудный образ бухты, тем меньше я находил элементов, которые составляют ее красоту. Это место я видел тысячу раз, даже если я его вижу впервые[29].

Здесь снова напрашивается сравнение с кавафисовскими строками из стихотворения «Итака» (Ἰθάκη) о впервые увиденных бухтах и о наслаждении, с которым связано приплытие в незнакомые, впервые увиденные места (ποὺ μὲ τί εὐχαρίστησι, μὲ τί χαρά θὰ μπαίνεις σὲ λιμένας πρωτοειδωμένους): «и с какой радостью, с каким восторгом ты будешь вплывать во впервые увиденные гавани»[30]. И вновь Карагацис вступает в противоречие с Кавафисом, как бы отталкиваясь от его слов. Незнакомые места похожи на тысячу раз виденные, а вместо кавафисовского восторга (τί εὐχαρίστησι, μὲ τί χαρά) — скука. Нет никаких отличий между увиденным впервые (πρωτοειδωμένο) и тысячу раз увиденным (χιλιοειδωμένο). Впервые увиденное создает эффект (иллюзию) движения. Тысячу раз виденное — эффект неподвижности, отсутствия движения. Увидеть впервые то, что тысячу раз виделось, — не меньший философский талант (его экзистенциальный модус — удивление), чем видеть как в тысячный раз то, что увиделось впервые (его экзистенциальный модус — скука). Уже увиденное у Карагациса тождественно еще не виденному, еще ни разу не увиденное — уже тысячу раз увиденному. Так же и у Парменида: бытие неотличимо от любого другого бытия (οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον)[31]. В этой неотличимости присутствует и настроение скуки, но уже приобретающее оттенки философского настроения: познать всё, как одно. Таков парадокс экзистенциальной оптики бытия.

[29] Καραγάτσης 2003: 77.

[30] Пер. Ф.А. Елоевой.

[31] Parm. 8.23.

Интересно отдельно отметить, как Карагацис описывает движение парохода, особенно когда сгущается туман и пробегающая мимо линия берега уже не может свидетельствовать о том, что пароход движется: статичное (лишь колышущееся) море, статичное небо и водный дождевой туман вокруг (ὁμίχλη ὑδάτινη)[32] создают впечатление, что корабль стоит на месте. Единственный модус его движения — качка. Или, быть может, качка — это модус покоя? Герой колышется, как и море, однако нет никакой возможности зафиксировать даже это колыхание в качестве движения, потому что не найти той точки отсчета, которая была бы принята за неподвижную, поскольку колышутся вместе и море, и пароход. Только лишь морская болезнь и ее последствия (головокружение и тошнота, кстати, тоже экзистенциальные модусы в философии XX века) могут хоть как-то засвидетельствовать движение:

> Головокружение порождает умственное отравление. Всё качается. Пароход, кресла, люстра, подвешенные чайки, пассажиры, желудки, женщина, сердца. Даже желания неустойчивы и волнообразны посреди дождя и шторма[33].

Головокружение и тошнота обретают в описании Карагациса космический масштаб. Гастрономические проблемы обретают характер онтологических в качестве единственного аргумента в пользу бытия движения в ситуации, когда феноменологически его зафиксировать не удается. Физиология (в современном смысле слова) обретает характер «фюсиологии» (в досократическом смысле). Космический масштаб тошноты создает небывалый комический эффект. Необходимо специально выискивать признаки движения, так как они не очевидны в тумане. Движение лишь угадывается. О нем лишь можно догадываться по косвенным признакам:

> Между нами все больше распростирается море, украшенное линией белой пены, которая лишь одна и подтверждает, что мы в движении[34].

[32] Καραγάτσης 2003: 79.
[33] Ibid.: 80.
[34] Ibid.: 78.

Если бы не картина пены, то как иначе засвидетельствовать движение? Оно скорее воспринимается на слух, и лишь впоследствии подтверждается зрительно. При этом Карагацис описывает его так, как если бы двигался не сам пароход, а то, что двигалось мимо него:

> Звук колокола распугивает наш сон. Испуганная фантазия создает образы противоречивого «шекспиризма». Завороженные глаза наши видят уже все странности, которые предвещают звуки. И вдруг некая темная масса появляется посреди пара. Что-то как за́мок из видения вальпургиевой ночи. Как будто корабль-призрак [из] голландской легенды. Удары колокола доносятся нерешительно, разорванные, не могущие найти свой путь сквозь туманный воздух. Видение продвигается, в то время как большие белые буквы на корме его разрушают наши фантазии[35].

Движение почти никогда не наблюдается визуально, но всегда по каким-то косвенным признакам, например по звуку или даже обонянию:

> Запах мокрой земли выдает среди сумерек дня конец нашего путешествия. Корабль продвигается ощутимо с перебоями двигателя и тяжелыми вздохами гудка. Слева от нас некий нечеткий объем вырисовывается в глубине белых паров. Это крепость города. Мы все на палубе, стоим в состоянии ожидания перед незримой землей, которую предугадываем в нескольких метрах дальше от наших глаз[36].

Карагацис с интересом наблюдает за настроением пассажиров и за собственным настроением. У читающего рассказ в этот момент как-то сами собой напрашиваются следующие вопросы: интересно, почему все оживились? Почему надеются, что сойдя с лодки можно что-то изменить? Почему переход от статического пребывания на движущемся корабле к движению по статичной земле что-то должен изменить? Ведь с таким же воодушевлением пассажиры в начале рассказа садились на корабль в надежде

[35] Καραγάτσης 2003: 82.
[36] Ibid.: 82.

что-то изменить, отплывая. Такая же надежда будет и по завершении пребывания на острове Кифира перед отплытием назад. Карагацис постоянно фиксирует эти нюансы перемены настроения при переходе от статики к движению и обратно.

Однако структурное и содержательно сопоставление поэмы Парменида и рассказа Карагациса будет неполным, если не сопоставить образы «людей о двух головах» (δίκρανοι)[37], которые блуждают в изумлении по дорогам Мнения, слепые и глухие, невнятные толпы (κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα, 6.7), и образы встреченных Карагацисом людей (пассажиров, друзей, новобрачных, случайных встречных), которым не свойственно философское настроение рассказчика (φιλοσοφικὴ διάθεση)[38]. Примечательно, что автор описывает образы «людей о двух головах» тоже с позиции их блужданий по пути собственных мнений, которые так же изменчивы и подвижны («кинетичны»), как и решения, принятые под их воздействием. Карагацис же рассуждает о них с позиции «акинетической»: его мнение абсолютно — некий взгляд со стороны — и не меняется с течением времени (наоборот, его воспоминания о прошлых встречах парадоксальным образом согласуются с впечатлением от «новой» встречи, даже если эти впечатления полностью противоречат воспоминаниям: см., например, сюжет с Джиной Круми[39] или сюжет с воспоминаниями о молодости Спироса[40]). Рассмотрим последовательно некоторые из них. Друг Карагациса Спирос

> рассуждает с таким безнадежным рационализмом, что каждая моя готовность ему возразить — так, для вкуса, для того, чтобы поддержать беседу — оседает внутри меня осадком неописуемой скуки; и я его оставляю беззащитным плыть по морю его провинциальной слезной жалобы[41].

[37] Parm. 6.5.
[38] Καραγάτσης 2003: 90.
[39] Ibid.: 100–102.
[40] Ibid.: 93–96.
[41] Ibid.: 95.

Таков «Парменид XX века»: он видит отсутствие различий между скукой провинциала и скукой столичного жителя, но ленится объяснять это отсутствие в силу уже собственной скуки в модусе философского безразличия — причем безразличия в парменидовском смысле: нет отличий как между типами скуки провинциала и скуки жителя столицы, как между скукой и не-скукой вообще, так и между наличием и отсутствием возражений со стороны Карагациса. Однако есть одно принципиальное отличие между скукой философа (Карагациса) и скукой не-философа (Спироса): в философской скуке нет «душевной паники» последнего (τὸν ψυχικὸ του πανικό)[42]:

> и когда настала тишина как скучный эпилог скучнейшего откровения, я высказал в свою очередь несколько парадоксальных вещей, способных разрушить последние остатки моей интеллектуальной репутации: «Спирос! Женись на своей Нине и привези ее на свой остров в провинциальный клуб с идиотскими „либродористами“ и их развратными женами. Нет спасения! склони свою голову перед судьбой, и, если это прочувствуешь чуть глубже, ты не будешь искать причину»[43].

Еще одна персонификация идеи Парменида в чистом виде: Карагацис показал, что нет различий «в окружении» (περιβάλλον), всё есть одно. Именно за это и не должны любить философа люди о двух головах. Именно за это они его и прогоняют:

> Спирос бросил на меня взор ледяной, посмотрел на свои часы и попрощался со мной; кто знает, к каким дьяволам меня он послал внутренне…[44]

Еще один друг Карагациса, Антониадис, также представлен в ситуации внутреннего противоречия, свойственной «людям о двух головах»: он женат первый день, но уже жалеет об этом;

[42] Καραγάτσης 2003: 96.
[43] Ibid.: 96.
[44] Ibid.: 96.

он едет в свадебное путешествие, но проводит первую брачную ночь не в компании новобрачной супруги, а с Карагацисом в баре; он не женился на любимой женщине (автор вспоминает его историю)[45], а женился на нелюбимой. Это состояние, противоположное карагацисовскому: действие, противоречащее воле. Позиция принципиально кинетическая (столько поступков и решений, но никакого результата) — она противоположна позиции Карагациса, акинетической, предполагающей отсутствие любых поступков и решений и тот же самый результат — в виде такого же отсутствия какого бы то ни было результата. С той только разницей, что с позиции акинесии нельзя принять никакого решения в силу сущностного отсутствия различий между принятыми решениями и им противоположными, которые по сути ничего не меняют в жизни (жениться / не жениться, ехать / оставаться и пр.). Не зря Карагацис помещает рассказ о встрече с Антониадисом именно в момент отплытия из порта Пирей: иллюзия недвижимости парохода и удаления / движения пришвартованных лодок и «беглеца» Пирея, параллель с трагическим отплытием Кавафиса из Александрии, которая «убегает» от Антония вместе с богом, его покидающим, а также ироничное замечание в конце сюжета о том, что

> я не чувствую, что Бог меня покидает ⟨...⟩ адвокат Антониадис смотрит на меня с волнением, с печалью, с тревогой от того, что «убегают» Афины. Покидает Бог Антониадиса... (Ἐξάλλου, δὲν νιώθω τὸ Θεὸ νὰ μὲ ἀπολείπη ⟨...⟩ Κι ὁ δικηγόρος Ἀντωνιάδης κοιτάει μὲ συγκίνηση, μὲ θλίψη, μὲ ἀγωνία τὴν Ἀφήνα ποὺ φεύγει. Ἀπολείπειν Θεὸς Ἀντωνιάδην...)[46]

Название рассказа «Путешествие на остров Киферу» отсылает нас к теме любви. Меж тем перед нами проходит целый ряд пар новобрачных, отправившихся в свадебное путешествие на остров Афродиты, которые бродят по палубе как призраки, очевидно

[45] Καραγάτσης 2003: 74–76.
[46] Ibid.: 73.

страдая. Причем акцент ставится на мучениях мужчин, женщины Карагациса — чувственные, равнодушные, хищные или совершенно неразличимые (как молодая жена Антониадиса). Кажется, что речь идет о некой дурной бесконечности:

> Пассажиры бродили по палубе как призраки (Οἱ ἐπιβάτες τριγυρνᾶν στὸ κατάστρομα σὰν φαντάσματα)[47],

так же потом они ведут себя и на острове Кифира. Карагацис снова подчеркивает счастье от смены обстановки, свойственное людям о двух головах, и собственное «безволие», безразличие и безучастие к этой смене (ἀβουλία)[48]. Жутко иронично Карагацис описывает людей в экзистенциальный для них момент жизни — период новобрачности! Жутко и в то же время очень красочно: можно даже говорить об экзистенциале новобрачности, изображенном Карагацисом в этом рассказе (см. описание обеда новобрачных в гостинице[49], их поведения на палубе во время качки[50], их поведения во время обеда на корабле[51], и так далее).

Важно, что рассказчик-философ воспринимает и себя самоиронично — признак философской рефлексии: ставит под сомнение как собственную интеллектуальную репутацию (διανοητική μου ὑπόληψη)[52], так и собственное душевное равновесие (διανοητική μου ἰσορροπία)[53]. Рассказ превращается почти что в самоироничную исповедь: высмеяв других, Карагацис принимается рассказывать и о неприглядных моментах собственного существования. Как и у Парменида философ знает о пути Истины, но несвободен не ходить и путем Мнения, о котором должен размышлять тоже: с тем только отличием от людей о двух головах, что они собственное мнение принимают за истину, т.е. отождествляют различные

[47] Καραγάτσης 2003: 82.
[48] Ibid.: 100.
[49] Ibid.: 86–87.
[50] Ibid.: 78–79, 80–81, 82.
[51] Ibid.: 79.
[52] Ibid.: 96.
[53] Ibid.: 97.

по сути вещи — истину и мнение, а мудрец собственное мнение считает лишь мнением, т.е. отождествляет тождественное. Самоиронии посвящен целый сюжет с Леонидом и его «сестрами» из публичного дома[54]. Можно даже утверждать, что у Парменида «люди о двух головах» — это, с одной стороны, те, кто не отличают покой и движение, бытие и ничто, смешивают их и впадают в противоречивые суждения[55], а с другой стороны, в иной интерпретации, на них можно указать как на «людей о двух головах», которые, наоборот, мыслят различными бытие и ничто, покой и движение, хотя нет никаких онтологических оснований их различать[56]. В любом случае мудрец тот, кто познал всё как одно, хоть и понимает, что они разнятся. Познал мир как единое, вне различий на бытие / ничто, покой / движение. Нельзя сказать, что они буквально одно. Их просто нет в качестве отличных друг от друга. Они неотличимы и полностью совпадают. У Карагациса так же: настроение рассказчика — настроение философа, того, кому послали откровение боги (или вино, или, точнее, ρακί) — вне отличий и без излишней сентиментальности (χωρὶς ὑπερβολικὲς εὐαισθησίες)[57].

Завершается рассказ Карагациса, разумеется, возвращением в Афины (замыкание круга) и еще одним упоминанием строк Кавафиса: «Ионическое море вокруг нас» (Τὸ Ἰόνιον [πέλαγος] ὁλόγυρά μας)[58] из его стихотворения «На корабле» (Τοῦ πλοίου), посвященного «излишне чувствительному», «до страсти изысканному» юноше (μέχρι παθήσεως αἰσθητικός)[59]

Карагацис сидит в шезлонге и наблюдает, как теряется вдали «нечеткий образ острова мелкой философии узаконенной любви» (ἡ ἀσαφὴς εἰκόνα τοῦ νησιοῦ τῆς ρηχῆς φιλοσοφίας τοῦ νόμι-

[54] Καραγάτσης 2003: 96–100.
[55] Лебедев 2008: 136–137; Романенко 2003: 784.
[56] См. Бибихин 2009: 506.
[57] Καραγάτσης 2003: 107.
[58] Ibid.
[59] Καβάφης 1984: 112.

μου ἔρωτα)[60]. Здесь снова Кавафис выступает как некоторое противоположное подводное течение. Отсылка к стихотворению «На корабле» очень характерна. В этом стихотворении, так же как и в другом, под названием «Ионическое» (Ἰωνικόν), речь идет о непреходящем идеале удивительной прелести и красоты, выраженной в совершенном юношеском образе, обрамленном фоном сверкающего на солнце Ионического моря. В первом стихотворении автор оживляет своим воображением, используя технику Пруста, глядя на набросок, прекрасного юношу из давних времен. Во втором он представляет себе пролетающий над горами юношеский облик древнего божества. Кажется, что именно эта божественная красота на фоне солнечного сияния и морской стихии и является воплощением бытия по Парменидy. М.К. Мамардашвили пишет по этому поводу:

> Слова Парменида, которыми он описывает бытие, торжественны и возвышенны ⟨…⟩ Итак, бытие — это то, что полно, замкнуто со всех сторон, чего никогда не было и не будет, потому что оно есть всегда, и никогда не было и не будет такого момента ни в прошлом, ни в будущем, когда мы могли бы сказать о бытии, что его нет[61].

Но это так у Парменида и Кавафиса, упоминание же стихотворения «На корабле» в контексте рассказа Карагациса в очередной раз звучит насмешкой: на этом корабле нет места прелести полного бытия, здесь не светит солнце, нет красивых людей, здесь только качка, тошнота, водяная пыль и хищная хватка некрасивых женщин.

В процессе плавания активно распивалось узо, одно за другим, в компании коллег Карагациса (τὰ οὖζα ἀπανωτά), создавая особое настроение и коммуникацию[62]:

> Мы пьем за наше здоровье. За здоровье людей, которые не гонятся за обманом. За здоровье жизни, настроения. За здоровье здоро-

[60] Καραγάτσης 2003: 107.
[61] Мамардашвили 2009: 42.
[62] Καραγάτσης 2003: 107.

вья. И Танос начинает рассказывать свои истории. Он их рассказывает просто, без изощренности. Остальные трясутся, разразившись смехом. Смеются над вульгарностями просторечных историй. — Итак, берет монах монахиню и ведет ее в свою келью... — рассказывает Танос. Ужасно то, что происходит в келье. Настолько необычно, что смеюсь даже я вместе со всеми. И не только я. Смеются и разные незнакомые пассажиры, которые прибились к нашей компании, смеется и стюард, который приносит узо. И повар на кухне, которому стюард пересказывает истории Таноса. И капитан, узнав подробности происходящего, спустился из рубки послушать, и рулевой. Кочегары вытащили свои вымазанные сажей головы из люков кочегарки. Механики предоставили двигатель его судьбе. — Итак, простирает руку монах над монахиней ⟨...⟩ Смех разражается — чудовищный, гомерический — от носа корабля до кормы, от капитанского мостика до кочегарки. Дрожит корабль от настроения людей (τρέμει τὸ καράβι ἀπὸ τὸ κέφι τῶν ἀνθρώπων). Море, неспокойное, не в состоянии почувствовать причину внезапного веселья. Далеко на западе загорелась ярко Вечерняя звезда, Венера; спрятались чайки в расселинах скал, чтобы заснуть ночным сном. Дельфин разрезал плавником своей спины волну. С востока ночь продвигается молчаливыми волнами. Выкидываю в море книгу, которая раздражает мои руки. И убаюкиваю свою душу в смехе людей[63].

По сути, Танос в конце рассказа делает то, что Карагацис делал в течение всего рассказа: рассказывает скабрезные анекдоты про взаимоотношения мужчин и женщин (достаточно древняя смеховая греческая традиция, восходящая к античности и бытующая на протяжении всего византийского периода даже в христианской традиции)[64]. Карагацисом замечается и высмеивается любое различие: не только законный брак, но и добровольное одиночество (от монашеского до светского), не только состояние трезвости, но и состояние опьянения, не только состояние болезни,

[63] Καραγάτσης 2003: 107–108.

[64] Ср. сборник анекдотов Φιλόγελως ἐκ τῶν Ἱεροκλέους καὶ Φιλαγρίου γραμματικοῦ (Thierfelder 1968) а также *Apophthegmata (collectio anonyma) e cod. Coislin.* 126 (см. Wortley 2013). См. также Гончарко 2016: 160–165; Goncharko, Eloeva, Romanenko 2020: 134–135.

но и состояние здоровья. Отличий нет. Есть только настроение, и его роль поистине космическая, тождественная бытию — дрожит корабль от настроения людей (τρέμει τὸ καράβι ἀπὸ τὸ κέφι τῶν ἀνθρώπων)[65], — настроение, обязательно философское (φιλοσοφικὴ διάθεση)[66], вне всяких отличий между чем-либо.

Карагацис — певец хорошего настроения, он, как и Парменид, путешествуя, созерцает разделение на Пути Истины и Мнения, перед ним проносятся страдальцы о двух головах, но и не создается впечатление, что образ жизни Карагациса соответствует Истине. Так же, как, впрочем, и юноша Парменида на это не претендует. Истина не принадлежит даже философу, она принадлежит богам, раки, узо или веселию людей, но философ по крайней мере свободен от мнения. Не в образе жизни дело, ведь с настроением Карагациса вполне мог бы сочетаться любой образ жизни, в том числе и человека семейного. Дело в настроении, в самоиронии: решиться счесть свое мнение лишь мнением. Самоирония Сократа, ученика Парменида во втором поколении — возможно, это и есть единственный путь Истины, доступный человеку смертному. Считать же собственное мнение Истиной без иронии и руководствоваться им, принимая жизненные решения, — удел бредущих по пути Мнения.

Смех пассажиров на корабле на обратном пути также обретает характер космический, громадный, гомерический (τὸ γέλιο ⟨...⟩ τεράστιο, ὁμηρικὸ)[67] — подобно головокружению и тошноте, которые сопровождают пассажиров на пути на остров Кифиру. Все смеются, никого не тошнит. Смех аналогичен качке корабля. Согласуется с ней. Резонирует. Вписывается в морскую стихию и шире — в космическое пространство. Он противоположен тошноте, как стремлению организма противопоставить качке и головокружению последнюю попытку уравновесить ситуацию. Самопротиворечива попытка сохранить неподвижность в тотально-

[65] Καραγάτσης 2003: 108.
[66] Ibid.: 90.
[67] Ibid.: 108.

сти движения — отсюда тошнота. Смех же, наоборот, вписывается в эту тотальность. Он принципиально кинетичен (сотрясает), нет сопротивления качке и головокружению — наоборот, головокружение усиливается выпитыми порциями узо. И при этом никого не тошнит. Все отдаются движению в движении, зафиксировать которые так же невозможно, как и их отсутствие.

Первую книгу, подарок друга кинетического, Карагацис, не прочитав ни строчки, выбросил в море еще при сходе с корабля на остров Кифиру, поскольку она была слишком тяжелой и трудно было нести чемоданы — поступок, достойный писателя. На руках осталась вторая книга, подарок статического друга. Вторую подаренную Карагатису книгу также постигла участь первой — утонуть в море (море физическом? море символическом, названном З. Фрейдом «океаническим чувством»? море текстов, написанных людьми?). Примечательное отношение к книгам: они пишутся не для того, чтобы их читали другие, в том числе и этот рассказ, творимый здесь и сейчас М. Карагацисом. Остается последний авторский символический жест: бросок книги в море. Именно в море. Ибо никакая книга, как микроскопическая капля, казалось бы, уже ничего не прибавляет к морю написанного человечеством.

Литература

Бибихин, В.В. (2009), *Чтение философии.* СПб.: Наука.

Гаспаров, М.Л., пер. (1999), “Парменид. Из поэмы «О природе»”, in Id. et al. (ред.), *Эллинские поэты VIII–III вв. до н.э.*, 178–182. М.: Ладомир, 1999.

Гончарко, О.Ю. (2016), “Семантический анализ временного аспекта позднеантичных и ранневизантийских греческих шуток”, *Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки* 239.1: 160–165.

Лебедев, А.В. (1989), *Фрагменты ранних греческих философов.* М.: Наука.

Лебедев, С.П. (2008), *Идеализм: история и логика генезиса.* СПб.: Издательство РХГА.

Лосев, А.Ф. (1993), *Очерки античного символизма и мифологии.* М.: Мысль.

Мамардашвили, М.К. (2009), *Лекции по античной философии.* М.: Прогресс.

Романенко, Ю.М. (2003), *Бытие и естество. Онтология и метафизика как типы философского знания.* СПб.: Алетейя.

Романенко, Ю.М. (2006), *Онтология мифа.* СПб.: Издательство СПбГУ.

Δημάδης, Κ.Α. (1991), “Γιὰ τὸ φιλολογικὸ όνομα Μ. Καραγάτσης”, *Μαντατοφόρος* 34: 70–75.

Goncharko, O.; Eloeva, F.; Romanenko, Y. (2020), “Parmenides and M. Karagatsis (Reflection of Myth in Fiction)”, *Literatūra* 62.3: 121–136.

Καβάφης, Κ. (1984), *Ἀπὸ τὰ Ποιήματα 1897–1933.* Αθήνα: Ἴκαρος.

Καραγάτσης, Μ. (2003), *Το μεγάλο συναξάρι.* Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας». (Νεοελληνική λογοτεχνία 62.)

Καραγάτσης, Μ. (2020), *Χρονολόγιο.* URL: http://karagatsis.ekebi.gr/docs/karagatsis_timeline.pdf

Τζιόβας, Δημήτρης (2011), *Ο μύθος της γενιάς του τριάντα: νεοτερικότητα, ελληνικότητα και πολιτισμική ιδεολογία.* Αθήνα: Πόλις.

Thierfelder, A., ed. (1968), *Philogelos, der Lachfreund von Hierokles und Philagrios.* München: Heimeran Verlag.

Vitti, Mario (1977), *Η γενιά του τριάντα. Ιδεολογία και μορφή.* Αθήνα: Ερμής.

Wortley, J., ed. (2013), *The Anonymous Sayings of the Desert Fathers: A Select Edition and Complete English Translation.* Cambridge University Press.

Анна Хахалова

Особенности интерперсональной интенциональности в «Похвале Елене» Горгия*

Anna Khakhalova

Aspects of Interpersonal Intentionality in Gorgias' *Encomium of Helen*

Abstract. The paper offers a phenomenological-hermeneutical reconstruction of the interpersonal (intersubjective) intentional horizon of Gorgias' speech on Helen of Troy. The reconstruction is based on the intentionality model which has three main parameters, i.e. the goal, the subject, and the recipient of the speech. The paper deals with the shifts of the intentional horizon of the speech according to these parameters, attempting to reveal a hidden intentional tier in the text. For this, we employ the Heideggerian conception of how-structure of speech, where two kinds of "how" are distinguished, the apophantic "how" reflecting the explicit level of intentionality, and the existential-hermeneutical "how" indicating an implicit intentionality. Accordingly, we have accentuated an intersubjective intention of speech, which on a par with the objective intention regulates and directs the development of the event of speaking. This intention consists in the process of achieving a special (bodily-affective) attunement, equilibrium, or mutual understanding between interlocutors about a certain state of affairs. We conclude that Gorgias elucidates the intersubjective intentional constitution of speech both explicitly, when he explicates the nature of logos, and implicitly, which can be seen from the analysis of the implicit level of intentionality of the text, including the choice of linguistic means, the use of categories and concepts that fit into the ontology of the Sophistic subject as an agent of speech. The phenomenological-hermeneutical method of reconstruction derives from both Hedeggerian existential analytics and H.-G. Gadamer's theory of text. Thus, the article inscribes the Sophistic optics into the contemporary epistemology, demonstrating its actuality and exigency in the question of interpersonal intentionality.

Keywords: Sophistic logos, eros, intersubjective intentionality, phenomenological-hermeneutical reconstruction.

© А.А. Хахалова (Санкт-Петербург). ann86j@gmail.com. Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 15.2 (2021) DOI: 10.25985/PI.15.2.08

* Исследование выполнено при поддержке РНФ, проект № 19-18-00128 «Античная эпистемология: элеаты, софисты, Платон в новых интерпретациях».

Проблема интенциональности и интерперсональности (интерсубъективности) характеризует современную феноменологически ориентированную эпистемологию. Тем не менее, античная греческая традиция сталкивается с драмой *другого* и присутствием иного (сущего) в вопросе познания не менее остро. Обращение к софистам приоткрывает пласт исследований интенционального интерперсонального горизонта познания. В этой связи софисты оказываются близки к познавательной установке Платона позднего периода, в котором концепция познания также опирается на принцип интерсубъективности. Статья рассматривает смещение интенционального горизонта в речи по этим трем параметрам — цель, предмет и адресат, — выявляя скрытый уровень интенциональности текста, который прочитывается в этих смещениях. Для этого мы обращается к хайдеггеровской концепции *как-структуры* речи, состоящей из апофантического «как», отражающего явный уровень интенциональности, и экзистенциально-герменевтического «как», указывающего на скрытую интенциональность.

Об интерсубъективности интенциональности

Сама по себе проблема интенционального отношения возникает в феноменологической традиции и изначально характеризует порядок восприятия мира, обращения с вещами, сказывания о них, а не порядок самих вещей. Прежде всего *в речи* мы схватываем структуру «направленности» как направленности на что-то иное, отличное от точки, из которой исходит направленность. Так, в интерсубъективном обращении с вещами формируется устойчивый коррелят сознания о вещи, «вещь» или предмет сознания. В этом обращении возникает вопрос о феноменальном поле переживаний, направленных к другому, наряду с которым субъект усваивает, отчасти трансформирует смысл вещи, стиль общения по поводу этой вещи. Гуссерль развивает идею интерсубъективной конституции субъекта в размышлениях о социальных инстинктах, которые отвечают за интерперсо-

нальное общение и представлены в таких феноменальных качествах, как со-воление (*Mitwollen*), со-ощущение (*Mitfühlen*), сожелание (*Mitbegehren*)[1]. Подобным образом, текст отсылает к социальным предпочтениям и «инстинктам» автора. Софистическое ораторское искусство с самого начала указывает на релятивность истины и на интерсубъективность самого высказывания. Полемика ведется между собеседниками и для других, зрителей этого действа: как существо политическое, говорящий носит общество и со-весть с собой. В подобных практиках раскрывается не только интерсубъективность беседы, но и множественная интраперсональность самого говорящего. Современная феноменологически и психоаналитически ориентированная эпистемология разворачивает феноменальную палитру события сказа, выявляя его множественную структуру.

Интерперсональность познания заключается в признании равноисходности субъектом самого себя и *другого в его субъективности*. Изначальная совместность означает невозможность полной подстановки одного вместо другого, поскольку другой является таким же первичным фактом опыта речи, каким является сам говорящий[2]. Попытавшись понять текст в так представленной герменевтической перспективе, мы приходит к софистическому представлению об истине как истине не о вечной и неизменной сущности вещей, а о самом событии сказа, разговора, который сам есть некий опыт коммуникации, встречи с другим. Говорящий испытывает некоторое выхождение за пределы самого себя, навстречу другому. Собеседники существуют как бы «дальше самих себя»[3], расширяя свое бытие в сторону другого. Перенесение себя на место другого «достижение более высокой общности, преодолевающей не только нашу собственную партикулярность, но и партикулярность другого» (Гадамер 1988: 361). Общность меня

[1] Husserl 1973: 510–514.

[2] «Говорящий ставит себя на место слушающего в некоей изначальной совместности» (Черняков 2009: 136).

[3] В психоаналитической перспективе таким выражением описывается диадическое состояние сознания. Подробнее об этом см. Хахалова 2014.

и другого обеспечивает более верное ви́дение себя и другого, т.е. обладает отдельной познавательной ценностью (Ibid.). Подобный опыт расширения своей субъективности Гуссерль обозначает как парность — опыт идентифицирущей ассоциации себя с другим[4]. В более современном варианте это сближение двух перспектив, двух горизонтов сознания обозначается термином «настройки» (*attachement*), активно используемом в психоаналитической перспективе[5], или термином совместного смыслообразования (*participatory sense-making*), используемого, в том числе, в психотерапевтическом ключе[6]. Герменевтический анализ речи в этом контексте проясняет суть традиции «лечения разговором», поскольку логос — это собирание себя через другого. Здесь появляется возможность укоренить проблему интенциональности как таковой в проблеме интерсубъективности:

> прежде чем стать знаком чего-то, выражение должно стать знаком для кого-то. Означающее в семиотике Левинаса прежде всего — знак-для-другого»[7].

Как знак для другого, речь, говорение (*le Dire*) несет в себе интерсубъективный смысл, который выстраивается помимо того, что заключают в себе слова в Сказанном (*le Dit*)[8]. В этом смысле любой текст представляет собой некий ответ другому, продолжение разговора, который всегда уже начат кем-то другим[9]. Левинас усматривает в этом предельную пассивность говорения вообще, в которой говорящий покидает сферу апофантического логоса[10], обнаруживая себя в меж-бытии / меж-бытием (*inter-esse*) с другим. И наоборот, слушающий оказывается в активной позиции, которую Хайдеггер представляет следующим образом:

---

[4] Husserl 1973: 85.

[5] См. Stern 1985: 138–161.

[6] Fuchs, De Jaegher 2009.

[7] Черняков 2009: 134.

[8] Lévinas 1978: 78.

[9] См. Гадамер 1988: 435. Понимание текста — это всегда понимание друг друга (ibid.: 227).

[10] Lévinas 1978: 80.

> Слышание конститутивно для речи... Слышание конституирует даже первичную и собственную открытость присутствия для его са́мого своего умения быть в качестве слышания голоса друга, которого всякое присутствие носит с собой[11].

Выраженное в структуре апофансиса интенциональное объективное отношение подразумевает изначальное необъективирующее присутствие того, кто обычно остается недоступным для взгляда — субъекта, — но кто является условием события взгляда. Достигает ли речь другого, минуя дистанцию объективации, или речь неизбежно обращается в поэзию? Для Хайдеггера речь оказывается равноисходной с экзистенцией, что означает, что *Dasein* способно трансцендировать к сущему как своему иному[12]. Следовательно, как трансцендирующее сущее, *Dasein* есть в модусе изначального обращения-к миру, вещи, другому (Хайдеггер 2001: 369–370). В речи это возможно в силу того, что логос обладает способностью придавать форму своему предмету, выявлять сущее в его бытии: «Λόγος есть глубинный образ действия (*Verhaltung*), принадлежащий ψυχή, некое ἀληθεύειν, делание-явным»[13]. Как *речь-о*, речь выявляет порядок сущего: что и как существует, как обстоят дела на самом деле. Истина сказываемого о подлежащем («что» речи) разнится с истиной сказываемого как сказываемого («как» речи)[14]. Как *речь-к*, речь выявляет порядок отношений между собеседниками. «*Речь экзистенциально равноисходна с рас-*

---

[11] Хайдеггер 1997а: 163.

[12] «Трансценденция, трансцендирование принадлежит сущности того сущего, которое (на ее основе) экзистирует как интенциональное, т.е. экзистирует как удерживающее-ся при подручном. Интенциональность есть *ratio cognoscendi* трансценденции. Трансценденция же есть *ratio essendi* интенциональности в ее различных видах» (Хайдеггер 2001: 83).

[13] Хайдеггер 2001: 94.

[14] По аналогии с психоанализом А. Джанино и Э. Троника, где помимо эксплицитной цели анализа существует интерсубъективная цель, которая заключается в том, чтобы сам союз укреплялся, поскольку отношения являются самоцелью (Gianino, Tronick 1988). Эта тема имеет продолжение и в этическом плане, где помимо непосредственного действия есть интенция действующего, которая обращена к другому как цели, в кантовском изводе.

положением и пониманием»[15]. В отличие от предметной, объективирующей интенциональности, которая считывается в апофантическом логосе, интерсубъектная интенциональность отражает экзистенциально-герменевтическое «как» речи[16], в котором собеседники общаются по ту сторону сказанного (*le dire sans dit*).

Софистическая концепция познания как принципиально интерперсональная может быть выражена в формуле «забота о себе через заботу о другом». Действительно, принцип «познай самого себя» здесь понимается как интерсубъективное отношение: познай самого себя через возделывание своей речи, обращенной в тому, кто также только еще будет возделан в результате речи[17]. В сердцевине логоса лежит поэтическая мощь, с помощью которой говорящий может превратить собеседника в «ухо» или даже «эхо» (нимфу, которая не обладает собственным голосом, а ее тело исчезает). В таком случае речь будет обращена к отголоску самой себя, поскольку магия слова заключается в том, что говорящий творит своего слушателя, завораживая и уводя его в созданные им самим миры. Софистическое мастерство проявляется в том, как именно говорящий создает своего адресата, направляя его внимание на определенные аспекты предмета обсуждения. Все же власть говорящего ограничена фигурой адресата, которая влияет на выбор речевых средств изображения и других жанровых и стилистических решений. Чуткость к другому подразумевает феноменологическую горизонтность и аспектуальность сознания, когда момент настоящего может повернуть беседу в другом направлении, изменить восприятие предмета, ввести иной ассоциативный горизонт, который также может рассыпаться на множество оттенков.

---

[15] Хайдеггер 1997а: 161.

[16] Ibid.: 158.

[17] «Всякая речь о…, в своем проговоренном сообщающая, имеет вместе с тем характер *самовыговаривания*… Языковой индекс принадлежащего к речи оповещения о расположенном бытии-в лежит в тоне, модуляции, в темпе речи, „в манере говорить“» (Хайдеггер 1997а: 162).

Чувствительность к собеседнику, интер-интенциональному корреляту речи, указывает на феминность логоса, которая в своей амбивалентности и подвижности точит камень маскулинного письма и просачивается сквозь мертвую память знака в живое присутствие (презенцию) смысла, в его иное. Софисты одними из первых говорили о разнице между смыслом текста и текстом как материей, между речью и тем, что хотелось сказать, или тем, что было услышано другим. Например, когда говорящий спотыкается, делает остановку, вдруг меняет тему, откликаясь на собеседника, его мимику, жесты, внешний вид, социальный бэкграунд и т.д. Подобные микросмещения (*Abshattungen*) в интенциональном поле логоса не оставляют без изменений содержательную сторону обсуждения. Так, Горгий демонстрирует возможности софистической речи, переходя от одного подлежащего к другому, творя интерсубъективную истину речи как истину высказывания о сущем.

Структура интенционального горизонта речи

Анализ интенционального горизонта выявляет явный и скрытые уровни интенции, каждый из которых имеет трехчастную структуру: *то, о чем* идет речь, указывает на наличие темы или предмета обсуждения; наличие собеседника выражено в *том, кому* речь адресована; наличие главной цели текста — *то, для чего* эта речь говорится. Интенция текста двойственна, поскольку помимо явной цели речи существует латентная интерсубъективная цель любой речи как вида отношений, которая заключается в достижении особой телесно-аффективной сонастроенности между собеседниками, особого расположения друг к другу (будь то убеждение, взаимопонимание и уважение или же оскорбление). Адресат также является двойственной фигурой, поскольку в каждой речи существует автореференция: говорящий отражается в глазах своего собеседника, он себя оформляет через те способы, какие использует для оформления, о-пределения другого.

По законам жанра эпидейктические речи не подразумевают полемики или дискуссии, их цель — достижение определенного эмоционального состояния в реципиенте. Так, само название «Похвала Елене» выражает сложное эмоционально-оценивающее отношение автора к предмету. Языковые выражения также призваны убедить нас в том, что Горгий восхищается своим предметом или даже испытывает трепет перед ним, как того требует предмет совершеннейшего вида — Елена, логос, эрос, тело. Однако в случае с речью Горгия о Елене мы сталкиваемся с подменой: речь, задуманная в похвалу Елены, превращается в речь в защиту ее поступка. Так первое интенциональное смещение происходит с самого начала речи, что замечает Исократ[18]. Помимо этого замечания в речи Исократа можно заметить скрытую критику Горгия, когда Исократ говорит, что «вести себя серьезно труднее, чем скоморошничать, а заниматься делом трудней, чем забавляться (παίζειν)» (*Hel.* 11)[19]. Впрочем, мы помним, что игра представляет собой сложное интерсубъективное действо, которое вбирает в себя агентность своих участников и сама по себе подобна тексту[20].

Очевидной адресацией всей речи является обращение к ученикам Горгия, поскольку речь является неким софистическим упражнением. Все же можно рассмотреть поближе социальный аспект интенциональности речи и обозначить ее публику как публику греческого полиса, что вносит дополнительные мировоззренческие характеристики адресата: например, гордость за мифических героев прошлого, религиозный трепет перед неизбежностью божественного произвола, что отражается в сказаниях

[18] Интересно, что речь Исократа с самого начала поднимает вопрос об интерсубъективной направленности в отношениях между учителем-ритором и учеником-слушателем. Исократ обличает софистов, которые заняты только тем, что берут деньги с молодежи, обучая их бесполезным навыкам спора и словоблудия. «Лучше хоть немного преуспеть в значительных вопросах, чем далеко продвинуться в вопросах мелких и вовсе ненужных для жизни» (Isoc. *Hel.* 5; здесь и далее мы пользуемся переводом М.Н. Ботвинника и А.И. Зайцева). Об адресации речи самого Исократа см. Kennedy 1959.

[19] Горгий в конце своей речи использует слово с тем же корнем — παίγνιον, — характеризуя так свое желание (*Hel.* 132).

[20] Гадамер 1988: 151–152.

и трагедиях того времени. Эта реконструкция адресата возникает из анализа аргументации речи, которая держится во многом на предпосылке о том, что события выпадают на долю человека, и даже богов, необходимым образом, по воле Ананкэ. Поскольку эксплицитное подлежащее всей речи вынесено в название, то речь обращена также обвинителям Елены (Gorg. *Hel.* 2.6–10) с целью оправдания ее поступка — приезд в город Приама вместе с Парисом, в результате чего завязалась Троянская война.

Начиная с Gorg. *Hel.* 8.49 речь смещается к логосу как предмету с целью доказательства его величайшей мощи, а с 15.94 — к эросу и демонстрации его абсолютного всемогущества. Когда темой обсуждения становится логос, в тексте появляются отсылки к поэтам, врачам и заклинателям как специалистам в искусстве обращения со словом; выстраивается другой поток ассоциаций, от пойэсиса до фармакона. В результате сдвига к эросу поток ассоциаций меняется в сторону художественного визуального искусства, красоты человеческого тела и воинского убранства. Можно сказать, что теперь Горгий провоцирует публику к чуть большей чувствительности к природе цвета и пластичности образа, соблазняя ее телесностью своего слова. В адресации речи об эросе присутствует отсылка к скульпторам, живописцам, мастерам по воинскому облачению, всем, кто погружен в работу с эстетическими категориями. Языковые средства принципиально не меняются[21].

За структурными смещениями необходимо усмотреть поря-

[21] Лингвистический анализ раскрывает отношение автора к адресату речи более детально. Мы здесь можем лишь перечислить некоторые из языковых средств, которые направлены, как нам кажется, на усиление эффекта речи: превосходная степень прилагательных возвышает предмет обсуждения — величайший владыка, первейшая из жен, бог богов. Пассивная форма аориста и дательный падеж в инструментальном значении усиливают пассивную, страдальческую позицию персонажа — убежденная словом, захваченная силой, захваченная любовью (*Hel.* 6.31–32). Обороты с количественными суждениями, типа «в очень многом очень многие», «и сколько и скольких и в скольких», «много у многих ко многим». О лингвистической категории адресации см. Колесова 2011ab; Денисенко, Чеботарёва 2008.

док желания, исток логоса, который как петля стягивает речь на себя при каждом новом смещении. Желание, которое лежит на поверхности речи, вынесено в название и отражает явную интенцию текста. Мы знаем, что эта интенция претерпевает смещение к доказательству, объяснению и демонстрации. Последняя метонимия располагается в самом конце, где Горгий впервые высказывает свое желание «я речь захотел (ἐβουλήθην) написать Елене во славу, себе же в забаву (παίγνιον)» (*Hel.* 21.131–132, пер. С.П. Кондратьева).

Согласно интер- и интраперсональности речи, исток логоса — желание — завязан на фигуре другого, поскольку другой является тем, кто провоцирует, запускает речь субъекта, принуждая к тому, чтобы высказаться перед ним как перед свидетелем, высказать свое бытие, ответить на его вопрос / запрос. С феноменологической точки зрения, речь, исполняемая в теле (с помощью голоса), обращена всегда к другому-в-теле («уху», «глазу», «сердцу» — душе *воплощенной*). Речь как ответ другому отражает некоторое положение-дел, которое выпало на долю говорящего, некоторую исходную ситуацию, из которой звучит его голос. В этом смысле речь исполняет функцию рефлексии по поводу происходящего. Неявным образом Горгий прописывает эту функцию речи, говоря о неизбежности случайного (Τύχη), удачного или неудачного (ἠτύχησεν), положения-дел, выпавшего на долю человека (τυχεῖν). Выпавшее положение-дел характеризует субъекта как бытие-в-мире, бытие в этом положении-дел, иначе говоря — «тело-в-ситуации». В этой ситуации тело не является одиноким, поскольку всегда уже есть другие тела, которое предуготовили для него место в этом положении-дел. Звучащая речь оказывается обращенной к тем, кто разделяет с говорящим его положение-дел. Можно даже сказать о теле ситуации и теле логоса как об отдельном особом агенте проживания, по аналогии с игрой и текстом у Гадамера[22].

[22] Гадамер говорит о воле самого текста: «собеседники являются в гораздо большей мере ведомыми, чем ведущими… Все это означает, что у разговора

Действительно, постоянным имплицитным подлежащим речи Горгия оказывается тело как таковое, оно прочитывается в каждом интенциональном горизонте речи, который открывается в результате очередного смещения. Понятие тела оказывается тем семантическим узлом, связывающим в один дискурс — дискурс желания — все этапы интенционального движения в речи. В этом смысле эта речь обращена всем, кто имеет тело, кто как-то расположен в своей ситуации. С первого фрагмента, красота (тела) оказывается само-ценностью и совершенством телесного мира[23]. Далее Горгий-мужчина выставляет на показ (сказ) тело прекрасной из дев, ставшее иконой женской красоты (а вместе с ней и женственной природы) в мифическом сознании греков. «С одним своим телом многие тела мужей сочетала (ἑνὶ δὲ σώματι πολλὰ σώματα συνήγαγεν ἀνδρῶν)» (*Hel.* 4.21; пер. мой — *А.Х.*). На смену заметному телу Елены приходит тело логоса, малое и незаметное, но обладающее мощью (δύναμις) творить божественные дела (8.51–52), которые возымеют эффект в душах реципиентов[24]. Далее раскрывается палитра тел в любви через зрение: облик (ὄψις), тело воина (15–16.98–101), скульптура и живопись. Художники создают «из многих тел тело одно, совершенное (τελείως)»[25], и, наконец, тело Париса, пленившее Елену (19.118–120). Любовь-ви́дение существует через тело, которое соблазняет взгляд другого и само оказывается смотрящим телом, телом с глазом, т.е. соблазняется в ответ, поскольку и внешний облик, который соблазняет (6.33), и взгляд соблазненного передаются через одно и то же

своя собственная воля и что язык, на котором мы говорим, несет в себе свою собственную истину, то есть „раскрывает“ и выводит на свет нечто такое, что отныне становится реальностью» (Гадамер 1988: 446).

[23] С Горгием соглашается Исократ, говоря, что «не существует ничего более почитаемого, ценимого и божественного, чем красота» (Isoc. *Hel.* 54). Обобщая, можно сказать, что культурологической подоплекой данного убеждения может служить представление о космическом теле или космосе как живом теле в скульптурном восприятии греков.

[24] Здесь прослеживается обратная традиционной причинность — от тела к душе.

[25] Gorg. *Hel.* 18.113–115; пер. мой — *А.Х.*

слово ὄψις, что заставляет видеть в этом внутреннюю диалектику любви[26]. Любовь связана со зрительным восприятием прекрасного тела, логос — с текстурой, вычерченной в душе, услышанным голосом. Если эрос достигает сердце через зрение, а логос достигает ум через слух, то письмо содержит в себе и то, и другое, *оказываясь тем, что показывает то, что сказывается в логосе.*

Оправдание поступка Елены выстраивается через указание на внешнюю причину, превосходящую агента / актора (исполнителя поступка) в силе и агентности (авторстве поступка). В аргументации Горгий указывает на божественное произволение и случай, насилие со стороны другого, логос и любовь (*Hel.* 6.31–33). Бог, случай и неизбежность указаны в одной причине, потому что божья воля неизбежна, а случай — это то, что выпало на долю человека и стало, таким образом, неизбежным. В этой аргументации Елена оказывается жертвой обстоятельств, пассивной фигурой, претерпевающей волю извне, агентом чужой воли, в отличие от Елены Исократа[27]. Проблема ответственности за поступок проясняет вопрос об интер- и интраперсональности субъекта речи и софистического логоса в частности.

О том, что желание приходит извне как Неизбежность, Елена знает, поскольку она — аватар Афродиты, которая не может сойти в постель к смертному и поэтому посылает вместо себя смертную. Если Елена исполняет желание Афродиты, значит Афродита сама оказывается побежденной Эротом. Ядро личности Елены как источник желания являет принципиально интерсубъективное отношение между Еленой, Афродитой и Немезидой[28]. Елена повинуется желанию Афродиты, отождествляясь с ним. Заодно с этим Елена становится орудием Немезиды, совершая судьбоносные поступки, т.е. приоткрывая скрытый смысл своего да-

[26] ἢ ὄψει ἐρασθεῖσα: конъектура О. Иммиша.

[27] Действительно, у Исократа Елена прочитывается как агент своей собственной воли, которая наравне с богами может принести великое горе или радость людям.

[28] Напомним, что Афродита и Немезида по некоторым источникам являются матерью Елены. Более подробно об этом см. Meagher 2002: 24.

ра, другую сторону символического тела. Елена — символ не просто Троянской войны, но такой войны, которая сама по себе стала символом греческого мира. Судьбоносность этой героини очень хорошо прочитывается в речи Исократа, который среди прочих почестей приписывает ей заслугу в том, что греки в результате Троянской войны не оказались порабощенными варварами[29].

Елена предстает как расколотый логос, запись, персонифицируя природу инаковости как таковой, оказываясь всегда *иной и иной.* Афродита как богиня красоты репрезентирует явную сторону символа Елены, а Немезида как богиня возмездия — скрытую. И даже сам Парис здесь выступает как подпавший под волю Эрота, поскольку он сам является телом со взглядом. Агентностью в полном смысле обладают только боги, а среди них бог богов — Эрот. Поскольку эрос — это любовь-взгляд, то бог богов телесен. Возможно, именно этот фактор делает его богом богов, так же как Елену тело делает прекраснейшей из жен, а логос — сильнейшим владыкой. Эрос и логос здесь соединяются, в своей основе логос эротичен, а эрос обладает собственным *ratio.* По отношению к логосу и эросу используется понятие δύναμις, однокоренное со словом «правитель» (δυνάστης). Можно заметить, что этот термин Горгий предпочитает понятию «насилия» (βία). Нам кажется, что такое терминологическое предпочтение можно объяснить тем, что насилие означает однозначную агентность одного над другим, в отличие от силы-способности, которая характеризует как говорящего, так и саму речь как процесс. «Убеждение хоть и не имеет вида принуждения (ἀνάγκη), но силу (τὴν δὲ δύναμιν) имеет такую же» (*Hel.* 12.74–75; пер. мой — *А.Х.*). Сама речь подчиняет себе участников беседы, гипнотизируя и «сливаясь с души представленьем», мощь заклинаний, «чарует, убеждает, перерождает (ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν)» (*Hel.* 10.62). Эта аналогия позволяет нам провести связь с интерпретацией Деррида, в основе которой лежит понятие (фармакон) и которая также

[29] Isoc. *Hel.* 67.

заключает в себе идею наркотического логоса Сократа[30]. «Бывает, недобрым своим убеждением душу они очаровывают [отравляют — *А.Х.*] (ἐφαρμάκευσαν) и заколдовывают» (*Hel.* 14.93). Истина речи вымеряется как снадобья и заключается в верной пропорции убеждений и мнений для другого. Так речь превращается в терапию, удовлетворяя скопическому влечению говорящего и акустическому влечению слушающего. Здесь также есть выход к эстетической проблематике, поскольку «глаз видит только в свете чего-то [иного]»[31].

Так же как по воле бога на долю человека выпадает определенное положение-дел (случайно), эрос через речь творит бытие (в речи выпадает воля Эрота). Наподобие Елены логос, к которому перетекает речь Горгия, также таит в себе двойственность, потому что несет в себе возможность иного — его тело надтреснуто. Он амбивалентен: с одной стороны, логос высказывает правду, с другой — его интенция убеждать (πείθω) сопряжена со способностью вводить в обман (ἀπατάω), создавать ложные представления. Значит ли это, что обещание самого Горгия о том, что он скажет правду, мы должны поставить под сомнение? Ложность представлений заключается в их несоответствии с действительностью, реальным положению-дел, в том, что они создают несуществующую картину мира. Следовательно, всемогущество логоса, о котором идет речь в тексте Горгия, заключается в способности логоса *выдавать небытие за бытие* и, таким образом, творить, создавать бытие речью в виде представлений в душе другого о том, что́ существует, а что́ — нет. В этом смысле речь о логосе обращена

[30] См. Деррида 2017. В этой интерпретации нас интересует идея инаковости, иной природы фармакона. Фармакон — это внешнее — иное, к которому прибегают, когда не хватает собственных сил. Убежденный уверен, что действует по своей воле, когда на самом деле выполняет волю говорящего. «Что убежденье, использовав слово, может на душу такую печать наложить (ἐτυπώσατο), какую ему будет угодно» (*Hel.* 13.79–80), — кажется, что убеждение здесь выступает в качестве агента, которое использует слово как средство. О сравнении внешнего и внутреннего источника агентности в связи с письмом у Горгия см. Хахалова 2020: 280–281.

[31] Хайдеггер 2001: 375.

к тем, кто верит в силу говорящего как меру всех вещей, потому что с помощью слова говорящий может представить несуществующее существующим и наоборот. Так Горгий усиливает понимание языка как среды, в которой происходит «процесс взаимного до-говаривания собеседников и обретается взаимопонимание по поводу самого дела»[32], т.е. по поводу некоторого положения-дел. При этом *истина софистов является не корреляцией между мыслью и вещью, но оказывается выстроенным между собеседниками равновесием*[33]. Говорящий преподносит другому нечто в качестве истинно сущего, которое таково только постольку, поскольку оно высказано, т.е. подарено другому как знак, лекарство, вещь.

> Язык — прежде всего среда или орудие общения, которое при этом не сообщает ничего, за исключением самого себя, ничего не выявляет, не показывает, ни на что внешнее не указывает. И Горгий, и Антисфен совершают своего рода лингвистическую редукцию: язык всегда выговаривает сущее, поскольку он порождает значение, а значит, — порождает сущее, когда говорит о нем[34].

Значит, когда Горгий высказывает существование ничто, он дает бытие ничто, отобрав бытие у нечто (сущего)[35]. За этим повествованием пробивается истина о том, что сущего самого по себе не существует как предмета истинного или ложного

---

[32] Гадамер 1988: 447.

[33] Интересно, что корень ψευδ- в речи появляется два раза: когда Горгий говорит, во-первых, об обвинителях Елены (*Hel.* 2.11–12) и, во-вторых, о тех, кто в неправде использует искусство речи (11.65). В остальных случаях используются понятия ἁμαρτήματα, ἀπατήματα, σφαλερός, ἀβέβαιος. Нам кажется, что это связано с тем, что в представлении о софистическом логосе лежит идея инаковости как таковой, поскольку истина этого логоса отражает подвижный, изменчивый характер.

[34] Черняков 2009: 140. К Антисфену в данном случае относится следующая цитата из Прокла: «Любая речь (логос), говорит Антисфен, пребывает в истине. Ведь говорящий всегда говорит нечто. Говоря нечто, он высказывает нечто сущее. Но тот, кто высказывает сущее, то, что есть, говорит истину» (*In Cra.* 37.1–3; пер. А.Г. Чернякова).

[35] Так можно было бы прочесть первый тезис трактата «О не-сущем, или О природе» Горгия «ничто (не)-существует (*MXG* 979a11).

положения-дел. Сущее нуждается в изначальном приглашении самого мыслящего, в жесте предуготовления этого сущего в качестве предмета апофансиса.

> Лишь в том случае, если «пред-оставление нечто…» есть себя выдвигание (*Sichhineinhalten*) в «ничто», представление позволяет выявить на месте «ничто» и внутри него не-ничто, т.е. нечто подобное сущему[36].

Последнее следует понимать в трансцендентальном изводе, такое ничто / нечто принадлежит изначальному горизонту интенционального отношения («предстояния»), в котором возможно познание сущего[37]. Хайдеггер вслед за Кантом определяет горизонт предметности до всякого сущего как форму изначального «вообразующего» мышления.

> Внутренняя возможность онтологического познания раскрывается из специфической целостности состава трансценденции. Его собирающее средоточие есть чистая способность воображения[38].

Творческая сила способности воображения подтверждает тезис о том, что для сущего быть — значит быть произведенным[39]. Именно поэтому первым видом логоса оказывается поэзия, которая традиционно несет в себе способность творить, по воле которой душа страдает за чужие счастья и несчастья.

Здесь мы подходим к герменевтической связке логоса и интерсубъективности, поскольку образ возникает там, где выстраивается отношение себя с *иным*, чем-то находящимся на дистанции, чей вид (эйдос) я могу охватить взглядом[40]. В пределе всякий конкретный образ вписывается в тотальность мира, границы

---

[36] Хайдеггер 1997b: 34.

[37] «Предварительное и всегда необходимое для конечного познания выхождение-к… (*Hinausgehen zu*) поэтому также всегда является „утверждением себя вовне“ (экстазисом). Но то, что́ это сущностное „утверждение себя вовне“ (*Hinausstand zu…*) именно в „утверждении“ (*Stehen*) образует и что́ удерживает перед собой, — это горизонт» (Хайдеггер 1997b: 56).

[38] Хайдеггер 1997b: 41.

[39] Хайдеггер 2001: 199.

[40] Ibid.: 144, 200.

которого совпадают с границами горизонта: сам мир в своей цельности избегает интенционального схватывания, но любое интенциональное отношение к сущему уже исходит из того факта, что мы есть в мире[41]:

> поскольку понимание мира есть одновременно *понимание самого себя* — ведь бытие-в-мире составляет одно из определений *Dasein*, — принадлежащее интенциональности понимание бытия охватывает одновременно и бытие *Dasein*, и бытие несоразмерного *Dasein* внутримирного сущего[42].

Само понимание характеризует экзистенциально-герменевтическую структуру речи, поскольку отсылает к истине, добываемой в самой экзистенции речи, принципиально интерсубъективной. Несмотря на то, что понимание предуготавливает сущее как предмет высказывания, само понимание в апофансисе невозможно («то, что есть, непознаваемо», *MXG* 979a12), поскольку

> нет когнитивных средств отделить ложь от истины, как на основании чувств, так и на основании мышления, значит никакое сущее — видимое, слышимое, мыслимое — не познаваемо[43].

Понимание же выстраивается в рамках отношений с другими, оказываясь соглашением и признанием по поводу сущего, даже если оно оказывается сокрытым в своей собственной непознаваемости. Проблема передачи другому этого понимания не возникает, как это получается в случае с апофантическим познанием («если оно познаваемо, то его нельзя передать другому», *MXG* 979a13). Экзистенциально-герменевтическое понимание с самого начала интерсубъективно и отражает процесс сонастраивания между участниками беседы. Другой так же вовлечен в процесс смыслообразования, как и сам говорящий. Более того, именно тело другого оказывается тем образом, который приковывает взгляд познающего, провоцируя его воображение на понимание. Истина,

[41] Хайдеггер 2001: 219.

[42] Ibid.: 232.

[43] Вольф 2014: 210.

доступная в беседе, является истиной сопризнания и понимания. Такая истина сама себя предъявляет в событии речения, так же как истина прекрасного предъявляет себя через прекрасное сущее (тело)[44].

Заключение

Речь Горгия представляет яркий пример софистического логоса, особенности и достоинства которого весьма органично могут быть выявлены с помощью феноменолого-герменевтического подхода. Удерживая явную и скрытую стороны интенционального горизонта речи, можно проследить основные смещения подлежащего. Мы обратились к хайдеггеровскому различию апофантического и экзистенциально-герменевтического логоса, поскольку, на наш взгляд, это деление позволяет раскрыть интерсубъективную интенцию речи Горгия, демонстрируя актуальную проблематику другого в софистической традиции. Интер- и интраперсональность речи заключается в том, что само событие сказа оказывается опытом взаимного признания и составляет истинностное измерение речи. Данное исследование призвано продемонстрировать более подвижную, феноменальную сторону речи, в которую входит ее аутогностическая функция, поскольку в основе ее структуры лежит завет «познай себя через другого», что в данном случае совпадает с положением о заботе о словоупотреблении.

---

[44] По аналогии, сравнивая красоту со светом, Гадамер пишет: «Отличительное свойство прекрасного: непосредственно притягивать к себе влечение человеческой души — основано на способе его бытия… Красота — это не просто симметрия, но само по-явление-на-свет (*Vorschein*), которое на ней основано» (Гадамер 1988: 557).

Литература

Колесова, Д.В. (2011a), “Интенция и интенциональность”, в К.А. Рогова (ред.), *Текст: теоретические основания и принципы анализа*, 16–36. СПб.: «Златоуст».

Колесова, Д.В. (2011b), “Анализ текстов в аспекте категории интенциональности”, в К.А. Рогова (ред.), *Текст: теоретические основания и принципы анализа*, 235–264. СПб.: «Златоуст».

Вольф, М. (2014), “Трактат «О не-сущем, или О природе» Горгия в *De Melisso Xenophane Gorgia*, V–VI: условно-формальная структура и перевод”, ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 8.2: 198–216.

Гадамер, Г.-Г. (1988), *Истина и метод: Основы философской герменевтики.* Общ. ред. Б.Н. Бессонова. М.: «Прогресс».

Денисенко, В.Н.; Чеботарёва, Е.Ю. (2008), *Современные психолингвистические методы анализа речевой коммуникации.* М.: РУДН.

Деррида, Ж. (2017), “Фармация Платона” (пер. А.В. Гараджи), *Платоновские исследования* 6.1: 113–254.

Хайдеггер, М. (1997a), *Бытие и время.* Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem.

Хайдеггер, М. (1997b), *Кант и проблема метафизики.* Пер. О.В. Никифорова. М.: «Логос».

Хайдеггер, М. (2001), *Основные проблемы феноменологии.* Пер. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа.

Хахалова, А.А. (2014), “Диадический подход к проблеме интерсубъективности”, in С.М. Бабин, В.В. Андрюшин, И.Г. Глухова (ред.), *Философия и психотерапия*, 126–149. СПб.: «Анатолия».

Хахалова, А.А. (2020), “В поисках иного тела логоса в тексте Горгия о Елене”, *Платоновские исследования* 13.2: 266–284.

Черняков, А. (2009), “Язык по ту сторону сущности: Левинас и Горгий”, in Т. Щитцова, В. Фурс (ред.), *Фактичность и событие мысли*, 130–143. Вильнюс: Европейский гуманитарный университет.

Bieda, E. (2011), “Persuasion and perception in Gorgias’ Encomium to Helen: About the Powers and Limits of λόγος”, in N.-L. Cordero (ed.), *Parmenides, Venerable and Awesome (Plato,* Theaetetus *183e). Proceedings of the International Symposium (Buenos Aires, October 29 – November 2, 2007)*, 311–331. Parmenides Publishing.

Fuchs, T.; De Jaegher, H. (2009), "Enactive Intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation", *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8.4: 465–486.

Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935.* Hrsg. von Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff. (Hua 15.)

Gianino, A.; Tronick, E.Z. (1988), "The Mutual Regulation Model: The Infant's Self and Interactive Regulation and Coping and Defensive Capacities", in T.M. Field, P.M. McCabe, N. Schneiderman (eds.), *Stress and Coping Across Development*, 47–68. Lawrence Erlbaum Associates, Inc.

Immisch, O., ed. (1927), *Gorgiae Helena.* Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter.

Kennedy, G. (1959), "The Earliest Rhetorical Handbooks", *American Journal of Philology* 80: 169–178.

Khakhalova, A.A. (2014), "Dyadic Approach to the Problem of Intersubjectivity", in S.M. Babin, V.V. Andryushin, I.G. Glukhova (eds.), *Philosophy and Psychotherapy*, 126–149. Saint Petersburg: Anatolia. (In Russian.)

Khakhalova, A.A. (2020), "In Search of Another Body of Logos: Gorgias' *Encomium of Helen*", *Platonic Investigations* 13.2: 266–284. (In Russian.)

Lévinas, E. (1978), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* La Haye: Martinus Nijhoff.

Meagher, R.E. (2002), *The Meaning of Helen: In Search of Ancient Icon.* Wauconda, IL: Bolchazy-Carducci Publishers.

Stern, D.N. (1985), *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis Developmental Psychology.* New York: Basic Books.

Volf, M. (2014), "Gorgias' *On Not-Being or On Nature* in *De Melisso Xenophane Gorgia*, V–VI: Its formal structure and a translation from the Greek into Russian", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 8.2: 198–216. (In Russian.)

Валерия Косякова

Между хорео- и демономанией святого Антония Иеронима Босха

Valeria Kosyakova

Between Choreo- and Demonomania of Saint Anthony by Hieronymus Bosch

Abstract. This article analyzes the triptych *The Temptation of St. Anthony*, painted by Hieronymus Bosch in the early XVIth century, in the context of medical and demonological discourse. We study the construction of "mania" in one of the most famous and polysemantic works of the artist. In the center of our attention is the problem of Medieval ergoticism, the disease of holy fire, demonomania and choreomania. Many hypotheses have been proposed about the causes of severe hallucinations, obsession, dance mania, and it remains unclear whether this was a real disease or a social phenomenon. One of the most famous theories is that the victims of choreomania suffered from ergot poisoning, also known in the Middle Ages as "St. Anthony's fire". The same ergot poisoning is also seen in the images on Hieronymus Bosch's triptych: the iconography of flights, the hybrid forms of monstrous creatures represented by Bosch on the triptych embodies the idea of the insanity of the subject whose consciousness is influenced by the demonic represented through the images of chaos, disharmony, disorder and grotesque. Similar categories are present in the descriptions of the phenomena of choreomania and demonomania in the XVIth century.
Keywords: Hieronymus Bosch, demonomania, the *Hammer of the Witches*, ergotism, choreomania.

Традиционно, когда речь заходит о формах средневековой мании, то исследование неизбежно касается знаменитого феномена «хореомании». Танцевальная мания (также известная как танцевальная чума, танец Святого Иоанна, танец Святого Вита) — психосоциальное явление, встречавшееся преимущественно в континентальной Европе между XIV и XVII веками. Характерной чертой танцевальной мании было участие групп людей, численность которых могла доходить до тысячи, в беспорядочных танцах на улицах городов. Эта мания вовлекала взрослых и детей,

© В.А. Косякова (Москва). art_o@list.ru. Российский государственный гуманитарный университет.

богатых и бедных, плясавших до истощения сил и получения серьезных увечий. Одна из крупных вспышек болезни произошла в 1374 году в Аахене в Священной Римской империи (хотя первые свидетельства о хореомании восходят предположительно к VII веку) и быстро распространилась по Европе; особенно заметная вспышка произошла в 1518 году в Страсбурге, также в Священной Римской империи, как раз спустя год после начала Реформации в Северной Европе и два после смерти известного демонологическими образами позднесредневекового нидерландского художника Иеронима Босха. Беспорядок, хаотизация, одержимость музыкой и танцем — приметы работ северного мастера. И именно об Иерониме Босхе, а точнее — о его триптихе «Искушение святого Антония», пойдет речь в настоящей статье. Мы попытаемся обнаружить маркеры хореомании в пространстве визуального ряда этого триптиха, а также созвучные параллели с трактатом Жана Бодена «Демономания» и ставшей одержимостью «охотой на ведьм», подстегиваемой трактатом «Молот ведьм» Генриха Крамера и Якоба Шпренгера.

Триптих «Искушение святого Антония» — одна из самых известных работ Иеронима Босха и самая полная из визуальных репрезентаций, повествующих об искушениях аскета. При этом нарратив триптиха основан не только и не столько на житии подвижника, сколько на сложной совокупности текстов и явлений позднесредневековой культуры, воплощая собой сложный интертекст с отсылками к алхимическим трактатам, астрологической, апокрифической и демонологической литературе, как и к специфическим явлениям эпохи — эрготизму и отчасти хореомании.

Традиционно образ Антония связывался в Средневековье с фокусировкой на глубокой медитации и противодействием земным искушениям. Закрытые створки триптиха Босха изображают сцены Страстей Христовых, внутри — испытания отшельника Антония, в которых он ориентируется на культовый образ и идеальный образец — Христа. Триптих написан, судя по дендрохронологическому анализу, около 1501 года (или чуть позже), кто был его заказчиком — неизвестно.

Рис. 1.1. Открытая центральная панель алтарного триптиха Иеронима Босха «Искушение святого Антония». Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga. *ca.* 1501.

Эталон противостояния злу Христос в момент страстей изображен Босхом на внешних створках триптиха, выполненных гризайлью, внутри зрителя ждет яркая, расцвеченная встреча со святым Антонием в момент сражения с нечистыми силами дьявола, искушавшего и не искусившего его. Так Босх противопоставляет и связывает внутреннее и внешнее пространство триптиха:

на закрытых створках представлена экспрессивная процессия со сценами Страстей — толпа, захваченная эмоциями, одержима желанием изувечить Христа, контрастируя со спокойной фигурой Иисуса. Аналогичные по своей сути возбужденные и озлобленные демоны во внутренней части триптиха контрастируют с умиротворенным, отрешенным святым Антонием. Гонители Христа представлены в гротескном виде, с искажением черт лица, переходящими в звериные. Демоны же на внутренней части триптиха представляют собой гибридов — форму разложения человекоподобного образа (образа и подобия Бога) в сторону животного (дьявольского). Это же противопоставление земного и небесного, сакрального и профанного озвучено в «Золотой легенде» — центральном источнике Средневековья, влиявшем на иконографию и репрезентацию святых:

> *Антоний* происходит от *ana*, что означает *верх*, и *tenens* — *владеющий*, как бы владеющий небесным и презревший мирское. Ведь он презрел мир, ибо мир нечист, суетен, преходящ, обманчив и горек[1].

На первый взгляд, рассыпающиеся образы центральной панели объединены единым нарративом — мучениями Антония и его непреклонностью перед силами зла: на центральной панели Антоний изображен посередине, в молитвенной позе, окруженный зловредными существами. На правой створке — сверху, в небесах, в момент дьявольского полета и далее — в сопровождении учеников, спасающих авву после падения. На левой створке аскет предается молитве в момент искушения дьяволом, обратившемся в прекрасную обнаженную искусительницу.

В средневековом дискурсе фигура Антония ассоциировалась с противодействием духовным и физическим искушениям и самому дьяволу. Антоний — пример стойкого духа и тела. Тела страдающего, претерпевающего (как и тело Христа), но победившего дьявола и грех — болезнь и девиацию. Такие функции святого

[1] *LA* 2.21 (рус. пер.: Аникьев, Кувшинская 2017: 153).

Рис. 1.2–3. Открытые левая и правая створки алтарного триптиха Иеронима Босха «Искушение святого Антония». Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga. *ca.* 1501.

были востребованы в двух контекстах: демонологическом (Антоний считался образцом для противостояния демонам) и медицинском (страдания аскета, мучимого дьяволом, но не искусившегося и не отступившего от веры, считались образцом для под-

Рис. 2. Закрытые левая и правая створки алтарного триптиха Иеронима Босха «Искушение святого Антония».
На левой — воинственная сцена взятия Христа под стражу.
На правой — несение креста.
Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga. *ca.* 1501.

ражания перед лицом тяжелых болезней, в частности эрготизма, понимаемым как «испытание, ниспосланное Господом»). И в том, и в другом случае состояние субъекта, претерпевавшего опыт телесной трансгрессии, понималось как захваченность духа иными сущностями — демоническими или божественными. Ментальные усилия — сосредоточенность Антония на молитве и образе Христа — становятся неким «блокатором» ментальной деградации, духовного упадка и, как следствие, — телесного разложения, возникающих в случае, если субъект «впускает» или «заражается» дьявольским искушением.

Обратимся к демонологическому контексту эпохи для того, чтобы прояснить состояние субъекта, находящегося под воздействием негативной одержимости. Конец XV века — начало охоты на ведьм, но уже десятилетиями ранее в воздухе чувствовалось напряжение, связанное с активной деятельностью Инквизиции. Трактат Николаса Эймерика (Эймерика Жеронского) *Directorium Inquisitorum* («Руководство инквизитора»), который создавался в 1320–1399 гг., был основной «библией» охотников на ведьм, давшей руководство к действиям инквизиторам, вплоть до создания классического труда по ведовству — «Молота ведьм». Генрих Крамер и Яков Шпренгер — авторы этого важнейшего позднесредневекового памятника, выделяющегося из всей литературы о колдовстве. Трактат, написанный в 1486 году католическим приором, доминиканским инквизитором Генрихом Крамером (подписался латинизированным вариантом своего имени — *Henricus Institoris*) издали в Шпейере (Германия) в 1487 году. Этот текст подробнейшим образом описывает множественные случаи из практики инквизиции, рассказывает о методах распознавания сатанинских выходок, дает рекомендации относительно правил ведения допросов ведьм и еретиков. В 1487 году, когда «Молот» увидел свет (примерно за двадцать лет до создания триптиха), Босху было около тридцати семи лет, и не отыскать другого такого художника позднего Средневековья, кто питал бы столь же сильный интерес к демонизму и колдовству, как Иероним. По-

этому закономерно предположить если и не прямое обращение художника к «Молоту», то, по крайней мере, увлечение темой ведовства и задействование некоторых расхожих и спорных, узнаваемых и обсуждаемых в обществе того времени образов.

Многие исследователи (Берт Д'Хасе, Лене Дресен-Кундерс, Мария Хейманс) пытаются обнаружить и доказать взаимосвязь позднесредневековых представлений о ведьмах и их отголоски в творчестве Босха[2]. И на триптихе «Искушение святого Антония» обнаруживаются параллели между описанием действий ведьм из первой части «Молота» и образами картины.

Самой яркой и убедительной отсылкой к демонологическим текстам эпохи являются специфические полеты ведьм, представленные на триптихе: полеты двух сражающихся воздушных кораблей на центральной панели, демона в мужском обличии и ведьмы в женском — на гигантской рыбе — на правой створке и полет Антония с полчищем демонов — на левой. Эти сцены восходят, с одной стороны, к описаниям искушений Антония в житийной литературе и, в первую очередь, в «Золотой легенде», а с другой — к демонологическому дискурсу о ведьмах, которые, во-первых, одержимы манией полетов, а во-вторых, практикуют с помощью дьявола трансмутации, перевоплощаясь в животных.

В третьей главе «Молота ведьм», «О способе, коим ведьмы переносятся с места на место», излагается:

> Из нас двоих, пишущих этот трактат, по крайней мере один очень часто видел и встречал подобных людей. Так, в то время бывший учеником, а теперь священник Фрейзингской епархии, который, вероятно, жив и до сего времени, обычно рассказывал, как он однажды телесно был поднят демоном на воздух и доставлен в отдаленную местность. Жив и другой священник из селения Обердорф, возле Ландсгута, бывший в то время его товарищем; он собственными глазами видел полет, как тот, с вытянутыми руками, взлетел на воздух, крича, но не плача. Причина этого

[2] См. Rembert 2012: 158; Levack 2013: 426; D'Haese 1977; Dresen-Coenders 1983; Dresen-Coenders 1994; Heijmas 1991.

была следующая, как он сам рассказал. Несколько учеников отправились в питейное заведение и уговорились, что тот, кто принесет пиво, не платит. И когда один из них хотел выйти, чтобы принести пиво, то, открыв дверь, увидел перед ней густой туман: перепуганный он вернулся и сообщил товарищам, почему он не мог принести пиво. Тогда тот, который летал по воздуху, возмущенно сказал: «Да если бы там черт был, я все-таки принес бы пиво». Он вышел и на глазах у всех полетел по воздуху[3].

И далее:

Способ же полета таков. Ведьмы приготовляют мазь из сваренных частей детского тела, особенно тех детей, которых они убивают до крещения; по указанию демона намазывают ею какое-либо седалище или палку, после чего тотчас же поднимаются на воздух; это бывает и днем, и ночью, видимо и невидимо, так как демон может посредством одного тела скрыть другое тело. И хотя демон пользуется такою мазью и многим другим в этом роде с целью лишить детей благодати крещения и спасения, однако он может действовать и без мази, когда он переносит ведьм на животных, которые на самом деле не животные, а демоны в их лице; иногда же ведьмы перелетают без всякой внешней помощи, невидимо действующей силой демонов[4].

Еще одно примечательное произведение — «Слово (или Трактат) против вальденсов» (*Sermo (Tractatus) contra sectam Vaudensium*), появившийся во второй половине XV века, обличающий еретиков и описывающий шабаш. Его автор, теолог Жан Тинктор, родился в Турне между 1405 и 1410 гг., сделал блестящую академическую карьеру, комментировал тексты Фомы Аквинского и Аристотеля, был назначен каноником Турна в 1457 году, а последние годы своей жизни посвятил пастырской деятельности и составлению проповедей. Его трактат вписывается в контекст процесса, инициированного Инквизицией против ереси и проходившего

[3] *MM* 2.3, 102b (рус. пер.: Цветков 1932: 181–182).

[4] *MM* 2.3, 104a (рус. пер.: Цветков 1932: 183).

в 1459–1461 гг. на севере Франции в городе Аррас, входившем тогда в состав Бургундских Нидерландов. В ходе борьбы против колдовства представителей «вальденсов» осудили 29 человек (в том числе 10 женщин, из них казнено 12 человек, в том числе 8 женщин). В «Слове» также дается описание полетов, которое стало визуальным паттерном для последующих репрезентаций шабаша, примером может служить иллюминированная рукопись Маргариты Йоркской[5]. Важно отметить, что три рукописи трактата Тинктора вышли из скрипториев южных Нидерландов. После первого латинского издания 1475 г., выпущенного в Брюсселе Братьями общей жизни, каллиграф и книготорговец Колард Мансион (*Colard Mansion*) напечатал в Брюгге около 1476–1484 гг. версию, переведенную на старонидерландский. Сцена фронтисписа изображает шабаш — дьявольскую пародию на почитание мистического агнца. Адепты дьявола вдали от взоров горожан припадают на колени, чтобы приклониться козлу. Ведьмы изображены в момент полета. Нарисованные на полях рукописи два медальона дублируют тему сатанинского ритуала: на боковом демон являет вальденсам Сатану в облике кота, а на нижнем рогатый черт с крыльями летучей мыши и женскими обнаженными грудями предлагает колдунам поцеловать задницу дьявольской обезьяны. Анонимный Мастер Маргариты Йоркской (прозванный так за ряд миниатюр, выполненных по заказу Маргариты Йоркской, жены герцога Карла Смелого) работал в 1470–1480 гг. в Брюгге.

Помимо полетов Босх выстраивает сложный комплекс одержимостей: демоническое перевоплощение в животное демонстрирует овладение субъекта дьяволом; также на правой створке Босх изображает ведовское анти-Святое семейство. Функциями одержимости становятся карнавальное травестирование и профанация сакральных образов.

---

[5] Jean Tinctor, *Traité du crime de vauderie*, enluminé par le Maître de Marguerite d'York pour Louis de Bruges (*ca.* 1470–1480).

Рис. 3. Анонимный Мастер Маргариты Йоркской.
MS. Français 961, f. 1. Paris, Bibliothèque nationale de France. *ca.* 1470–1480.

Рис. 4. Одержимость полетом: раннее изображение ведьм-вальденок. *Le Champion des Dames*, par «Martin le Franc, prevost de l'église de Lausane». MS. Français 12476, f. 105v. Paris, Bibliothèque nationale de France. 1440.

Фрагмент центральной панели этого триптиха изображает уродливую женщину, обернутую в тряпье. Она восседает на гигантской длинноногой крысе, а в руках держит младенца. Это дьявольская пародия на традиционное изображение бегства в Египет (посланная силами тьмы, чтобы мучить святого Антония). Оседлавшая крысу изображена в позе Марии с младенцем, но также воспроизводит образ повивальной бабки или сухой кормилицы. Ее специфическое вытянутое седло похоже на нидерландскую колыбель *bakermat*. Так называли удлиненную корзину или циновку с небольшим бортиком, на которой повитуха или няня (нид. *baker* — слово для обозначения няни) могла сидеть вместе с ребенком во время ухода за ним. Эта подстилка защищала от сквозняков или от жара очага. Аналогичную «сидушку» *bakermat* можно увидеть на переднем плане гравюры последователя Питера Брейгеля Старшего, опубликованной Иеронимом Коком в 1563 году[6].

Женщина на крысе у Босха — ведьма или даже сам дьявол в обличии лже-матери, повитухи или кормилицы. Верхняя часть ее тела заключена в пень или дупло, ее руки — иссохшие ветви дерева (устойчивый образ отсутствия живой воды — надежды на спасение). Нижняя часть тела — хвост змеи-рыбы, напоминающий о Сатане, принявшем в раю вид гада. Такие ведьмы-повитухи довольно подробно представлены в «Молоте»: они приносят в жертву дьяволу новорожденных младенцев (*MM* 1, quaest. 11, 64b). А в *MM* 2.13, 137b–141d рассказывается о всевозможных премерзких вредительствах ведьм-повитух, описаны способы, коими они причиняют величайший урон, убивая детей или посвящая их демонам.

Судя по всему, изображая сцену с младенцем на руках и примыкающий к этой сцене образ младенца в воде с миской каши на голове, Босх размышлял о ведьме-повитухе. Однако с заимствованием, с визуализацией и с адаптацией идеи, почерпнутой в тексте (а быть может — в слухах и рассказах о ведьмах), Иероним компилирует бесовской образ повивальной бабки с поруганным, из-

[6] De Bruyn 2016: 86.

вращенным, травестированным, но опознаваемым образом бегства Святого семейства в Египет, придавая всей сцене характер зашкаливающей, избыточной, вопиющей кощунственности.

Большое обилие демонологической литературы, распространенной в то время в Артуа, Турнези, Фландрии и Брабанте, свидетельствует о страхе перед сговором с Сатаной или Антихристом, становившимся повсеместной темой в некоторых церковных кругах. Этот страх описывался как захваченность и отчасти безумие, насылаемое врагом рода человеческого.

Однако вернемся к концепту «мании». В латиноязычных текстах, связанных с делами инквизиции, демонологией и ведовством XV–XVII вв., термин «мания» не используется. Самым употребляемым на латыни было слово *latria* и его различные производные — *idolatria*, *daemonolatria* — «идолопоклонство», «демонопоклонство». Семантическое поле этих терминов предполагало значение, которое характеризует состояние захваченности, лишающей разума страсти, извращения. Эта захваченность страстью и мороком, насылаемая дьяволом, дурманит сознание субъекта, попавшего под влияние демона, а также меняет и сущность этого субъекта, вселяясь в него. В немецкоязычных текстах для описания такого состояния использовался вариант *verkerten* — «извращенные», — что соответствовало идее трансформации природы субъекта, сознание которого впадало в *daemonolatria*.

Тем не менее, во франкоязычных трактатах данное состояние описывается при помощи терминов, производных от термина «мания». Жан Боден, важнейшая фигура XVI века среди демонологов, в 1580 году впервые опубликовал свой трактат «Демономания», в котором источником хаоса и беспорядка в политическом и социальном пространствах автор видел сообщество ведьм и колдунов[7]. На триптихе Босха, написанном восемьюдесятью годами ранее, колдовство и ведовство, воплощенное демоническими гибридными антропоморфными фигурами, транслирует идею хаоса и порядка: политического (служители власти изображены на триптихе в сговоре с демонами), социального (представители раз-

[7] См. Тогоева 2014; Delany 1996.

ных слоев общества интегрированы в шабаш), телесного (гибридизация) и духовного (еретики и идолопоклонники представлены в образе демонов). Эти искажения происходят в эстетическом дискурсе Босха, поскольку изначальная божественная онтологическая структура мироздания и человека подвергается искажению и извращению под воздействием демонической «мании». Физиогномика, согласно визуальному языку Босха, транслирует духовное разложение образами телесного беспорядка гибридов и демонов.

Одной из отличительных черт в описании хореомании, возникновение которой по-прежнему остается предметом дискуссий и исследований, является трансляция хаоса, беспорядка и распада, наступающего во время плясок под влиянием дьявола[8]. Представление о Сатане как соучастнике танцев инициировало практику экзорцизма для излечения больных от демонической мании[9]. Хореомания систематично сопровождалась музыкой, а во время некоторых эпидемий музыкантов даже привлекали для игры. Музыка побуждала других горожан присоединиться к танцам и, таким образом, фактически ухудшала ситуацию. Демоны-музыканты наводняют и пространство триптиха Босха: основная группа демонов, подходящая к Антонию на центральной панели, растянулась в цепочку хоровода — аналогичную иконографию хореомании можно встретить на более поздних изображениях — у Питера Брейгеля Старшего.

Было предложено множество гипотез о причинах танцевальной мании, и остается неясным, было ли это настоящей болезнью или социальным явлением. Одна из самых известных теорий заключается в том, что жертвы пострадали от отравления спорыньей, также известного в Средневековье как «огонь святого Антония» (другие теории предполагают, что симптомы были похожи на симптомы энцефалита, эпилепсии и тифа, но, как и в случае с эрготизмом, эти состояния не могут объяснить все симптомы)[10].

---

[8] Bartholomew 2001: 136; Waller 2009.

[9] Vuillier 1898: 60.

[10] Blom 2009: 126.

Лечением этой болезни, вызванной попадание грибка спорыньи в хлеб, занимался орден антонитов, а изображения аскета Антония, претерпевавшего искушения и муки, сравнивались с физическими и ментальными переживаниями больных эрготизмом. Антоний ориентировался на образ Христа в своих молитвах и сопротивлениях дьяволу, сам Христос в пустыне боролся с искушением, больные же эрготизмом (в виде огня святого Антония или в хореомании) подражали Иисусу и аскету, образы которого переходили в статус сакральных реликвий. Вероятно, у триптиха Босха, который мог принадлежать одной из богаделен Брабанта, были и религиозно-лечебные функции. Так ориентация на молитву в традиции Нового благочестия на триптихе Иеронима Босха противопоставлялась трансгрессии, инициируемой идущими от дьявола наваждениями.

В заключение нужно упомянуть еще одну параллель, транслируемую Босхом, в связи с понятием «мания». Иконографически поза, в которой Иероним представлен на правой створке триптиха (а также уцелевшей створке другого триптиха Босха, посвященной аскету), сравнима с позой, в которых изображались люди, охваченные меланхолией (находящихся под влиянием Сатурна). Происхождение меланхолии по-разному интерпретировалось в Средневековье, но у Маттео Платеария читаем: *Mania est infectio anterioris cellule capitis cum privatione imaginationis. Melancolia est infectio medie cellule cum privatione rationis*[11]. Медицинский дискурс излечения «мании» на триптихе Босха связан с врачебной практикой ордена антонитов.

Литература

Аникьев, И.И.; Кувшинская, И.В., пер. (2017), *Иаков Ворагинский. Золотая легенда.* Т. 1. М.: Издательство Францисканцев.

[11] *Tractatus de aegritudinum curatione* (Renzi 1853: 124).

Тогоева, О.И. (2014), “Узнать врага в лицо. Иерархия ведьм и колдунов в «Демономании»”, *Umbra: Демонология как семиотическая система* 3: 17–40.

Цветков, Н., пер. (1932), *Монахи Я. Шпренгер и Г. Институрис. Молот ведьм.* Борисов: ОГИЗ ГАИЗ Атеист.

Bartholomew, R.E. (2001), *Little Green Men, Meowing Nuns, and Head-Hunting Panics: A Study of Mass Psychogenic Illness and Social Delusion.* Jefferson, NC; London: McFarland & Company, Inc., Publishers.

Blom, J.D. (2009), *A Dictionary of Hallucinations.* Springer.

De Bruyn, E. (2016), “Texts and Images: The Sources for Bosch’s Art”, in P.S. Maroto (ed.), *Bosch. The 5th centenary exhibition*, 73–89. Madrid: Museo Nacional del Prado.

Delany, Sh. (1996), “On the Demon-Mania of Witches by Jean Bodin”, *University of Toronto Quarterly* 66.1: 326–327.

D’Haese, B. (1977), *Geheimtaal van Bosch ontraadseld: de geheimtaal van Bosch en Bruegel.* Brussel: De Standaard der Letteren.

Dresen-Coenders, L. (1983), *Het verbond van heks en duivel.* Baarn: Ambo.

Dresen-Coenders, L. (1994), “De demonen bij Jeroen Bosch: Zoektocht naar bronnen en betekenis”, in Gerard Rooijakkers, Lène Dresen-Coenders, Margreet Geerdes (eds.), *Duivelsbeelden. Een cultuurhistorische speurtocht door de Lage Landen*, 168–197. Baarn: Ambo.

Heijmans, M. (1991), *De Verzoeking van Sint Antonius. Het Lissabonse drieluik in het licht van de Malleus Maleficarum.* Onuitgegeven doctoraalscriptie, Katholieke Universiteit Nijmegen Nijmegen.

LA = Hauptli, Bruno W., ed. (2014), *Jacobus de Voragine. Legenda Aurea – Goldene Legende.* 2 Bde. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.

Levack, B.P. (2013), *Gender and Witchcraft: New Perspectives on Witchcraft, Magic, and Demonology.* Routledge.

MM = Schnyder, André, ed. (1991), *Malleus Maleficarum von Heinrich Institoris (alias Kramer) unter Mithilfe Jakob Sprengers aufgrund der dämonologischen Tradition zusammengestellt: Widergabe des Erstdrucks von 1487 (Hain 9238).* Göppingen: Kümmerle Verlag.

Rembert, V.P. (2012), *Hieronymus Bosch.* New York: Parkstone Press.

Renzi, S. de, ed. (1853), *Collectio salernitana.* T. 2. Napoli: dalla Tipografia del Filiatre-Sebezio.

Vuillier, G. (1898), *History of Dancing from the Earliest Ages to Our Own Times.* London: William Heinemann.

Waller, J. (2009), “Dancing Plagues and Mass Hysteria”, *The Psychologist* 22.7: 644–647.

4.

Переводы и публикации

Рустам Галанин

Фрагмент сатировской драмы «Сизиф» (перевод и комментарий)*

Rustam Galanin

The Fragment of the Satyr Play *Sisyphus* (A Translation and Notes)

Abstract. The publication presents a new Russian translation, with a commentary, of a fragment of the satyr play *Sisyphus*, the authorship of which is attributed to either Critias the Tyrant or Euripides. The fragment is fundamentally important for the study of alternative ways of thinking about religion in Antiquity, as well as of the etiology of atheism. The proposed translation takes into account some important points that, probably for the sake of preserving the poetical form, were omitted by A. Losev in his translation of Sextus Empiricus who has preserved the 42 lines in question written in iambic trimeter. Disputes about authorship, genre, about who is speaking there, and about the very seriousness of the problems under discussion do not cease until now. If Sisyphus the trickster does speak there, then it is reasonable to assume that all is said frivolously, or with a malicious intent, and consequently Sisyphus, as a character of satyr plays, receives a well-deserved punishment to roll his stone endlessly upslope, gradually and slowly turning into the hero of universal absurdity. All the more difficult is the question of how seriously these words represent the religious ideas of the presumed author. Since all possible interpretations of the fragment have already been given by scholars, only the future successes of papyrology can shed light on this, i.e. discovery of some new relevant papyri testimonies would make it possible to better assess the meaning of what has been said in the 42 lines presented below.
Keywords: ancient Greek drama, Euripides, atheism, rational theology, Sophistic.

© Р.Б. Галанин (Санкт-Петербург). mousse2006@mail.ru. Русская христианская гуманитарная академия.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 15.2 (2021) DOI: 10.25985/PI.15.2.10

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 21-011-44178 «Формирование рациональной теологии в античности и раннем средневековье».

Авторство сорока двух строк, написанных ямбическим триметром и сохраненных Секстом Эмпириком (*M.* 9.54), принадлежит либо Критию[1], либо Еврипиду[2], либо какому-то анониму[3], либо вообще неизвестно кому[4]. Эти строки, возможно, представляют собой речь еврипидовского героя Сизифа[5], и тогда, вероятно, можно говорить об одноименной сатировской драме, которая входила в троянскую тетралогию великого трагика наряду с «Александром», «Паламедом» и «Троянками»[6], либо же эта сатировская драма входила в другую тетралогию — вместе с «Тенном», «Радамантом» и «Пирифоем», автор которой — опять же либо Еврипид[7], либо, предположительно, Критий[8]. Также вполне вероятно, что было *два* «Сизифа», один из которых — Еврипидов — в эпоху эллинизма был утрачен и за который время от времени выдавался «Сизиф» Крития, который и дошел до александрийских филологов, в то время как автором «Тенна», «Радаманта» и «Пирифоя» также мог быть Критий[9]. Либо же, наоборот, «Сизиф» Крития был утрачен, а до александрийцев дошел только «Сизиф» Еврипида, а значит, не исключено, что наши 42 строки и есть желанные останки «Сизифа» Крития, в то время как «Тенн», «Рада-

---

[1] Wilamowitz-Moellendorff 1875, Панченко 1980, Davies 1989, Sutton 1981, Burkert 2011: 468, Winiarczyk 1987 и др.

[2] Dihle 1977, Scodel 1980, Yunis 1988, Kahn 1997 и др.

[3] Sedley 2013b: 335–337.

[4] Dover 1976: 46.

[5] Ps. Plut. *Placit. philos.* 1.7.1 (*M.* 880e) = fr. 88 B 25 DK.

[6] Ael. *VH* 2.8. О том, что такой тетралогии у Еврипида никогда не существовало и, значит, Гилберт Маррей и иже с ним ошибались, см. Koniaris 1973.

[7] *Vit. Eur.* IB.57–58 = *TrGF* 5.49: τὰ πάντα δ᾽ ἦν αὐτῷ δράματα ϟβ΄. σώζεται δὲ αὐτοῦ δράματα ξζ΄, καὶ γ΄ πρὸς τούτοις τὰ ἀντιλεγόμενα, σατυρικὰ δὲ η΄. ἀντιλέγεται δὲ καὶ τούτων τὸ α΄, «всего драм у него (Еврипида) было 92, сохранилось его драм 67, но три из них спорны, сатировских же драм 8, а спорных из них одна».

[8] *Vit. Eur.* IA.28–29 = *TrGF* 5.47: τὰ πάντα δ᾽ ἦν αὐτῷ δράματα ϟβ΄, σώζεται δὲ οη΄. τούτων νοθεύεται τρία, Τέννης, Ῥαδάμανθυς, Πειρίθους, «всего драм у него (Еврипида) было 92, сохранилось же 78, из них три считаются поддельными — „Тенн“, „Радамант“ и „Пирифой“». Оценка этих драм как подложных — косвенный аргумент в пользу авторства Крития. Одна из новейших детальных ревизий этой проблемы предпринята Мартином Кроппом (Cropp 2020).

[9] Wilamowitz-Moellendorff 1875, Панченко 1981 и др.

мант» и «Пирифой» — все же, вероятно, написаны Еврипидом[10]. Короче говоря, по слову поэта, как минимум в два варианта Эдема настежь открыты двери — смотря по вере. И поскольку краткость человеческой жизни и темнота вопросов авторства, жанра и субъекта высказывания нашего фрагмента решительно препятствуют тому, чтобы принять тут хоть какое-нибудь окончательного решение, я предлагаю просто обратиться к содержанию и для удобства, связанного исключительно с привычкой, но никак не с истиной, называть гипотетического автора этих строк Критием — любимым дядей Платона[11].

ΣΙΣΥΦΟΣ[12]

ἦν χρόνος ὅτ᾽ ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος
καὶ θηριώδης ἰσχύος θ᾽ ὑπηρέτης,
ὅτ᾽ οὐδὲν ἆθλον οὔτε τοῖς ἐσθλοῖσιν ἦν
οὔτ᾽ αὖ κόλασμα τοῖς κακοῖς ἐγίγνετο. 4
κἄπειτά μοι δοκοῦσιν ἄνθρωποι νόμους
θέσθαι κολαστάς, ἵνα δίκη τύραννος ᾖ
⟨× – ⏑ – ×⟩[13] τήν θ᾽ ὕβριν δούλην ἔχῃ·
ἐζημιοῦτο δ᾽ εἴ τις ἐξαμαρτάνοι. 8
ἔπειτ᾽ ἐπειδὴ τἀμφανῆ μὲν οἱ νόμοι
ἀπεῖργον αὐτοὺς ἔργα μὴ πράσσειν βίᾳ,
λάθρᾳ δ᾽ ἔπρασσον, τηνικαῦτά μοι δοκεῖ
⟨⏑ –⟩ πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνήρ 12
⟨θεῶν⟩ δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως
εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι, κἂν λάθρᾳ
πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσί ⟨τι⟩.
ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο, 16
ὡς ἔστι δαίμων ἀφθίτῳ θάλλων βίῳ

[10] Cf. Cropp 2020: 250.

[11] Cf. *Chrm.* 154e, 155a, 157e. Платон любил и уважал Крития гораздо больше, чем современную ему демократию, и это не удивительно, ибо каким бы кровожадным тот ни был, мы должны помнить, что Сократа казнил не он, хотя и мог спокойно это сделать, когда тот отказывался исполнять его приказы — например, привезти для казни Леонта Саламинского (X. *Mem.* 4.4.3 и *HG* 2.3.39; And. *De mysteriis* 1.94; Pl. *Apol.* 32c–e). См. также Dušanić 2000 и Danzig 2014.

[12] Греческий текст приводится по *TrGF* 1.180–182 = Critias fr. 19 Kannicht. Некоторые разночтения из аппарата Р. Каннихта указаны в примечаниях.

[13] Вчитываем здесь ὁμῶς ἁπάντων (Diels).

νόῳ τ᾽ ἀκούων καὶ βλέπων, φρονῶν τε καὶ
προσέχων τε ταῦτα καὶ φύσιν θείαν φορῶν,
ὃς πᾶν {μὲν} τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκού⟨σ⟩εται, 20
⟨τὸ⟩ δρώμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνήσεται.
ἐὰν δὲ σὺν σιγῇ τι βουλεύῃς κακόν,
τοῦτ᾽ οὐχὶ λήσει τοὺς θεούς· τὸ γὰρ φρονοῦν
⟨× –⟩ ἔνεστι. τούσδε τοὺς λόγους λέγων 24
διδαγμάτων ἥδιστον εἰσηγήσατο
ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ.
⟨ν⟩αίει⟨ν⟩[14] δ᾽ ἔφασκε τοὺς θεοὺς ἐνταῦθ᾽ ἵνα
μάλιστ᾽ ἃ⟨ν⟩[15] ἐξέπληξεν[16] ἀνθρώπους ἄγων, 28
ὅθεν περ ἔγνω τοὺς φόβους ὄντας βροτοῖς
καὶ τὰς ὀνήσεις τῷ ταλαιπώρῳ βίῳ,
ἐκ τῆς ὕπερθε περιφορᾶς, ἵν᾽ ἀστραπάς
κατεῖδον οὔσας, δεινὰ δὲ κτυπήματα 32
βροντῆς τό τ᾽ ἀστερωπὸν οὐρανοῦ δέμας,
Χρόνου καλὸν ποίκιλμα, τέκτονος σοφοῦ,
ὅθεν τε λαμπρὸς ἀστέρος στείχει μύδρος
ὅ θ᾽ ὑγρὸς εἰς γῆν ὄμβρος ἐκπορεύεται. 36
τοίους πέριξ ἔστησεν[17] ἀνθρώποις φόβους,
δι᾽ οὓς καλῶς τε τῷ λόγῳ κατῴκισεν
τὸν δαίμον᾽ οὗτος[18] ἐν πρέποντι χωρίῳ,
τὴν ἀνομίαν τε τοῖς νόμοις κατέσβεσεν[19] 40

* * *

[14] αἰεὶ codd. : ναίειν Pierson.

[15] μάλιστα codd. : μάλιστ᾽ ἂν Toup : λέγων Grotius : βλέπων vel ἰδών coni. Dihle.

[16] ἐξέπληξεν codd. : ἐκπλήξειεν Grotius, i.e. optativus potentialis.

[17] τοιούτους δὲ περιέστησεν codd. : τοίους πέριξ ἔστησεν Meineke.

[18] δαίμονα οὐκ ἐν codd. : δαίμον᾽ οὗ⟨τος⟩ κάν Diels.

[19] Luppe 1992: 119 опускает всю эту строку как ненужную тавтологию, ибо законы должны были подействовать еще тогда, когда их изобрели люди, т.е. на первой стадии культурной работы; но именно потому, что законы-де не работают, божество и вводится. Diggle 1996: 104 считает (и совершенно справедливо), что Луппе мыслит «слишком логично», поскольку изобретатель вводит божество для того, чтобы выявить тайные преступления, а следовательно — нарушения закона, которые раньше были незаметны, и поэтому религия не упраздняет сферу законов: последние по-прежнему используются — религия лишь помогает тайное беззаконие сделать явным, т.е. введение религии приводит к вторичному форсированию юриспруденции и, таким образом, к более тотальному торжеству законности над беззаконием. Продолжая мысль, можно сказать, что религия выполняет супплементарную — сугубо юридическую — функцию

οὕτω δὲ πρῶτον οἴομαι πεῖσαί τινα
θνητοὺς νομίζειν δαιμόνων εἶναι γένος.

СИЗИФ

Во время оно[20] люди жили дико,
Насильем управлялись словно звери,
И праведникам не было награды,
И не было злодеям наказанья. 4
Затем закон был сделан палачом[21],
чтобы тираном Правда[22] стать смогла

и, следовательно, никакой ценности «в себе» не имеет, будучи *средством*, пусть и очень важным, для устроения социального космоса, но никак не *целью* для безутешной покинутой души. Однако ср. прим. 30.

[20] Нарративный топос, употребляющийся во многих схожих повествованиях и соответствующий нашим вводным формулам: *давным давно* или *в некотором царстве, некотором государстве* и т.д. Cf. Moschio Trag. fr. 6 Nauck (ἦν γάρ ποτ' αἰὼν κεῖνος, κτλ.), где говорится о времени, когда люди жили дикарями и процветало людоедство (перевод фрагмента см. Guthrie 1973: 82). Хрестоматийный пример у Платона в «Протагоре» (320c), где софист говорит: ἦν γάρ ποτε χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν («было время, когда боги-то были, а вот род смертных еще не существовал»). Подробнее об этом см. Davies 1989: 18, n. 4.

[21] То, что законы, существующие в режиме доксы и гомологии, в противоположность природе, существующей в регистре истины, представляют собой сферу насилия, было излюбленной темой Антифонта, который говорил (*P. Oxy.* 1364, fr. 1, col. 2.): «если некто преступит обычаи незаметно для тех, кто согласился с ними, то избежит позора и наказания, а если не незаметно — то не избежит. Если же человек совершит невозможное и нарушит нечто, предписанное самой природой, то вред не станет меньшим, если этого не увидит ни один человек, и не станет большим, если это увидят все. И это потому, что вред нанесен не по чьему-то мнению (διὰ δόξαν), но воистину (δι' ἀλήθειαν)» (пер. Е. Афонасина). Таким образом, истина природы заменяет божество (O'Sullivan 2012: 175).

[22] Это довольно беспрецедентное приравнивание *Дике* к тирану удивляет. Зная политическое поведение Крития, можно, конечно, предположить, что здесь имплицитно выражена мысль о том, что тиран, приходя к власти, создает свою собственную «Правду» и, следовательно, не обязан себя легитимно оправдывать *post factum*. Во время предполагаемой драматической даты этой пьесы (416–415) в честолюбивых устремлениях некоторых граждан (Алкивиада, например) люди стали видеть угрозу демократии (Берве 1997: 257–258). Тем не менее, в тексте Крития, кажется, речь может идти о том, что тирания *Дике* смягчается

Над всеми сразу, Спесь[23] поработив,
Она карала тех, кто согрешил. 8
И поелику от открытых зол
Законы силой отвращали их[24],
Они же всё грешили сокровенно[25],

тем, что *Гюбрис*, которая и вызывает тиранию, сразу же самою этой «праведной тиранией» заковывается в рабские цепи, и временное и вынужденное индивидуальное зло, таким образом, преобразуется в долгосрочное общественное благо (cf. O'Sullivan 2012: 174). Подробнее о семантике понятия *Дике* см., напр., Бенвенист 1995: 303–305 и Gagarin 1974.

[23] Подробнее об этом привычном, крайне важном, но и неоднозначном концепте см., напр., MacDowell 1976, Michelini 1978, Fisher 1979, Fisher 1992, Cairns 1996.

[24] Здесь имплицитно подразумевается тот факт, что закон, будучи господином над всеми, всегда действует насильственно, о чем есть и поговорка, приписываемая Пиндару (Hdt. 3.38.4): νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι.

[25] Возможность совершать преступление безнаказанно, если этого никто не видит, — важнейшая тема этого текста, вводящая его в контекст современной проблематики второй половины 5 в. до н.э. Принимая во внимание важность вопроса, Харви Юнис (Yunis 1988) предложил соединить эти 42 строки с двустишием из биографии Еврипида, написанной Сатиром Перипатетиком (*P. Oxy.* 1176, fr. 39, ii.8–14 = E. fr. 1007c Nauck-Snell). Двустишие представляет собой обмен репликами между какими-то двумя персонажами. Первого Юнис предложил идентифицировать с Сизифом на основании свидетельства «Аэция» (*Placit. philos.* 1.7.1), что когда-то Еврипид из страха перед Ареопагом изложил свои взгляды на религию устами Сизифа, кого он и вывел на сцену в каком-то своем произведении. Вдобавок это двустишие из Сатира скорее всего тоже является фрагментом утраченной пьесы Еврипида. В папирусе Сатир не указывает, из какого конкретно сочинения этот фрагмент, и даже не говорит, что автор его — Еврипид; тем не менее, как отмечает Юнис, вполне логично в биографии драматурга цитировать какое-то его сочинение, не упоминая при этом ни названия, ни даже автора. В итоге Юнис получает весьма стройную реконструкцию, аргументируя объединение двух фрагмента в одно целое (1) единством драматической ситуации, (2) единством способа выражения и, наконец, (3) актуальностью обсуждаемой проблемы в 5 в., в разгар споров о преступлении, совершаемом втайне. Отсюда выводится, что один из говорящих как в двустишии Сатира, так и в нашем фрагменте из Секста Эмпирика — одно и то же лицо, а именно Сизиф, а его собеседник — вероятно, Геракл. Юнис приходит к такому выводу на основании еще одного фрагмента (fr. 673 Nauck) предположительно из еврипидовского «Сизифа», где как раз и появляется Геракл: вероятно, на пути в Аид, «чтоб изничтожить мерзкого (τόν τε μιαρὸν ἐξολωλότα)», т.е. Кербера, тот встречает Сизифа, который задает ему вопрос: «Раз втайне все вершишь, кого

Тогда один искусный мыслью муж[26] 12

боишься ты? (λ]ᾰθραι | δὲ τούτ̣ῳν δρω|μένων τίνας | φοβῆι)», на что Геракл отвечает: «Богов, что видеть могут более людей (τοὺς | μείζονα βλ[έ]|ποντας ἀ[ν]|θρώπων θεούς)». Потом слово снова берет Сизиф и после лакуны в одну или несколько строк излагает Гераклу свою теорию религии, которая и составляет наш фрагмент в 42 строки из Секста Эмпирика. Излагает он ее, возможно, с целью сбить Геракла с пути праведного и направить по дороге нечестия.

[26] Тоже очень необычное место. Из других текстов (напр., Gorg. *Palam.* 30; *Phoronis* fr. 2 Bernabé; A. *Pr.* 444–470; Pl. *Prt.* 322cd, etc.) мы знаем, что тот, кого можно называть πρῶτος εὑρετής, «первоизобретатель» — это либо бог, либо полубог. В нашем же случае все придумывает пусть и незаурядный, но все же человек, πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνήρ. Какой текст вдохновил Крития говорить об этом изобретателе как о человеке — не очень ясно, если только не предположить вслед за А. Драхманом, что это изобретение самого Крития, пусть и не отражающее его личных религиозных убеждений (Drachaman 1922: 40). С другой стороны, насколько известно, первым мыслителем, сознательно отказавшимся говорить о своем философском первопринципе как о боге, был Анаксагор (Kahn 1997: 256). Равным образом Анаксагор в говорит, что именно люди имеют в качестве своего достижения городскую цивилизацию (fr. 59 B 4 DK). У Архелая эта теория уже вполне разработана: по его словам (60 A 4 DK = Hippol. *Haer.* 1.9.1), «отделились люди от прочих [животных], и учредили вождей, законы, ремесла, города и прочее» (пер. А. Лебедева). Люди *сами* отделились и *сами* все учредили — в том числе и весь символический порядок создали они *сами*, ибо справедливое (τὸ δίκαιον) и постыдное (τὸ αἰσχρόν) существуют не по природе (οὐ φύσει), а по установлению или по закону (νόμωι) (60 A 1 DK). И хотя в качестве интеллектуального бэкграунда для нашего фрагмента мне лично очень хочется видеть сочинение Протагора «О первоначальном порядке вещей», тем не менее, приняв во внимание то, что мы можем реально здесь вычитать, лучшим кандидатом в теоретические наставники для Крития и ему подобных выступает, кажется, именно Архелай. Последний к тому же, как известно, был первым, кто придумал то, что можно было бы назвать теорией общественного договора. Подробнее обо всем этом см. Kahn 1981 и 1997. Тим Уитмарш предположил, во-первых, что первоизобретатель, о котором рассказывает Сизиф, сам есть создание Сизифа, а во-вторых — создан он по образу Гесиода, который при помощи поэзии (т.е. логоса) ввел в дискурс греков целую систему божеств. Равным образом и сам Сизиф, на манер Гесиода и — шире — трагических поэтов вообще, при помощи поэтико-театрального действа вводит в обиход новую религиозную парадигму, поскольку религиозные взгляды — это во многом вымыслы поэтов, представляемые и распространяемые со сцены. Это интересно, но с общей интенцией Уитмарша — будто наш фрагмент есть первый пример попытки установления тотального социального контроля через религиозное внуше-

Страх божий для людей измыслил,
Чтобы злодеев ужас даже втайне
Отвадил мыслить, говорить и делать.
Тогда он божество-то и придумал[27], 16
Есть будто бог, что вечной жизнью крепок,
Умом[28] он видит, мыслит все и слышит,
И, в суть облекшись божью, подмечает.
Все сказанное смертными услышит, 20
Все сделанное сможет разглядеть[29].
И хоть замысли зло ты в тишине,

ние, согласиться трудно (см. Whitmarsh 2014: 118–122). В другой своей работе Уитмарш еще сильнее заостряет аспект социального контроля, сравнивая наш, по его мнению, манифест атеизма с идеальной тюрьмой «Паноптикон» Иеремии Бентама и концептами всевидящей и невидимой *Власти* у Фуко в «Надзирать и наказывать» (Whitmarsh 2015: 138). Мне кажется, такая оценка волей-неволей вытекает из захваченностью личностью Крития именно как идеального злодея.

[27] Изобретение божества представляет собой вторую стадию культурного прогресса, после того как учреждение законов — первая стадия — оказалось тщетным. Таким образом, изобретение религии представляет собой несомненно прогрессивный шаг в общем культурном мироустроении (см. Henrichs 1984: 141, Bremmer 2007: 18). В то же время эта фраза является самой сердцевиной атеизма: человек придумывает бога популярной религии, значит поистине бог либо не существует, либо он не такой, как о нем думают массы (Drachman 1922: 50–51). И тут уместно вспомнить Продика, который говорил, что, во-первых, боги популярной религии не существуют, да и — и это во-вторых — знанием не обладают: οὔτ᾽ εἶναί φησιν οὔτ᾽ εἰδέναι (*PHerc.* 1428, fr. 19 = col. 333 Vassalo). Это фрагмент из книги Филодема Гадарского «О благочестии», который сохранился на одном из Геркуланумских папирусов, но не попал во «Фрагменты досократиков» Дильса-Кранца и, как следствие, надолго выпал из поля внимания исследователей. Внимание к нему привлек Альберт Хенрихс (Henrichs 1975, см. также Vassalo 2018a и 2018b). Далее у Продика (*PHerc.* 1428, coll. 348.28–349.13 Vassalo) мы также видим культурную теорию двух стадий: сначала обожествляются плоды земные, потом люди, которые научили человечество возделывать эти плоды (Дионис — вино, Деметра — хлеб и так далее).

[28] Либо «*в* уме» (dativus locativus). За образец здесь, вероятно, взят бог Ксенофана (21 B 24–25 DK), который «весь целиком видит, весь сознает (νοεί) и весь слышит» и, пребывая, как и божество Крития, судя по всему, на небе, «помышленьем ума он все потрясает» (пер. А. Лебедев) (cf. Burkert 2011: 468).

[29] Ср. Сократово представление о божестве (X. *Mem.* 1.1.19 и 1.4.18). Ср. также E. *Tr.* 884–889 и fr. 1007c Nauck-Snell, т.е. упоминавшееся выше (прим. 25) двустишие из «Жизни Еврипида» Сатира, которое дополняется следующим коммен-

Не будет это тайной для него,
Поскольку в нем мышленье. Так сказав, 24
Сладчайшее[30] ученье он привил,
Во слове лживом правду утаив[31].
Он рек, как будто боги живут там[32]
(Хотел он вовсе смертных запугать), 28
Откуда людям ужасы бывают
И в горестную жизнь нисходит благо[33] —
Из вышней сферы, молнии откуда

тарием (fr. 39, ii.15–18): εἴη ἂν ἡ τοιαύ|τη ὑπόνοια | περ[ὶ] θεῶν [Σω]|κρατική («такое вот предположение о богах будет, пожалуй, сократическим»).

[30] Читаем вслед за Каннихтом ἥδιστον ‘сладчайшее’. Варианты замен перечисляет Джеймс Диггл: μέγιστον ‘величайшее’ (F.W. Schmidt), κράτιστον, ‘сильнейшее’ (Mutschmann), κέρδιστον ‘полезнейшее’ (Nauck; поддержана У.К.Ч. Гатри, проведшим параллель с E. *El.* 743–744), сам же предлагает κύδιστον ‘славнейшее’ — в ироническом смысле (Diggle 1996: 103). То, что религиозное учение сладостно и приятно, заставляет, конечно, вспомнить Маркса с его пониманием религии как опиума народа (а не *для* народа!), в котором тот так нуждается, прозябая на самом дне бессердечного мира. Также очевидны аллюзии на Гесиода (*Th.* 84, 98), где говорится о царственном муже-поэте, которому Музы язык орошают сладкой (γλυκερήν) росою, и приятен всем его сладкий (γλυκερή) голос, ибо он вгоняет людей в забытье (подробнее об этом см. Whitmarsh 2014: 115–118).

[31] Ложь во спасение — общее место социально-философских и литературных спекуляций. Ср. Isoc. *Bus.* 24–25; E. fr. 282 Kannicht (Αὐτόλυκος Α΄); Democr. 68 B 181 DK = 607 Лурье. То же самое делает — то есть врет — и Платон (*R.* 414c), когда говорит о единственной благородной лжи, в которой нужно убедить жителей города (γενναῖόν τι ἓν ψευδομένους πεῖσαι), чтобы создать социальный миф, который удержит их хрупкое государство от неминуемого распада. Этот социальный миф, лежащий в основе совершенно театрального платоновского государства, базируется, как мне кажется, на эстетической теории софиста Горгия (82 B 23 DK), согласно которой тот, кто обманывает, праведнее того, кто не обманывает, и тот, кто дает себя обмануть, мудрее того, кто не дает.

[32] То есть на небе.

[33] О страхе перед небесными явлениями как причине веры в богов читаем также у Демокрита (fr. 581 Лурье = 68 A 75 DK): «первобытные люди, наблюдая небесные явления, как например громы, молнии, перуны и встречи звезд, затмения солнца и луны, приходили в ужас (ἐδειματοῦντο), думая, что причина этому — боги» (пер. С. Лурье). См. также иронический фрагмент (68 B 30 DK = 580 Лурье) Демокрита, где судя по всему высмеивается Диоген из Аполлонии, который приравнивается, без упоминания имени, к умникам (λόγιοι) из того же разряда, что и наш изобретатель религии.

Вниз мечут и где грома шум ужасен, 32
Где свод небесный, звездами усеян, —
Узор прекрасный Времени — умельца[34],
Где яркая светила глыба ходит[35],
И ливень влагу в землю посылает. 36
Такие страхи людям он привил
И, поселив своею речью[36] ловко
В местечке[37] надлежащем божество,
Он беззаконье потушил законом. 40
Вот так, сдается, кто-то изначально
Людей принудил верить в род богов[38].

---

[34] Ср. прекрасный анализ этого места в контексте параллельных схожих по смыслу фрагментов из спорной трагедии «Пирифой» и других текстов Еврипида в Панченко 1981: 154–158.

[35] μύδρος — это, конечно же, отсылка либо к Архелаю (60 A 15 DK), который говорил, что светила небесные суть раскаленные глыбы, либо к его учителю Анаксагору, утверждавшему, что солнце — раскаленная глыба размером с Пелопоннес (59 A 42), за что, как говорят, он и был обвинен в *асебейе* Диопифом, если только такой персонаж реальность, а не выдумка пестрословных эллинистических логографов. Подробнее см. Dover 1976.

[36] Изобретатель действует при помощи речей, то есть как поэт или ритор, ввиду чего религия оказывается результатом грамотной риторической практики, имеющей своей целью убеждение, или, если угодно, тем, что можно назвать *рациональной теологией*. Об этом понятии см. Светлов 2019.

[37] Уменьшительное χωρίον ‘местечко; торговое место на рынке’ служит основным аргументом в пользу того, что перед нами именно жанр сатировской драмы, а не трагедии, поскольку подобная лексика, всецело разговорная, не свойственна, как считается, трагедии (Sutton 1981: 35–36). Вторым аргументом в пользу сатировской драмы служит сама личность древнего Сизифа — трикстера и плута, презиравшего и обманывавшего богов: лишь спустя тысячелетия он превращается в абсурдного героя-страдальца философии Камю. Сизиф как правило связан с сатировской драмой. «Сизифы» были у Эсхила (fr. 225–234 Radt) и Софокла (fr. 545 Radt), Сизиф же фигурировал в сатировской драме Еврипида «Автолик» (fr. 282 Kannicht).

[38] θεοὺς (τὸ θεῖον, τὰ θεῖα) νομίζειν — основное словосочетание для обозначения веры в богов или, если угодно, религии. Однако глагол νομίζειν может означать как *признание* богов, так и *почитание* их сообразно с установленными полисными ритуальными нормами, и в этом отношении он не является эквивалентом нашего *верить*. Противоположностью здесь оказывается не отрицание существования богов, что могло бы служить эквивалентом нашему атеиз-

---

Литература

Бенвенист, Э. (1995), *Словарь индоевропейских социальных терминов*. Пер. Н.Н. Казанского и др. М.: Прогресс–Универс.

Берве, Г. (1997), *Тираны Греции*. Пер. О.Е. Рывкиной. Ростов-на-Дону: Феникс.

Панченко, Д.В. (1980), "Еврипид или Критий?", *Вестник древней истории* 151.1: 144–162.

Светлов, Р. (2019), "Рациональная теология в античности", *Труды кафедры богословия* 3.1: 7–16.

Bremmer, J. (2006), "Atheism in Antiquity", in M. Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, 11–26. Cambridge University Press.

Burkert, W. (2011), *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

Cairns, D. (1996), "Hybris, Dishonour, and Thinking Big", *The Journal of Hellenic Studies* 116: 1–32.

Cropp, M.J. (2020), "Euripides or Critias, or Neither? Reflections on an Unresolved Question", in A. Lamari, F. Montanari and A. Novokhatko (eds.), *Fragmentation in Ancient Greek Drama*, 235–256. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.

Danzig, G. (2014), "The Use and Abuse of Critias: Conflicting Portraits in Plato and Xenophon", in *Classical Quarterly* n.s. 64.2: 507–524.

Davies, M. (1989), "Sisyphus and the Invention of Religion. ('Critias' *TrGF* 1 (43) F 19 = B 25 DK)", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 36.1: 16–32.

Diggle, J. (1996), "Critias, *Sisyphus* (Fr. 19 Snell, I Nauck)", *Prometheus* 22.2: 103–104.

Dihle, A. (1977), "Das Satyrspiel »Sisyphos«", *Hermes* 105.1: 28–42.

Dover, K. (1976), "The Freedom of the Intellectual in the Greek Society", *Talanta* 7: 24–54.

му, а непризнание их сообразно культовым нормам, что влечет за собой обвинение в *асебейе*. Ср. Pl. *Apol.* 26c; X. *Mem.* 1.1.1; Plu. *Per.* 32. Впрочем, Р. Паркер считает ошибочной «старую теорию», будто θεοὺς νομίζειν всегда подразумевает только культовое служение богам, а не веру в их существование (Parker 1996). Близок к νομίζειν практически синонимичный ему глагол ἡγέομαι, в котором, однако, больше подчеркивается именно *вера в существование* богов (Versnel 2011: 558–559). См. также Magnusson 2020: 46; Sedley 2013a: 139; Versnel 2011: 554–576.

Drachman, A.B. (1922), *Atheism in Pagan Antiquity.* London et al.: Gyldendal.
Dušanić, S. (2000), "Critias in the *Charmides*", *Aevum* 74.1: 53–63.
MacDowell, D. (1976), "'Hybris' in Athens", *Greece & Rome* 23.1: 14–31.
Michelini, A. (1978), "'Υβρις and Plants", *Harvard Studies in Classical Philology* 82: 35–44.
Fisher, N. (1979), "'Hybris' and Dishonour II", *Greece & Rome* 26.1: 32–47.
Fisher, N.(1992), *Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece.* Warminster: Aris & Phillip.
Gagarin, M. (1974), "Dike in Archaic Greek Thought", *Classical Philology* 69.3: 186–197.
Guthrie, W.K.C. (1971), *The Sophists.* Cambridge University Press.
Henrichs, A. (1975), "Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion", *Harvard Studies in Classical Philology* 79: 93–123.
Henrichs, A. (1984), "The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretalogies", *Harvard Studies in Classical Philology* 88: 139–158.
Kahn, Ch. (1981), "The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century BC", in G. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy*, 92–108. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
Kahn, Ch. (1997), "Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment", *Phronesis* 42.3: 247–262.
Koniaris, G. (1973), "Alexander, Palamedes, Troades, Sisyphus — A Connected Tetralogy? A Connected Trilogy?", *Harvard Studies in Classical Philology* 77: 85–124.
Luppe, W. (1992), "Eine Interpolation in dem grossen 'Sisyphos'-Fragment: T.G.F. I (43) F 19 = (88) B 25", *Hermes* 120.1: 118–119.
Magnusson, J. (2020), "Leaving Religion in Antiquity", in D. Enstedt, G. Larsson and T.T. Mants (eds.), *Handbook of Leaving Religion*, 43–54. Leiden; Boston: Brill.
O'Sullivan, P. (2012), "Sophistic Ethics, Old Atheism, and *Critias* on Religion", *The Classical World* 105.2: 167–185.
Panchenko, D. (1980), "Euripides or Critias?", *The Journal of Ancient History*, 151.1: 144–162. (In Russian.)
Parker, R.C.T. (1996), "Atheism", in S. Hornblower and A. Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary.* Third Edition, 201. Oxford University Press.
Romilly, J. de (1992), *The Great Sophists in Periclean Athens.* Translated by J. Lloyd. Oxford: Clarendon Press.
Scodel, R. (1980), *The Trojan Trilogy of Euripides.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Sedley, D. (2013a), "From the Pre-Socratics to the Hellenistic Age", in S. Bullivant, M. Ruse (eds.), *The Oxford Handbook of Atheism*, 139–151. Oxford University Press.

Sedley, D. (2013b), "The Atheist Underground", in V. Harte and M. Lane (eds.), Politeia *in Greek and Roman Philosophy*, 329–348. Cambridge University Press.

Sutton, D. (1981), "Critias and Atheism", *Classical Quarterly* 31.1: 33–38.

Svetlov, R. (2019), "Rational Theology in Antiquity", *Proceedings of the Department of Theology* 3.1: 7–16. (In Russian.)

TrGF 1 = *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol. 1: *Didascaliae tragicae, catalogae tragicorum et tragoediarum, testimonia et fragmenta tragicorum minorum*. Editor Bruno Snell; editio correctior et addendis aucta curavit Richard Kannicht. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

TrGF 5 = *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol. 5: *Euripides*. Editor Richard Kannicht. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

Whitmarsh, T. (2014), "Atheistic Aesthetics: The Sisyphus Fragment, Poetics and The Creativity of Drama", *The Cambridge Classical Journal* 60: 109–126.

Whitmarsh, T. (2015), *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*. New York: Alfred A. Knopf.

Wilamowitz-Moellendorff, U. von. (1875), *Analecta Euripidea*. Berolini: sumptibus Fratrum Borntraeger.

Winiarczyk, M. (1976), "Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos", *Philologus* 120: 32–46.

Vassallo, Chr. (2018a), "The 'Pre-Socratic Section' of Philodemus' *On Piety*: A New Reconstruction", *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 64.1: 98–147.

Vassallo, Chr. (2018b), "Persaeus on Prodicus on the Gods' Existence and Nature: Another Attempt Based on a New Reconstruction of Philodemus' Account", *Philosophie antique* 18: 153–168.

Versnel, H.S. (2011), *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden; Boston: Brill.

Yunis, H. (1988), "The Debate on Undetected Crime and an Undetected Fragment from Euripides' *Sisyphus*", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 75: 39–46.

Алексей Гараджа

Исидор Севильский. *Этимологии XII: О животных* (перевод и комментарии)

Alexei Garadja

Isidore of Seville. *Etymologies XII: On Animals* (A Translation and Notes)

Abstract. The publication presents a commented Russian translation of Book XII: *On Animals* of the *Etymologies* by Isidore of Seville (c. 560 – 636). Isidore may be considered the last intermediary between ancient and mediaeval scholarship in the West, picking up his material from all kind of sources and doing his best to somehow arrange these *membra disiecta* and transmit the assembled crumbs of knowledge further on. To be sure, he was not the first to undertake this translator's task. Isidore relied heavily on his predecessors, from the earlier Latin encyclopedists, grammarians and lexicographers (Varro, Verrius Flaccus, Pliny the Elder, Servius Honoratus, etc.) who had ensured the transition of knowledge from the Greek world, to the principal Fathers of Church, first of all Augustine and Jerome. Isidore certainly had only second-hand access to the earlier sources. His work is a peculiar web of more or less distorted quotations or rather "reposts", his language a vitiated scholarly Latin, which the proposed Russian translation has attempted to somehow approximate.
Keywords: Isidore of Seville, medieval encyclopedia, animals in ancient world.

Исидор, архиепископ Севильский (ок. 560, Новый Карфаген, ныне Картахена – 4 апреля 636, Гиспалис, ныне Севилья), принадлежал к старинному испано-римскому роду, связавшему свои судьбы с новыми властителями Испании — вестготами. Переселение семьи из Картахены в Севилью связано, вероятно, с недолговечным византийским отвоеванием части Бетики у Толедского королевства, а последний и главный труд Исидора, «Этимологии» или «Начала» (назывался и так, и так еще при его жизни), предназначался для вестготского коро-

---

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.

ля Сисебута (612–620/621). Работу над «Этимологиями» Исидор закончил ок. 630, но немалый вклад (дополнения и редактура) в окончательный облик этого энциклопедического труда внесен его учеником и другом епископом Сарагосским Браулионом (590–651).

Источники Исидора — труды латинских энциклопедистов (Варрона, Веррия Флакка, Плиния Старшего) и позднеантичных грамматиков и лексикографов (Сервия Гонората, Нония Марцелла, Элия Доната), как, конечно, и работы корифеев патристики Августина и Иеронима, но это не простая компиляция, а действительно энциклопедия нового типа, которая удивительно приходится ко двору в наше новое средневековье — век рефератов, репортажей, «репостов». По сути, текст Исидора весь сплетен из цитат, только они далеко не всегда точны, да и состыкованы с неожиданными зазорами и вкраплениями, образуя скорее некую россыпь, чем плетение.

Первым критическим изданием «Этимологий» мы обязаны У.М. Линдсею (Lindsay 1911), но настоящий перевод книги 12 («О животных») выполнен по более новому изданию Жака Андрэ (André 1986).

Стихотворные цитаты в тексте Исидора приводятся на языке оригинала и в стихотворном же русском переводе. Оригинальный текст нормализован в соответствии с современными изданиями, включенными в корпус *PHI5* (1991), как и новейшими, а также орфографически (касается использования *u* и *v*); наиболее серьезные отклонения цитат по Исидору от *textus receptus* того или автора отмечены в примечаниях. Для большинства цитат использованы существующие русские переводы: Ф.А. Петровского — Лукреций, Марциал, Ювенал и Персий; С.А. Ошерова — Энний, «Энеида» Вергилия (под ред. Ф.А. Петровского); А.А. Фета и В.С. Соловьева — «Энеида» (под ред. Д.И. Нагуевского); С.В. Шервинского — «Буколики» и «Георгики» Вергилия, «Метаморфозы» Овидия; Л.Е. Остроумова — «Фарсалия» Лукана (под ред. Ф.А. Петровского). При необходимости эти переводы подвергались корректировке.

В круглых скобках в тексте перевода даются для уточнения исходные латинские формы, ссылки на цитируемые источники и переводы терминов, иногда с уточнениями. В квадратные скобки забран восполняемый текст — восполняемый как издателем по какой-либо группе рукописей «Этимологий», так и переводчиком (для пояснения перевода либо смысла цитаты). Курсив используется для Исидоровых примеров, в ‘одиночных кавычках’ дается перевод терминов.

I. О СКОТАХ И ТЯГЛОВЫХ ЖИВОТНЫХ. (1) Первым положил имена всем живым тварям Адам, каждую нарекши по ее настоящему укладу, согласно природному состоянию, с которым тот сообразуется[1]. (2) А у языческих племен всякое животное наречено на их собственном языке. Адам же установил имена эти не на латыни, ни на греческом, ни на каком-либо из варварских языков, но на том, который до потопа был единым для всех, а именно еврейском[2]. (3) По-латыни животные называются *animalia* либо *animantia*, поскольку одушевлены (animentur) жизнью и движимы духом[3]. (4) Четвероногие зовутся так, потому что передвигаются на четырех ногах: они хотя и походят на домашний скот, человеку, однако, не подопечны — таковы олени, лани, онагры и им подобные. Вместе с тем они и не хищники, как, например, лев, и не тягловые животные (iumenta), способные помогать (iuuare) и быть полезными человеку[4].

---

[1] Ср. Tert. *Virg. vel.* 5.4. Тертуллиан противопоставляет наречение имен «по настоящему укладу, с которым сообразуется состояние каждого [живого существа] (ex praesenti institutione, cui condicio quaecumque seruiret: у Исидора логика нарушена)» и по «будущему состоянию (ex futura condicione)», например (5.8): «не *женщина* — имя жены по природе, но *жена* — имя женщины по состоянию». *Animantia* (у Тертуллиана *animalia*) ‘живые существа’: в Синодальном переводе «скоты» соответствуют *animantia* Вульгаты, ср. *Быт.* 2:20: «appellauitque Adam nominibus suis cuncta animantia et uniuersa uolatilia caeli et omnes bestias terrae (и нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым)»; в названии главки, впрочем, — не *animantia*, но *pecora*.

[2] О еврейском как едином допотопном языке Исидор говорит также в девятой книге «Этимологий» (9.1.1).

[3] Здесь *animalia* и *animantia* синонимы, но в *Diff.* 1.50 Исидор проводит между ними различие: «Animalia sunt quae habent animam, animantia tantum ad animos pertinent», где *animos* можно передать как ‘чувства, порывы’, то есть по-русски, вопреки буквальной передаче, «одушевленное» соответствует *animalia*, а «живое» — *animantia*.

[4] Слово *quadrupedia* ‘четвероногие’ могло обозначать не только домашних и диких животных, но также пресмыкающихся, «гадов земных». Подробное толкование *Быт.* 1:24–25, см. у Августина, *Gen. ad litt.* 3.11.16–17: именно отсюда черпает здесь Исидор, у которого просматривается трехчленная классификация животных (домашние *pecora* – неодомашненные *quadrupedia* – хищные *bestia*), с характерным выпадением в особую категорию четвертого члена, *iumenta*.

(5) Скотом (pecus) мы называем всё, что лишено человеческого языка и подобия. Впрочем, в собственном смысле имя скотины принято применять к тем животным, кто либо годится в пищу, как овцы и свиньи, либо так или иначе полезен человеку, как лошади и коровы[5]. (6) Есть разница между *pecora* и *pecudes*: ведь *pecora* древние употребляли обычно в значении всех вообще животных, *pecudes* же называли только тех, кого едят, — как бы *pecuedes*. А вообще, любое животное зовется *pecus* — от паствы (*a pascendo*)[6]. (7) Тягловые животные (iumenta) получили имя оттого, что помогают (iuuent) в трудах наших — перевозить грузы, вспахивать землю. Так, бык тянет за собою повозки и ворочает, при помощи сошника, самые твердые глыбы земли; лошадь и осел переносят грузы и облегчают людям тяготы передвижения. Потому и прозваны тягловыми, что помогают людям: ведь всё это животные, наделенные большою силой[7]. (8) Еще они зовутся *armenta* — потому

[5] Определение *pecus* — из Сервия (*Aen.* 1.475), далее по Августину (*Gen. ad litt.* 3.11.16; у Исидора опущена еще одна польза скотины, отмеченная здесь Августином, а именно — давать *lanicium* ‘шерсть, руно’).

[6] *Pecora* и *pecudes* — формы мн.ч. от *pecus*, еще различавшиеся, по-видимому, Варроном, ср. его описание науки скотоводства (*Rust.* 2.1.11–12): «Это наука о том, как приобретать и содержать скот, чтобы получать наибольший доход от тех, чьим именем были названы сами деньги (pecunia); скот — ведь это основа любого богатства. Наука эта содержит девять частей; три отдела ее делятся каждый на три главы: один отдел посвящен мелкому скоту (pecudibus), видов которого три — овцы, козы, свиньи; другой — крупному (pecore), который тоже по природе своей разделен на три вида — быки, ослы, лошади; третий раздел посвящен не тем животным, которых заводят дохода ради, но тем, которых приобретают ради приносящих доход, а также тем, которые происходят от этих последних, — это мулы, собаки, пастухи» (пер. М.Е. Сергеенко). — Различие, таксономия и этимология *pecora* и *pecudes* в латинской и индоевропейской перспективах — большой и сложный вопрос. *Pecus* и *pasco*, конечно, никак не связаны; данная этимология восходит к Варрону (*Ling.* 5.95, где приводится и другая — от *pes* ‘нога’), Исидор же чуть ниже (12.6.1) и ‘рыб’ (*pisces*) производит от *pasco*. — В прошлом компаративисты возводили лат. *pecus* к и.-е. корню со значением ‘стричь’, выстраивая смысловую цепочку для *pecus* ‘овцы → мелкий скот → скот вообще’ и далее, по Варрону, к *pecunia*. Э. Бенвенист на основании типологических параллелей в других и.-е. языках полностью эту цепочку переворачивает, ставя в начало значение ‘личное имущество’, отраженное, в частности, в лат. *pecunia*.

[7] Из Иеронима, *In Is. 1:12*. Та же превратная этимология — у Колумеллы

ли, что сверстны брани (apta armis), то есть войне, либо поскольку используются нами для брони (in armis). Иные под *armenta* понимают только быков, выводя это слово от орания (ab arando) — как бы *aramenta*, либо из того, что быки рогами вооружены (armata). Есть разница между стадами (*armenta*) и гуртами (*greges*): в стада собираются лошади и коровы, в гурты — козы и овцы[8].

(9) Овца — скотина с мягкой шерстью, беззащитным телом и кротким нравом, прозвана *ouis* от жертвоприношения (oblatio), ведь изначально древние приносили в жертву не тельцов, а овец. Какие-то из них назывались *bidentes* (‘двузубыми’), а именно те, у кого из восьми зубов два особенно выдавались, — их-то чаще всего и приносили в жертву язычники[9]. (10) Баран прозван *uer-*

(6 *praef.*), Лактанция (*Inst.* 2.10.1) и др.; у Варрона (*Ling.* 5.135) и Нония Марцелла (54.25) приводится верная — от *iungo* ‘ставить под ярмо’.

[8] *Armentum* означает ‘крупный скот (собранный в стадо)’. Исидор черпает здесь из Сервия (*Aen.* 1.185, 3.540, *Georg.* 3.49), у которого «сверстность брани/броне» поясняется так: «ведь лошади участвуют в сражениях, а из шкуры быков делают броню» (*Aen.* 3.540), ср. также *PF* 4.5; с «оранием» связывает *armenta* Варрон (*Ling.* 5.96). — *Armentum* действительно этимологически связано и с ‘оружием’ (*arma*), и с ‘орудиями’ (*armamenta*), восходя в конечном счете к и.-е. **ar-* ‘прилаживать, сверстывать’, откуда, между прочим, и лат. *ars* и *ritus*; из Варрона (*Ling.* 5.96) Исидор черпает связь с «оранием», от себя добавляя гипотетическое *aramenta* (у Варрона *arimenta*). Различение *armentum* и *grex* — тоже из Сервия (*Georg.* 3.49), который еще замечает, что «с недавних пор» словом *armenta* начали обозначать и стада оленей (*Aen.* 1.185). Впрочем, различение это в латыни было не слишком отчетливым, ср. *grex armentorum* у Варрона (*Rust.* 2.5.7) или другое сообщение того же Сервия (*Ecl.* 6.55), согласно которому *grex* — «стадо каких угодно животных». В русском языке «стадо» и «гурт» различаются не столько по составу, как по состоянию: стадо пасется, гурт отгоняется.

[9] На самом деле *ouis* восходит к общему и.-е. обозначению данного животного — вот и Варрон производит это имя от греч. ὄϊς (*Ling.* 5.96). Андрэ объясняет Исидорову этимологию смешением в вульгарной латыни сонорного *b* и полугласного *u* (т.е. Исидор мог иметь в виду что-то вроде *ouilatio*), а также библейско-христианской контаминацией исходного смысла приношения-*oblatio*. — О неясном термине жреческого права *bidentes* гадают персонажи Макробия (*Sat.* 6.9.1–7) и Авла Геллия (16.6.3–15), предлагая, вслед за Публием Нигидием, возвести его к *biennes* (‘двухлетние’), давшему *bidennes* с эпентетическим *d* и далее *bidentes*. У Сервия (*Aen.* 4.57) та же этимология, но с пояснением — восходящим, как явствует из Макробия и Геллия, к Юлию Гигину — о двух вы-

uex то ли по своим силам (uires), ибо он сильнее прочих овец, то ли потому, что он муж (uir), то есть самец, а может, оттого что в голове у баранов сидит червь (uermis), который их раззуживает и заставляет бодаться и сшибаться друг с другом что есть мочи[10]. (11) Овен называется *aries* либо ἀπὸ τοῦ Ἄρεος, то есть по Марсу, — вот и у нас самцы в стадах зовутся *mares*, — либо оттого что животное это язычники первым заклали на алтарях (arae): *aries*, поскольку возлагался на алтари (aris). Отсюда и строки (Sedul. 1.115):

> [Mactandumque Deo pater obtulit, at sacer ipsam
> Pro pueri iugulis] aries mactatur ad aram.
> [Богу его посвятил родитель в жертву, но] овна
> Вместо него заколол священного на всесожженье[11].

(12) Агнец (agnus), кого и греки прозывают ἀπὸ τοῦ ἁγνοῦ, то есть ‘честным’ (pium), по мнению латинян имя свое получил потому,

---

дающихся зубах среди восьми, формирующихся как раз у некоторых двухлеток, которых и отбирают в жертву; ср. также *PF* 30.17–19, где перед *bidentes* видим *bidental*, толкуемое как некий ‘храм’ (*templum*), где приносят в жертву ‘двузубых’. Исидор вслед за Сервием соотносит термин именно с овцами, хотя по Нигидию и Гигину он мог применяться к любым жертвенным животным. «Восемь зубов» обозначают, очевидно, восемь резцов на нижней челюсти жвачных, резко отделенных диастемой от коренных зубов (верхняя же челюсть представляет собой сплошной мозолистый валик).

[10] Лат *ueruex* (*uerbex*, etc.) родственно греч. (гомер.-ионийскому) εἶρος (из *FέρFος) ‘шерсть’, ἀρήν ‘овца’ (гортинск. Fαρήν). У Варрона (*Ling.* 5.98–99) этим словом (*uerbex*) обозначен *холощеный* баран, валух (откуда Варронова этимология, связывающая данное имя с глаголом *uerto* ‘(из)вращать’, *sc.* природу); возможно, впрочем, что в древности оно обозначало именно самцов овечьего стада, а затем, сместившись в область бранной лексики, было вытеснено в этом значении другим, а именно *aries*. Ср. рус. *вол* ‘холощеный бык’, но в юж.-рус. диалектах — синоним ‘быка’, а также название болезни овец, вызываемой головным червем, — *вертянка*, *веретеница* и т.д.

[11] Строки из *Carmen paschale* Седулия в пер. Ф.А. Петровского. *Aries* восходит к и.-е. **er(i)-*, родственно рус. *ярка* ‘неперегодовалая овца’, греч. ἔριφος ‘козленок (любого пола)’. Вариантная форма *ares* упоминается Варроном (*Ling.* 5.98), но это место ненадежно — возможно, тут имеется в виду как раз Ἄρης. Связь Ареса с *aries* — скорее астрологическая, чем этимологическая: Овен считался созвездием Марса, поскольку в марте, его месяце, Солнце вступает в этот знак зодиака, ср. у Макробия (*Sat.* 1.12.10, *Somn.* 1.21.26).

что лучше прочих живых тварей узнает (agnoscit) мать: даже заблудившись в большом стаде, агнец сразу по блеянию распознает голос родительницы[12].

(13) Козлята прозваны *haedi* от вкушения (ab edendo), ведь молодые козлята сочны и приятны на вкус; отсюда же и слово *edulium* (‘яства’)[13]. (14) Козел (hircus) — животное игривое и бодливое, завсегда охочее до соития; глаза его от вожделения смотрят косо, откуда и имя его, вот и согласно Светонию (*Prat.* fr. 171) *hirqui* — это ‘уголки глаз’. Природа его настолько горяча, что камень адамант, который не берет ни огонь, ни железо, растворяется только его кровью. Более крупные козлы прозывается *Cinyphii* по реке Кинифе в Ливии, где они родятся огромные[14]. (15) Козлы и козы

---

[12] Исидор совмещает здесь две Верриевы этимологии (*PF* 6.7 и 13.15): от греч. ἀμνός ‘ягненок, агнец’ (в и.-е. плане обоснованную) и от греч. ἁγνός, у Веррия переданного как *castus*, у Исидора — *pius*; в греческом, впрочем, ἁγνός не означало ‘ягненка’, а для заветного ‘агнца’ использовалось ἀμνός. О распознании голоса родительницы ягненком почерпнуто из Амвросия (*Hex.* 6.4.25).

[13] Лат. *haedus* — согласно Варрону (*Ling.* 5.97), «городской» вариант, соответствующий «сельскому» *hedus* и сабинскому *fedus* (ср. *PF* 74.9: архаическое *faedum pro haedo*), — с «едой», конечно, этимологически не связано. В и.-е. перспективе для этого имени обнаруживается италийско-германская изоглосса (ср. гот. *gaits*, др.-англ. *gāt*, англ. *goat* ‘козел’) и определяется его статус как заимствования из семитских (ГИ 1984: 872); чисто и.-е. этимология с привлечением древнеиндийских (*jihīte* ‘прыгает, скачет’, *haya-ḥ* ‘конь’), балто-славянских (лит. *žáisti* ‘играть, резвиться, *coire*’, рус. *заяц*) и др. данных современными компаративистами отвергается, хотя и остается заманчивой — с учетом, например, следующего параграфа Исидора или глоссы *haedulat*: παίζει (см. LEW s.v. *haedus*).

[14] Лат. *hircus*, возможно, восходит к и.-е. **ĝhers-*, **ĝher-* ‘уставиться, сверлить взглядом’ (IEW: *starren*), откуда и лат. *horreo* ‘топорщиться; цепенеть; свирепствовать; ужасаться’; если это принять, то предполагается италийская праформа, давшая в латыни *hircus*, а в самнитских — *hirpus* ‘волк’ (этимологически оба слова могли означать ‘ощетинившийся, косматый’). — *Hirqui* в значении ‘уголки глаз’ (взято из Сервия, *Ecl.* 3.8) скорее всего происходит от *hirci* ‘козлы’, а не наоборот, имея в виду похотливое косоглазие последних, хотя заставляет задуматься архаичное *q* вместо *c*; само слово сохранилось в средневековой латыни, как и другое идущее от Исидора «козлиное» обозначение части человеческого тела, а именно *subhirci* ‘подмышки’ (11.1.65). О том, что алмаз распадается под действием козлиной крови, ср. Solin. 51.59. «Кинифийские козлы» упоминаются Вергилием (*Georg.* 3.311–312), у Феокрита читаем о бодливом «Ливийском козле»

(capri et caprae), по мнению некоторых, названы так от ощипывания (a carpendo) кустарника, по другим — поскольку держатся непроходимых мест (captent aspera). Иные же имя их производят от стука (crepitus) ног, отчего их еще называли *crepae*: это дикие козы, которых греки зовут δορκάς, потому что видят они ὀξὺδερκέστερον, то есть обладают необычайно острым зрением. Они обитают высоко в горах, но и с большого расстояния видят всех, кто к ним приближается[15]. (16) Они же и дикие козы (capreae), они же козероги (ibices) — почти *auices*, ибо подобно птицам (aues) обитают на кручах и вершинах, живут высоко, так что на высотах этих едва (uix) различимы человеческому взгляду. (17) По этой же причине и на юге *ibices* называют птиц, живущих по течению Нила. Итак, животные эти обитают на высочайших скалах, и если вдруг почувствуют опасность со стороны хищников или людей, то бросаются с высочайших вершин и остаются невредимы, упершись своими рогами[16].

(18) Олени называются *cerui* от κέρατα, то есть 'рогов', как те зовутся по-гречески. Олени недруги змей. Почувствовав себя тяжело больными, дыханием ноздрей своих они вытягивают змей из нор и, смертоносность яда превозмогая, съедают их и поправляются. Они открыли травку ясенец: поевши ее, они способны стряхивать впившиеся в них стрелы. (19) Их завораживает звук свирелей. Навострив уши, они всё чутко слышат, а опустив — ни зву-

---

(3.5). Кинифа (Кинип) — река в Ливии, по которой Лукан (9.787) и всю страну называет Кинифией.

[15] Лат. этимология из Феста (s.v. *caprae*), греческая из Оригена (*Hom. in Cant.* 2.11) в переводе Иеронима. Греч. δορκάς (δόρκος, δόρξ) у разных авторов обозначало разных животных: во-первых, косулю или серну (*Cervus capreolus*), во-вторых — антилопу или газель (*Antilope dorcas*); этимологически родственно кельтским обозначениям косули (ср. кимр. *iwrch* 'самец косули', брет. *iourc'h* 'косуля'). Согласно Варрону (*ap.* Gell. 9.9.9), *caper* обозначал *холощеного* козла (в отличие от *hircus*). В плане и.-е. этимологии лат. *caper* имеет аналоги только в германских языках (др.-исл. *hafr*, др.-англ. *hæfer* 'козел'); учитывая греч. κάπρος 'вепрь', Т.В. Гамкрелидзе и В.В. Иванов обосновывают связь этой италийско-германской изоглоссы с обозначениями вепря в других и.-е. языковых семьях.

[16] Источник Исидора здесь, в том числе о связи козерогов (*ibex*, мн.ч. *ibices*) с ибисами (*ibis*, мн.ч. *ibides*), — Григорий Великий (*Moral.* 30.10.36).

ка. Когда же им случается переплывать большие реки и моря, то опускают головы на крупы плывущих спереди и сами точно так же помогают плывущим сзади, и тяжести не чувствуют ничуть[17]. (20) Козлоолени (tragelaphi) получили имя от греков: они того же вида, что и олени, только лопатки у них волосаты, как у козлов, а подбородки обросли торчащей бородою. Обитают они только в одном месте — в окрестностях Фасиса[18]. (21) Оленята (hinnuli) — детеныши оленей, прозваны так от кивания (ab innuere), потому что прячутся по кивку матери[19]. (22) Лань прозывается *dammula*, ибо бежит руки (de manu). Животное это робкое и кроткое. Вот как о ней у Марциала (13.94):

---

[17] Этимология *ceruus* из Сервия (*Aen.* 1.184), на сей раз верная. Ясенец (*dictamnus*), или дикий бадьян, — это *Origanum Dictamnus*, растение из рода душицы (*Origanum*). Приводимые Исидором сведения отмечаются Плинием (8.114: завороженность звуками свирелей, особенности слуха, взаимопомощь при переправе через моря, а именно из Киликии на Кипр; 8.118: олени дыханием выгоняют змей из нор; дым от сожигаемых оленьих рогов невыносим для змей; сычуг олененка, убитого во чреве матери как средство от змеиного укуса; 8.97: ясенец как средство извлечения стрел; 28.149: олени поедают змей), Солином (19.11–12 и 19.15–16: вторит Плинию), Григорием Великим (*Moral.* 30.10.36: олени убивают и растерзывают встретившихся змей; взаимопомощь при переправе через реки), Сервием (*Ecl.* 7.30: заболевая, олени ищут змей, притягивают их своим дыханием, съедают и выздоравливают — всё это якобы по Плинию; *Aen.* 4.73: раненые олени ищут ясенец и с его помощью избавляются от стрел), Оригеном (*Hom. in Cant.* 2.11: олени вытягивают змей из нор дыханием и поедают их, но о болезни ни слова) и, наконец, основным источником Плиния — Элианом, у которого проясняется ряд деталей: олени поедают змей, которых изгоняют из нор дыханием, и происходит это обычно зимою (*NA* 2.9), олени перебираются морем из Сирии на Кипр и из Эпира на Коркиру (5.56); ср. аналогичные цепочки хватающих друг друга за хвост волков, переплывающих реку (3.6), мышей в воде (5.22) и цаплей в воздухе (3.13).

[18] Plin. 8.120 и Solin. 19.19. *Tragelaphi* по современной классификации — род антилоп, похожих по описанию, но обитающих не на Кавказе, а к югу от Сахары. Возможно, прототипом козлооленя была какая-то разновидность безоарового козла (*Capra aegagrus*), прародителя домашней козы.

[19] *Hinnulus* — уменьшит. от *hinnus* ‘лошак’ (отпрыск жеребца и ослицы, от кобылы и осла — мул, ср. Var. *Rust.* 2.8.6), из греч. γίννος или ἴννος ‘лошак’ (по Гесихию), но у Плиния (8.174) — отпрыск кобылы и мула (хотя мулы бесплодны). С *hinnulus* смешалось другое слово, *(h)inuleus* — тоже греч. заимствование, из ἔνελος (глоссировано νέβρος ‘олененок’ у Гесихия).

Dente timetur aper, defendunt cornua ceruum:
inbelles damae quid nisi praeda sumus?
Страшен клыками кабан, рога охраняют оленя,
Я ж, беззащитная лань, только добыча для всех[20].

(23) Заяц (lepus) — как бы *leuipes* (‘легконогий’), потому что бегает быстро. Вот и по-гречески за скорость он прозывается λαγώς; это быстрое и весьма робкое животное[21]. (24) Кролики (cuniculi) — род диких животных, имя их звучит почти как *caniculi* (‘собачки’), потому как псиной облавой их ловят или из нор выгоняют[22].

---

[20] *Dammula*, *damma* (позднелат. *dama*) обозначало всех меньших представителей оленьего племени, как самок (ланей, козочек, косуль), так и молодых оленей, оленят (будучи именем общего рода, подобно многим другим названиям животных в латыни). Восходит к и.-е. корню со значением ‘укрощать, обуздывать’, ср. греч. δαμάλης ‘бычок, телок’, δαμάλη ‘телка’, δαμάλις ‘телка; девушка’. В латыни, однако, слово это скорее всего заимствовано из кельтских, ср. др.-ирл. *dam allaid* ‘олень’, букв. ‘дикий бык’, кимр. *dafad* ‘овца’.

[21] У Элиана (*NA* 7.47) приводится лаконское название зайца τάχινος, т.е. ‘быстрый’. Греч. λαγώς считается результатом сложения типа бахуврихи *λαγος + οὖς ‘ухо’, первый элемент которого относится к комплексу имен, связанных с глаголом λαγαίνω ‘отпускать’ (Гесихий): λαγαρός ‘вялый, хилый, худой, впалый’, λάγνος ‘распущенный, распутный’, наконец λαγόνες (редко в ед.ч. λαγών) ‘впадины, полости, пазы’, т.е. λαγώς могло означать что-то вроде ‘вислоухий’. Если сюда же подключить греч. λήγω ‘унимать(ся), прекращать(ся)’, то первый элемент бахуврихи восстанавливается как *σλαγος, что позволяет соотнести его с данными многих других и.-е. языков, от тох. А *slākkär* ‘траурный’ до англ. *slack* ‘слабый, дряблый, ненатянутый, расхлябанный’, включая и лат. *laxus* ‘слабый, нетугой, раздавшийся, распахнутый’. Таким образом, λαγώς возводится к и.-е. **(s)leg-*. Лат. *lepus, oris* по аналогии тоже пытались истолковать как ‘вислоухий’, возводя уже к и.-е. **(s)leb-* (откуда, в частности, рус. *слабый*), но данных для этого недостаточно: сицил. λέπορις ‘lepus’ (Var. *Ling.* 5.101), массил. λεβηρίς в значении ‘кролик’ (Erotianus 1.93.14, при обычном значении ‘сброшенная змеиная кожа, линовище’); Варрон (*Rust.* 3.12.6) оспаривает этимологию *lepus* от *leuipes* (предложенную Л. Элием и подхваченную, как видим, Исидором) и возводит это слово к сицил. λέπορις. В настоящее время *lepus* считается заимствованием из какого-то средиземноморского языка — возможно, иберского.

[22] Ср. глоссы Плацида (5.12 и 60 Goetz). Элиан (*NA* 13.15) и Плиний (8.127) указывают, что *cuniculus* — испанское слово (у Элиана, возможно, уточняется как западно-испанское), из чего большинство исследователей делает вывод, что оно иберское (как параллель приводилось даже баскское обозначение ‘кролика’

(25) Свинья называется *sus*, потому что выгоны месит (pascua subigit), то есть роет землю в поисках пищи. Боров зовется *uerres*, поскольку много сил (uires) имеет. А порося носит имя *porcus* — всё равно что нечистый (spurcus): ведь он грязью упивается, в нечистотах купается, помоями измазывается. Как у Горация (*Epist.* 1.2.26):

> [Vixisset canis inmundus] et amica luto sus.
> [Жил бы нечистым он псом] и свиньею, с помоями дружной.

(26) Отсюда же слова *spurcitia* и *spurius*. Волос свиной щетиной (seta) называем, от *sus*; отсюда имя скорняков (sutores), поскольку с помощью щетины шьют (ex setis suunt), а именно сшивают кожи. (27) Вепрь (aper) называется так от дикой свирепости (a feritate), с выпавшей буквой *f* и подставленной *p*. Вот и у греков вепря называют σύαγρος, то есть дикая (свинья). Ведь и всё дикое, неукрощенное мы чохом называем *agrestis* (‘полевым’)[23].

---

unchi). Кролики были славой и напастью Испании, само имя которой в эпоху финикомании толковали как «Кроличий остров/берег», от финик. **span*, ср. евр. שָׁפָן ‘тушканчик’. Кельтиберская этимология *cuniculus* (именно ‘собачки’, ср. др.-ирл. *cú* ‘пес’) логичнее, но недостаточно подкреплена языковыми данными.

[23] Гораций (в принятом тексте *uel*, а не *et*) в измененном пер. Н. Гинцбурга. *Sus* — лат. рефлекс общеиндоевропейского названия ‘свиньи’, могло обозначать как самца, так и самку, как дикое, так и домашнее животное; постепенно вытеснялось более определенными терминами *aper* и *porcus* — аналогично и в греческом более древние σῦς, ὗς вытеснялись χοῖρος. *Porcus* обозначало домашнюю свинью (в рамках противопоставления с *sus* — *молодую* свинью, поросенка), пол уточнялся дополнительными терминами: самец назывался *uerres*, самка — *scrofa* или *porca*. *Porcus*, возможно, восходит к и.-е. **perḱ-* ‘рыть, разрывать’ (ср. лат. *porca* в значении ‘борозда’). — Кроме того, *porcus* (как и χοῖρος) широко использовалось для обозначения *pudendum muliebre*; такой же смысл засвидетельствован для слова *spurium* как Исидором (*Etym.* 9.5.24), так и Плутархом (*Quast. rom.* 103), который называет это слово сабинским и выводит из него *spurius* в пейоративном значении ‘ублюдка’. Вообще же, *spurius* и *spurcus* — древние термины правового и религиозного лексикона, вероятно действительно связанные между собой и этрусские по происхождению, ср. этр. **spura* (**śpura*) ‘город, община’. *Spurius* квалифицировало ‘сына без отца; незаконнорожденного’, а *spurcus* (откуда *spurcitia*) — ‘нечистое’ в смысле ‘смешанного, неподлинного’ (ср. *PF* s.v. *spurcum uinum*); сместившись в область площадной лексики, *spurius* стало обозначать ‘выродка’, *spurcus* — ‘грязное’ в смысле ‘мерзкого, отвратительного,

(28) Бычок называется *iuuencus*, потому что начинает помогать (iuuare) человеку возделывать землю, или потому что язычники всегда и повсюду приносили в жертву Юпитеру (Ioui) именно бычка, а не быка (taurus) — ведь учитывался и возраст жертвы. *Taurus* — греческое слово, как и *bos*[24]. (29) Индийские быки окраски рыжеватой. Проворны, словно птицы; их шерсть повернута наоборот; столь гибки, что куда угодно вертят головой; отталкивают всякое копье, настолько шкура их тверда; и дикости некротимой[25]. (30) Бык (bos) по-гречески — βοῦς. Латиняне зовут его *trio* — почти что *terio*, потому как трет (terat) землю. У Невия (trag. 20 Warmington):

Trionum hic moderator rusticus.
Вот и селянин, трунов управитель[25].

позорного'. С. Старостин с учетом севернокавказских связей этрусского считает и.-е. слово, отраженное в лат. *porcus*, заимствованием из какого-то диалекта прасевернокавказского (как и **peḱu-*). — Риторизованное описание нечистых повадок *porcus* переводим с учетом параллельных мест из христианских авторов, например Лактанция (*Inst.* 4.17.21 и 6.23.16). *Seta* (т.е. *saeta*) восходит к и.-е. **sēi-* 'связывать (в том числе с помощью колдовства)', как и рус. *щеть*, *щетина*; *suo* — к и.-е. **si̯ū-*. Этимология *aper* с перетасовкой букв — по методу Варрона, хотя последний выводит *aper* от его обитания *in locis asperis* 'в труднопроходимых местах' либо от греч. κάπρος 'кабан' (*Ling.* 5.101).

[24] Этимология *iuuencus* от *iuuare* воспроизводится в *Etym.* 11.2.16 и совпадает с Варроновой (*Ling.* 5.96). Связь *iuuencus* с Юпитером — домысел Исидора, основанный, возможно, на *Aen.* 3.21, но опровергаемый авторитетным свидетельством Атея Капитона (*ap.* Macr. *Sat.* 3.10.2) о недопустимости принесения в жертву Юпитеру «быка, борова и барана». В действительности *iuuencus* родственно *iuuenis* и применялось изначально к любому молодому животному, например жеребенку (Lucr. 5.1074).

[25] Здесь Исидор черпает из Солина (52.36), а тот — из Плиния (8.74) и, в конечном счете, Элиана (*NA* 17.45); Плиний и Элиан, однако, рассказывают подобное об *эфиопских* быках — об индийских Плиний лишь говорит, что те бывают двух- и трехрогие (8.72). По всей видимости, речь тут идет о гауре (*Bos gaurus*) либо зебу (*Bos indicus*).

[25] Эта же этимология приводится в *Etym.* 3.71.7 применительно к *Septentriones* — семизвездью (Большой) Медведицы. Варрон связывает слово *trio* с *terra* (*Ling.* 7.74). Строка из Невиева перевода «Ифигении в Тавриде» (237) Еврипида сохранилась только благодаря Исидору. Ощутимая в русском разница между быком и волом (кладеным быком) в латинской паре *taurus* и *bos* стерта.

Их раздающиеся вширь шкуры, от подбородка до ног, называются *palearia* (‘подгрудками’), как раз от слова *pellis* (‘шкура’) — почти что *pellearia*; это показатель породистости быка. Быки отличаются отменной верностью к сотоварищам: один ищет другого, с кем привык ходить под ярмом за плугом, и часто мычит, если тот вдруг пропадает, являя тем самым свою преданность[26]. (31) Корова зовется *uacca* — как бы быкиня (boacca). Слово это из разряда переменчивых имен, как, например, *leo* и *leaena* (‘львица’), *draco* и *dracaena* (‘дракониха’). (32) Телок и телка (uitulus et uitula) прозваны так от зелени (a uiriditate), то есть зеленого возраста, как и дева (uirgo). Телка маленькая и еще не рожала, а какая рожала — это уже *iuuenca* или *uacca*[27]. (33) Буйволы (bubali) носят производное имя, будучи похожи на быков; но они неодомашнены и по дикости своей не принимают ярмо на шею. (34) Их родит Африка. Туры (uri) — это дикие быки, обитающие в Германии; рога у них настолько длинные, что благодаря их внушительным размерам из них получаются подпорки для царских столов. Прозываются же *uri* ἀπὸ τῶν ὀρέων, то есть от гор[28].

(35) Причина, по какой верблюды называются *cameli*, — то ли потому что, когда их нагружают, они ложатся, чтобы стать ниже и ближе к земле, поскольку по-гречески низкое и приземленное звучит как χαμαί, либо потому что спина у них искривлена, а καμουρ — греческое слово, означающее нечто кривое. Многие

[26] Из Амвросия (*Exc. Sat.* 1.8).

[27] Этимология Сервия (*Ecl.* 3.30) также в *Etym.* 11.2.21. Варрон (*Ling.* 5.96) возводит *uitulus* к греч. ἰταλός (Ῥωμαῖος, ταῦρος по Гесихию). На самом деле *uitulus* означает, собственно, ‘годовалое животное’ и родственно греч. ἔτος ‘год’, лат. *uetus*, рус. *ветхий* и другим рефлексам и.е. *u̯et-*; к *uitulus* восходит и название Италии — ‘Страны Телятии’. По Варрону (*Rust.* 2.5.6), коров и быков делят на четыре возрастных категории: *uitulorum* (телят), *iuuencorum* (молодняка), *bouum nouellorum* (молодых), *uetulorum* (престарелых). Первую категорию составляют телок и телка-яловка (*uitulus et uitula*), вторую — бычок и телка (*iuuencus et iuuenca*), третью и четвертую — бык и корова (*taurus et uacca*).

[28] О буйволах — из Иеронима (*In Am.* 6.12). *Urus* — скорее, ‘тур’ (*Bos primigenius*), чем не слишком длиннорогий ‘зубр’ (*Bos bonasus*); имя его с ὄρος, конечно, никак не связано, а является германским или, возможно, кельтским (ср. Macr. *Sat.* 6.4.23) заимствованием.

области их присылают, но больше всего Аравия. Есть и различие между ними: у аравийских два горба на спине, у прочих — только один[29]. (36) Дромадеры — род верблюдов, не столь рослых, зато более быстрых. Отсюда и название: по-гречески δρόμος означает бег и быстроту[30]. В порядке вещей они покрывают за день сотню с лишним миль. Это животное жвачное, подобно быку, овце и верблюду. (37) Жевание жвачки (ruminatio) называется так от *ruma* — верхнего отдела глотки, которым некоторые животные возвращают назад уже проглоченную пищу[31].
(38) Осел и ослик (asinus et asellus) названы так от сидения (a sedendo) — как бы поседа (asedus): такое имя — скорей, подстать лошадям — животное это получило потому, что люди начали садиться на него верхом прежде, чем заполучили себе лошадей. Это животное медленное, безо всякого смысла упирающееся; человек подчинил его сразу, как пожелал[32]. (39) Онагр переводится как ‘дикий осел’: по-гречески ὄνος значит ‘осел’, ἄγριος —

[29] *Camelus* — скорее всего, семитское заимствование, согласно Варрону (*Ling.* 5.100) — «сирийское», ср. сир. ܓܡܠܐ, евр. גָּמָל, араб. جَمَلٌ. Ближе всего Исидорово толкование греческому *Etymologicum Magnum* (s.v. κάμηλος): «τὸ ζῷον· ὅτι χαμαὶ καθημένη αἴρει τὸ φορτίον, χάμηλος, καὶ κάμηλος. Ἐτυμολογεῖται δὲ καὶ παρὰ τὸ κάμπτειν τοὺς μηροὺς ἐν τῷ καθέζεσθαι, κάμηρός τις οὖσα καὶ κάμηλος», но *καμουρ, которым Исидор объясняет еще и *camera* (*Etym.* 15.8.5) — едва ли «греческое слово». Древние комментаторы Вергилиевой строки «et camuris hirtae sub cornibus aures» (*Georg.* 3.55) в один голос связывают *camur(us)* с ‘кривизной, искривлением’ (Serv. *ad loc.*, *PF* 38.14, Non. 30.7–8, Macr. *Sat.* 6.4.23), причем Макробий определяет слово вообще как «чужое» (*peregrinus*), а Веррий и за ним Исидор уже присваивают ему конкретно греческое происхождение. Лат. *camera, camara* действительно восходит к греч. καμάρα ‘свод’, которое, впрочем, само неясного происхождения: в и.-е. перспективе его связывают с др.-инд. *kmárati* ‘быть кривым’ и авест. *kamarā* ‘пояс; *свод’ (см. LEW s.v. *camurus*). Собственно верблюд (*Camelus bactrianus*) — именно двугорбый; об одногорбом *Camelus dromadarius* речь ниже.

[30] Лат. *dromeda* — действительно от греч. δρομάς, άδος ‘бегущий’, хотя δρόμος означает лишь ‘бег’, но не ‘быстроту’.

[31] Толкование по Сервию (*Ecl.* 6.54). В параллельном месте (11.1.59) Исидор использует верный термин *rumen* ‘рубец (первый отдел желудка жвачных животных)’, а здесь путает его с *ruma* ‘сосец, вымя’ (то же самое, впрочем, находим и у Арнобия, *Nat.* 7.24).

[32] Лат. *asinus*, как и греч. ὄνος, в конечном счете, возможно, восходят к действительно очень древнему слову — шумерскому *anše* ‘осел’.

‘дикий’. Они водятся в Африке, крупные, неукрощенные, бродят там по пустыне. Один самец возглавляет стадо самок. Ревнуя к новорожденным самцам, они откусывают им тестикулы, поэтому бдительные матери скрывают детенышей в потаенных местах[33].
(40) Аркадские ослы прозываются так, потому что впервые были завезены из Аркадии; они крупные и рослые. В поле нужнее более мелкие ослики, поскольку и от работы не бегут, и почти не жалуются на небрежение[34].
(41) Лошади (equi) названы так из-за того, что их выравнивали (aequabantur), когда запрягали в квадриги, и сочетали животных с равной статью и похожей прытью. (42) Рабочая лошадь (caballus) прежде называлась *cabo*, оттого что, ступая, оставляет копытом выемку в земле (terram concauet), чего с другими животными не бывает. (43) Затем скакун (sonipes) — потому что звучит ногами (pedibus sonat)[35]. Лошади отличаются необыкновенной живостью: резвятся в открытом поле, чуют запах битвы, по звуку трубы устремляются в бой, стрекалом голоса пускаются вскачь, печалятся поражению, торжествуют победе. Иные способны различить врага в битве и даже стремятся покусать неприятелей. Другие же и собственных хозяев узнают, и если переходят в чужие руки, становятся неуправляемы. Некоторые только своего хозяина и допускают к себе на спину и никого другого. Если же хозяин умер или убит, то проливают слезы обильные. Одна только лошадь способна плакать и ощущать печаль по человеку. В кентав-

---

[33] Похоже у Солина (27.27), Плиния (8.108) и Оппиана (*C.* 3.197). Плиний, однако, сообщает (8.174) о «преобладающей» популяции диких ослов во Фригии и Ликаонии, в то время как Африка, по его словам, славится деликатесом из мяса их детенышей.

[34] Об аркадских ослах ср. у Варрона (*Rust.* 2.1.14, 2.8.3), Колумеллы (7.1.1) и других. О полезности и неприхотливости осликов взято из Палладия (4.14.4).

[35] *Equus*, как и греч. ἵππος, — рефлекс и.-е. **ek̑u̯os. Caballus* (v.l. *cauallus*, сокращенная форма *cabo/cauo*), греч. καβάλλης (ἐργάτης ἵππος у Гесихия) и рус. *кобыла* — заимствование из тюркского либо, что вероятнее, из фракийского (ЭССЯ s.v. **kobyla*, с выходом на Кибелу и, добавим, ее служителей-скопцов — ср. κάβηλος у Гесихия и глоссу *cabo* : *equus castratus*). Рус. *конь* по наиболее заманчивой гипотезе восходит к кельт. **konkos/*kankos* ‘скакун’ (ЭССЯ s.v. **konь*). ‘Звонконогий’ (*sonipes*) — поэтическое обозначение коня начиная с Катулла (63.40).

рах же смешались природы лошади и человека. (44) Перед боем по унынию либо бодрости лошадей принято предсказывать исход сражения[36].

Долог век у лошадей персидских, гуннских, эпиротских и сицилийских — больше пятидесяти лет; меньший срок, по расхожему мнению, отведен испанским, нумидийским и галльским[37]. (45) В породистых лошадях, по словам древних, прежде всего смотрят на следующие четыре качества: стать, красоту, достоинство (meritum) и масть. Во-первых, стать: чтобы корпус был мощный и плотный, рост соразмерен силе, бока вытянуты, живот максимально подтянут, круп округлый, грудь широкая и открытая, всё тело в узлах мускулов, нога сухая и твердая, подбитая впалым копытом. (46) Теперь красота: чтобы голова была небольшой и твердой, кожа вплотную прилегала к костям, уши маленькие и выразительные, глаза большие, ноздри широкие, шея выпрямлена, грива и хвост густые, копыта округлые и плотно сбитые. (47) Далее, достоинство: чтобы дух ее был отважен, ноги проворны, все члены трепетали, что служит признаком силы, — такую легко пустить вскачь с места в карьер и нетрудно остановить на полном ходу. Норов (motus) лошади узнается по ноздрям, сила — по трепету членов[38].

(48) Наконец, вот какие масти должны прежде всего учитываться: гнедая, золотая, розовая, миртовая, оленья, соловая, славоокая, пегая, серая, светлая, белая, чубарая, вороная. Ниже по рангу пестрая на основе гнедой и вороной; хуже всего пестрая от прочих мастей и пепельная[39]. (49) Гнедого (badius) древние называли *uadius*, ибо

---

[36] Из Сервия (*Aen.* 12.82).

[37] Чуть искаженная цитата из Вегеция (*Mulom.* 3.6), а о сроке жизни — возможно, из Плиния (8.62). Аристотель также упоминает пятьдесят лет как максимальный срок, хотя большинство жеребцов-долгожителей доживают лишь до тридцати (кобылы — даже до сорока); обычная же продолжительность жизни лошадей определяется им от 18–20 до 25–30 лет (*HA* 576a27–b2).

[38] Всё это в основном почерпнуто из Палладия (4.13.2).

[39] *Badius, aureus, roseus, myrteus, ceruinus, giluus, glaucus, scutulatus, canus, candidus, albus, guttatus, niger, uarius, cinereus*: аналогичные списки находим у Палладия (4.13.3) и Хирона (960). Пояснения к названиям и нашим переводам см. ниже. Терминология коневодства в латыни, как и в русском, пестрит иноязыч-

движется (uadat) решительней, чем прочие животные. Он же каштановый (spadix) или, как говорят, финиковый (foenicatus): слово *spadix* — от цвета финиковой грозди, которую сицилийцы называют *spadica*[40]. (50) У славоокого (glaucus) же глаза как нарисованные и напитаны неким блеском (его-то древние и называли *glaucus*)[41]. Соловая (giluus) — айвового цвета с белым отливом[42]. Чуба-

---

ными заимствованиями (в русском, конечно, заимствования — а именно тюркские — преобладают, начиная со слова *лошадь*). *Розовая* (*roseus*) масть из Исидорова списка, о которой ниже речи не идет, соответствует *рыжей* (*russeus*) у Палладия (впрочем, в русской номенклатуре присутствует и розовая масть).

[40] *Badius* включается в италийско-кельтскую изоглоссу (др.-ирл. *buide* 'желтый', оскский гентилиций *Badius* и т.д.), не имеющую связей в других и.-е. языках. *Spadix* соответствует греч. σπάδιξ, означающему, по определению Авла Геллия, 'сорванную ветвь финиковой пальмы с плодами' (3.9.9); там же сказано: «Quem colorem nos… 'poeniceum' dicimus, Graeci partim *φοίνικα*, alii *σπάδικα* appellant»; и еще (2.26.9–10): «Nam 'poeniceus', quem tu Graece *φοίνικα* dixisti, et 'rutilus' et 'spadix' poenicei *συνώνυμος*… exuberantiam splendoremque significant ruboris, quales sunt fructus palmae arboris non admodum sole incocti, unde spadici et poeniceo nomen est: *σπάδικα* enim Dorici uocant auulsum e palma termitem cum fructu»; чуть выше (2.26.8) *spadix* включено в перечень «названий красного» с всевозможными оттенками, наряду с *fuluus*, *flauus*, *rubidus*, *poeniceus*, *rutilus* и *luteus*. Похоже у Сервия в комментариях к *Georg.* 3.82, где Вергилий говорит о лошадях: *honesti / spadices glaucique*. В русском *гнедая* масть — темно- или красновато-рыжая с черным *нависом* (гривой и хвостом) — отличается от *бурой* — кругом бурой без всякой черни. Отсюда лат. *spadix* можно передать как «бурый» или «каштановый» (сохраняя растительную коннотацию); по поводу нашего перевода *foenicatus* как 'финиковый' ср., помимо прочего, исп. *datilado*.

[41] Выше слово *glaucus* фигурирует в списке мастей Исидора (но его *нет* ни у Палладия, ни у Хирона), здесь же он явно заимствует из следующей глоссы Сервия (*Georg.* 3.82): «Glauci autem sunt felineis oculis, id est quodam splendore perfusis»; т.е. речь идет о глазной гетерохромии — распространенной и у кошек, и у лошадей, — при которой один глаз обычно серо-голубого или серо-зеленого цвета (греч. γλαυκός). Уже Авл Геллий (2.26.18) недоумевал по поводу использования Вергилием слова *glauci* в указанном месте, превратно истолковав его как название масти. Ту же ошибку совершают и современные переводчики. Наш перевод исходит из др.-рус. *славоочиѥ* 'соловые, т.е. серые глаза' (= греч. γλαυκότης); по-русски лошадей-разноглазок называли еще «арлекинами».

[42] Лат. *giluus* — вероятное заимствование из галльского (родственно рус. *желтый*, *зеленый*, *золотой*); *melinus* 'айвовый' — из греческого μήλινος. Глоссы поясняют *giluus* как цвет «средний между белым и красным» и даже «ржавый». В детализованной русской номенклатуре этой масти, помимо *соловой* (светло-

рая (guttatus) — белая в черных крапинах[43]. (51) Светлый (candidus) и белый (albus) отличаются друг от друга: белый на самом деле бледный, а светлый белоснежен и напитан чистым светом[44]. Серая (canus) названа так потому, что смешана из светлого и черного цветов. Пегая (scutulatus) зовется из-за круглых пежин, светлых на буром[45]. (52) Пестрый (uarius) — потому что имеет черты (uiae) разных цветов. У кого одни ноги белые, тех зовут *petili*, а у кого лоб — *calidi*[46]. (53) Олений (ceruinus) — это тот, ко-

---

желтая при светлом же нависе), могут соответствовать также *буланая* (разных оттенков желтая, но с черным или темно-бурым нависом и обычно ремнем по хребту), *каурая* (рыжеватый, впрожелть, стан с таким же или посветлее нависом) и *саврасая* (стан такой же, как у каурой, но с темными хвостом, гривой и ремнем).

[43] Как масть *guttatus* встречается только у Исидора и Палладия; Марциал описывает этим словом цесарку (3.58.15). В русском для крапчатых двухцветных мастей два основных обозначения: *пегая* (в светлых пятнах по темному полю или наоборот, но пятна скорее крупные) и *чубарая* (в мелких темных пятнах по светлой шерсти, в черных пежинках на белом или рыжих на сером); кроме того, *чалая* означает серую масть с различными примесями (прежде всего имеется в виду чало-пегая — с белыми вкраплениями в серой шерсти) или одноцветный стан с контрастным нависом (черный с белым либо белый с черным).

[44] Ср. у Сервия (*Georg.* 3.82), а также у самого Исидора в другом сочинении (*Diff.* 1.55: о разделении белого и светлого по критерию природа-искусство): «Album natura, candidum studio siue cura. Albos ergo capillos, ceram candidam dicimus». В тех самых строках Вергилия «honesti / spadices glaucique» противопоставляются «белым и соловым», окрашенным «наихудшим цветом». Ср. также др.-рус. *бронъіи* как окрас лошади (либо λευκός = *albus* ‘белый’, либо ψαρός ‘скворечий’).

[45] *Scutulatus* — букв. ‘щитная’, от *scutum* ‘щит’ (с конца 3-го века н.э. — в основном круглой или овальной формы). *Purpura* переводим как «бурый».

[46] Как замечает Андрэ, *uiae colorum inparium* — неловкая гиппалага для передачи «смешанных цветов». *Petilus* (v.l. *petilis*) — слово со скудной и сложной историей, с двумя нестыкующимися значениями (‘тонкий, слабый’ и ‘белоногий’), причем то и другое выводится только из глосс; при этом *petilam suram* одной из глосс (*PF* 225.1) вычленяется как фрагмент архаичного «Салийского гимна» (fr. 23 Sarullo) и поясняется как *ungulam equi albam* ‘белая лодыжка лошади’. Этимология остается невыясненной, но типологически ср. рус. *мухортый* с перекличкой ‘белизны’ и ‘хилости’; как масть лошади слово это определяется как ‘гнедой, с желтоватыми подпалинами у морды, у ног и в пахах’ (Даль). *Calidus* (v.l. *callidus*) здесь никакого отношения к ‘горячности’ не имеет: это слово восходит к и.е. **kāl- : *kəl* и родственно, в частности, греч. κηλίς ‘пятно’, др-рус. *калъ*

го в народе называют *guaranen*. Его же в просторечии зовут ‘забронзовелым’ (aeranen), потому что он цветом вроде как бронзовый (aereus). А миртовый (myrteus) — это темно-бурый (pressus in purpura)[47]. (54) Сивый (dosinus) назван так потому, что цвет его — от осла (asinus), он же и пепельный (cinereus). Родом они от дикого племени, кого мы называем *equiferi*, и посему не могут перейти на городское положение[48]. (55) Вороно́й (maurus) черного цвета, ведь по-гречески μαῦρος означает ‘черный’.

‘πηλός, грязь’, рус. *калуга* ‘болото’ и *калина*. Вергилий (*Aen.* 5.565–567) описывает «фракийского коня» с обеими указанными Исидором особенностями — белой «звездой во лбу» и белыми же то ли щетками, то ли щиколотками (смотря как понимать метонимичное *uestigia primi pedis*).

[47] *Ceruinus* практически буквально переводится как ‘буланый’ (ср. тат. *болан* ‘олень, лось’; по-русски и лося можно назвать «буланым»), только у Исидора с учетом следующего впритык определения «миртового» имеется в виду скорее *бурый* цвет (коричневый, ореховый, искрасна черноватый) и соответствующая масть — между рыжей и вороною. *Guaranis* — очевидная контаминация двух позднелатинских германизмов: *waranio* (**wrainjō-*: ‘жеребец’) и *warantia* (**wratja*: ‘мареновая краска’). Любопытно отметить зеркальную германизацию упомянутого выше латинского *petilus* — др.-в.-нем. глоссу *fizzilfêh* ‘пестро-лодыжный’, в духе народной этимологии; и здесь Исидор, чувствуя, видимо, необходимость в уточнении, изобретает слово *aeranis*. Тут же (по ассоциации с патиной на меди или бронзе?) он использует слово *myrteus* в неожиданном значении (в *Etym.* 6.11.3 оно явно означает ‘зеленый’), опять-таки требующем уточнения. Андрэ гадает, что́ именно Исидор имеет здесь в виду — может, красновато-коричневую кору мирта, или иссиня-черные ягоды? — но это примерно то же, что пытаться точно определить масть «сивки-бурки, вещей каурки». Нужно двигаться от реальных окрасок — в данном случае *бурой* или *красно-гнедой*, менее вероятно — *игреневой* (рыжий стан со светлым нависом).

[48] И *dosinus*, и *cinereus* отсутствуют в общем списке выше. *Dosinus* на самом деле — еще один германизм (**dusna-* ‘коричневый, коричневатый, желтый’, ср. др.-сакс. *dosan* ‘*myrteus*’ — в подтверждение вышесказанного), Исидор использует его по созвучию с *asinus*, хотя лучше здесь подошел бы термин *murinus* ‘мышастый’. По-русски и *сивая* (средняя между серой и чалой), и *мышастая* масти предполагают пепельный отлив. Пепельная с темным ремнем, по описанию Альберта Великого (*Animal.* 22.2.1.53), — масть европейской дикой лошади, лесного тарпана, ближайшего родственника лошади Пржевальского, чья окраска — скорее, *саврасая* (светло-гнедая или песчано-желтая с темным нависом). Диких лошадей (*equi feri*, ἱπποὶ ἄγριοι) упоминают многие античные авторы, в частности Варрон приурочивает их к Ближней Испании (*Rust.* 2.1.5), а Стра-

Mannus — низкорослая лошадь, в народе ее зовут *brunicus*. Почтовых лошадей древние называли *ueredi*, потому что влекли повозки (ueherent redas), то есть везли их, или поскольку бегают по общественным дорогам (uiae), по которым обычно передвигались и *redae*[49]. (56) Есть три рода лошадей: во-первых, породистые, пригодные для битвы и почестей[50]; во-вторых, простые и заурядные, их запрягают, но верхом на них не ездят; в-третьих, рожденные от смешения разных родов, которых еще называют полукровками (bigener), поскольку рождены от непохожих родителей, как, например, мул. (57) Мул получает свое имя из греческого (ведь это греческое слово), либо оттого, что под ярмом у мельников

> tardas molendo ducat in girum molas.
> жерны для мелева вертит неспешны[51].

бон — к Иберии же и Альпам (3.4.15 и 4.6.10). Логично отождествить *spanus* из списка Хирона с Исидоровым *dosinus*.

[49] Консентий называет *mannus* галльским словом (GL 5.364.9: *Gallorum manni*), но вероятней его иллирийское происхождение (ср. мессап. *Menzana* — лошадиное божество саллентинцев, а также алб. *mëz/mâz* ‘жеребенок’). *Brunicus* — очевидно, еще один сплав двух иноязычных заимствований: галльского или германского *buric(h)us* (‘маленькая лошадка’, глосса Порфириона к *terruit mannos* в Hor. *Carm.* 3.27.7, ср. FEW s.v. *būricus*) и германского *brun* ‘коричневый’; по-русски можно передать как ‘каштанка’. *Reda* определяется Исидором как четырехколесная повозка в *Etym.* 20.12.2; это галльское слово, как и *ueredos* ‘скакун’, от глагола **uo-reid* ‘быстро ехать’ (Delamarre s.v. *ueredos* < *uoredos*); к позднему лат. *parauеredos* (с греч. префиксом) восходят нем. *Pferd* и франц. *palefroi*.

[50] Линдсей читает *oneribus* ‘для грузов’, Андрэ — *honoribus*, проводя параллель с назначением породистых лошадей «для цирка и священных игр» (Colum. 6.27.1).

[51] Андрэ вычленяет эту фразу как стихотворную цитату (со ссылкой на Августина, *Epist.* 185.15); Жан Субиран в Приложении к его изданию указывает Луция Афрания как возможного автора (André 1986: 300). Характерные для стихотворной речи нарочитость (для помола зерна использовались скорее ослы, ср. у Катона, *Agr.* 10.1, и Варрона, *Rust.* 1.19.3) и игра слов (по-исидоровски — «этимология») говорят в пользу предложения Андрэ, хотя только *mola* ‘жернов, мельница’ определенно имеет греческое соответствие — μύλη, μύλος ‘то же’, а *mulus* сопоставимо в греческом разве что с μύκλος ‘похотливый; полоска на шее и ногах осла’ (Гесихий) или μύχλος ‘фокейское обозначение мула-производителя; развратник’ (Гесихий); ср. алб. *mushk* и слав. **mъskъ*, рус. *меск* ‘мул’, а также этно-

Иудеи утверждают, что Ана, племянник Исава, первым напустил ослов на стада кобылиц в пустыне, чтобы от этого противоестественного союза родились новые животные — мулы. Говорят, что и онагры с тою же целью напускались на ослиц: тем самым он изобрел спаривание, от которого рождались бы сверхбыстрые ослы[52].

(58) Не иначе как человеческое усердие вывело через соитие иное, отличное животное, открыв иной вид благодаря неестественному скрещиванию. Так и Иаков добился противоестественно похожих расцветок: ведь овцы его приносили потомство, похожее на отражения покрывающих их баранов, которые они видели в зеркале вод[53]. (59) То же самое случается, как говорят, и в лошадиных табунах, а именно породистых жеребцов показывают зачинающим кобылам, благодаря чему те могут зачать и родить по-

---

ним Μυσοί — ведь именно мисийцы, по словам Анакреонта, вывели помесь осла с лошадью (μῖξιν ὄνων πρὸς ἵππους, fr. 35 Bergk).

[52] У Исидора Ана — *abnepos* (букв. ‘праправнук’) Исава, однако в «Книге Бытия» всё не так однозначно: он мог быть и его тестем (ср. *Быт.* 36:2 и 14, а также 26:34, где этот тесть Исава фигурирует под альтернативным именем «Беэр Хеттеянин»); переводим как «племянник» в общем смысле «соплеменника». Рассказ Исидора опирается на *Быт.* 36:24 и комментарий Иеронима к этому месту (*Quaest. hebr. in Gen.* 36:24). Вот как в оригинале: הוּא עֵנָה אֲשֶׁר מָצָא אֶת־הַיֵּמִם בַּמִּדְבָּר. Синодальный перевод исходит из восходящего к Иерониму же толкования библейского гапакса יֵמִם: «Этот тот Ана, который нашел *теплые воды* в пустыне» (*aquas calidas* в Вульгате). В другой, не менее древней, экзегетической традиции (включая Талмуд) евр. *yēmim* связывалось с греч. ἡμίονος ‘мул; лошак’, букв. ‘полуосел’, а вся фраза понималась как сообщение об *изобретении мулов* Аной; однако мул по-еврейски — פֶּרֶד, а מָצָא означает именно ‘находить’, не ‘изобретать’. Заметим, что латинизированным *iamim* Иероним (скорее, по недосмотру, чем с умыслом) обозначает не мулов, а тех самых «сверхбыстрых ослов», продукт скрещивания онагров с кобылицами, о котором в *Быт.* 36:24 речи не идет. Такая помесь обсуждается также у Колумеллы (6.37.3–4).

[53] См. *Быт.* 30:32–42 и комментарий Иеронима *ad loc.* Уловка Иакова с целью получить и нарастить собственное стадо из скота Лавана заключалась в манипуляциях с пестрыми прутьями, которые он подкладывал в водопойное корыто, куда самки смотрели во время случки и, видя «подправленные» отражения самцов, зачинали похожее потомство, переходившее по условиям договора с Лаваном к Иакову.

хожих. И любители голубей выставляют в местах их обитания изображения прекраснейших голубей, чтобы птицы, захваченные их видом, порождали похожих. (60) По этой же причине некоторые остерегают беременных женщин глядеть на безобразнейшие лица животных, как кинокефалы или обезьяны, дабы, увидев такое, не родили похожее потомство. Такова ведь природа женщин — производить потомство, похожее на то, что они увидели либо мысленно представили в пылу и на вершине страсти, в момент зачатия. Ибо в свершении Венерином душа заносит внешние формы вовнутрь: насыщенная их отпечатками, она умыкает их облик в собственную природу[54]. Полукровками среди животных называют рожденных от родителей разных видов. Таковы мул — от кобылы и осла; лошак (burdo) от коня и ослицы; гибриды (hybridae) от вепрей и свиней; титир (tityrus) от овцы и козла; муфлон (musmo) от козы и барана: он вожак стада[55].

---

[54] Андрэ читает *anima* ‘душа’ вместо *animal* ‘животное’ большинства рукописей, обосновывая свой выбор перекличкой этого места с разбором влияния внешних впечатлений в момент зачатия на производимое потомство у Плиния, 7.52 (где говорится также о том, что более выраженное в сравнении с животными типологическое разнообразие человека обусловлено «скоростью помыслов, быстротой духа и переменчивостью нрава»). Всё это обсуждение (от лошадей до женщин) находит, кроме того, параллели в указанном комментарии Иеронима к *Быт.* 30, а также «Гинекологии» Целия Аврелиана (1.50 Drabkin & Drabkin).

[55] Весь этот список «полукровок» (*bigenera*) находим также в стихотворении младшего современника Исидора Евгения Толедского (*Carm.* 42), с добавлением *lycisca* — помеси волка и собаки (ср. *lyciscus* у Исидора чуть ниже, 12.2.28). *Hybrida* (у Евгения *ibris*) изначально могло обозначать продукт скрещивания дикого и домашнего животных одного вида, прежде всего кабана и свиньи (ср. Plin. 8.213, Mart. 8.22), позже — и другие помеси: *imber* у Плиния (8.199) обозначает отпрыска муфлона и овцы, а в глоссах находим *iber*: ἀπὸ βοὸς καὶ τιτύρου ‘от коровы и козла’, ἡμίονος ‘мул’ (CGL 2.235.57, 2.77.52), *hier*: ἀπὸ προβάτου καὶ τιτύρου ‘от овцы и козла’ (2.240.10), *imbrum*: ἡμίονον, πρόβατον ‘мул, баран’ (2.77.29). *Musmo* (= *mufro* ‘муфлон’) описывается Плинием в указанном месте как обитающее в Испании и особенно на Корсике животное, напоминающее и барана, и козла; в глоссах *mosmo dux gregis ex capra et ariete natus* ‘вожак стада, рожденный от козы и барана’ (CGL 5.507.35, 573.5, ср. Serv. *Georg.* 3.446), но также *musimonis: breuis muli equis similis* ‘низкорослые мулы, похожие на лошадей’ (644.13) и *musimones: asini, muli aut equi breues* ‘низкорослые ослы, мулы или лошади’ (*Non.* 137.21). *Tityrus*

II. О ХИЩНЫХ ЗВЕРЯХ. (1) Название хищных зверей (bestia) в собственном смысле относится ко львам, пантерам, тиграм, волкам и лисам, собакам и обезьянам и прочим, кто свиреп пастью либо когтями, исключая змей[56]. Хищники прозваны так от силы (uis), которою свирепы[57]. (2) Зовутся дикими зверями (ferae), поскольку наслаждаются естественной свободой и влекомы (ferantur) своим влечением. Ведь они вольны в своих желаниях, бродят туда и сюда, и куда дух их ни поведет, туда и влекутся[58].
(3) Название льва в латыни было усвоено из греческого. Ведь по-гречески он зовется λέων; имя это побочное, поскольку отчасти испорченное. Вот *leaena* ('львица'), как и *dracaena* ('дракониха'), — вполне греческие имена. А поэты, случается, используют *lea* вместо *leaena*[59]. И по-гречески, и по-латыни лев толкуется как 'царь', ибо он владыка всех зверей. Род львиный, как говорят, троякий.

(= греч. τιτύρος) объясняется Сервием (*Ecl.* 1 *pr.*) как лаконское слово для крупного барана — предводителя стада; у Юния Филаргирия к тому же месту читаем: *Tityrum arietem uel hircum Siculi dicunt* 'титиром сикулы называют барана или козла'; из схолии к Феокриту (3.2) узнаем, что так называли козлов или сатиров. Всё это слова инородные (отсюда и вариативность значений), с неясной этимологией — характерно, что и сам Исидор воздерживается здесь от языковых фантазий. Даже о происхождении столь важного и сегодня слова *гибрид* можно только гадать: недостаточно обосновано сближение с греч. ὕβρις 'насилие, наглость' и ὑβρίς 'гибрида' (ночная хищная птица, упоминаемая Аристотелем в *HA* 615b10, возможно *Strix bubo*), как и с кимр. *efrydd* 'увечный'.

[56] Из Августина (*Gen. ad litt.* 3.11.16).

[57] Следует помнить о спирантном произношении начального согласного в *bestia*. В *Diff.* 1.248 дается иная этимология — «от разорения» (*a uastando*).

[58] Похоже у Сервия (*Aen.* 1.215) и у самого Исидора в *Diff.* 1.248, где также указано различие между *bestia* и *fera*: «всякий хищник зверь, но не всякий зверь хищник»; *bestia* переводим как «хищный зверь» или «хищник», *fera* — этимологически точным «зверь» (или «дикий зверь»).

[59] *Leo* названо «побочным именем» (*nomen nothum*), поскольку в косвенных падежах отклоняется от своего греч. образца, ср. род. п. *leonis* и λέοντος. С *leaena*, от греч. λέαινα, такого не происходит; морфологическое сближение этого имени с *dracaena* почерпнуто из Сервия (*Georg.* 3.245) и еще дважды воспроизводится в тексте 12-й книги (12.1.31 и 12.7.50). Насколько привычным было употребление *lea* в поэзии, можно судить по грамматику Пробу, недоумевающему, почему в *Ecl.* 2.63 Вергилий использовал не его, а *leaena* (GL 4.82.27). В греческом имя льва тоже заимствование — из семитских или, возможно, египетского.

(4) Те, что с коротким станом и курчавой гривой, невоинственны. А длинные и с волосом прямым резки. Их настроение угадывается по их челу и хвосту. Их доблесть — в их груди, а крепость — в голове. Окруженные охотниками, вперяются глазами в землю, дабы меньше страшиться вида рогатин. Они боятся скрипа колес, но еще больше — огней[60]. (5) Когда спят, очи их бдят. Когда ходят, хвостом заметают следы, чтобы охотник не выследил. Когда рождается детеныш, он, говорят, спит три дня и три ночи, а затем рыком и ревом своими, от которых всё логово сотрясается, отец пробуждает спящего львенка[61]. (6) В отношении человека природа льва такова, что если он не ранен, то не может рассвирепеть. Милосердие их очевидно по многочисленным примерам: они щадят распростертых на земле, попавшимся пленникам позволяют вернуться восвояси, людей убивают, только если очень голодны[62]. О них у Лукреция:

…scymnique leonum.
…и детеныши львов[63].

(7) Тигр назван так из-за своего стремительного бега, ведь у персов и мидийцев стрела называется *tigris*. Хищник этот отличается пестрыми пятнами, дивной силой и быстротой. Именем его названа и река Тигр, ибо она стремительней всех других рек. Больше всего тигров рождает Гиркания[64].

---

[60] Вслед за Солином (27.13) Исидор объявляет *три* разновидности львов, но описывает лишь *две*; ср. Plin. 8.46 («leonum duo genera»). Далее изложение по Солину (27.18–20) и Плинию (8.49–52); у Плиния самый полный список львиных страхов: скрип колес, порожние повозки, пение и гребешки петухов, огни.

[61] Здесь перечислены «три природных особенности» льва согласно 1-й главе «Физиолога», хотя и не дословно: в частности, там говорится, что львенок рождается мертвым, а на третий день отец воскрешает его своим дыханием; «бдение очей» уточняется как сон с открытыми глазами.

[62] Составлено на основе Сервия (*Aen.* 12.6), Солина (27.15) и Плиния (8.48); у последнего и дальше развивается тема *leo clemens* (8.56–58).

[63] Lucr. 5.1036–1038: «И не успели еще зародиться ни когти, ни зубы / У молодого потомства пантер и у львят, как они уж / Когтем и лапою бьют и пускают в защиту укусы». Даже в развернутом виде цитата не кажется здесь уместной.

[64] За исключением *à propos* о Гиркании, текст очень близок «Мецской эпито-

(8) Пантера имя получила за то, что она друг всем животным, за исключением дракона, или поскольку радуется обществу сородича и, если что принимает, то в ответ одаривает похожим. Ведь по-гречески πᾶν — 'всё'. Зверь этот украшен мелкими крапинками, как бы множеством круглых глазков, черных или белых на красно-желтом фоне[65]. (9) Рожает пантера только раз, и причина тому очевидна: когда детеныши взрастают и набираются сил в утробе матери и готовы уже родиться, они не терпят промедлений и начинают терзать когтями тяжелое плодом влагалище, словно это препятствие для рождения, и мать, подстрекаемая болью, не столько производит их на свет, сколько выбрасывает. Впоследствии, если плодородное семя снова вливается в поврежденную и исцарапанную матку, оно в ней не удерживается, а без пользы отскакивает. Согласно Плинию, животные с острыми когтями неспособны часто производить потомство — детеныши, ворочаясь в утробе, наносят им внутренние повреждения[66].
(10) Барс (pardus) — второй после пантеры, это пятнистый род,

---

ме» (*Epit. Alex.* 67). «Пятнистость» скорее подходит леопарду, а не каспийскому «полосатому тигру» (*Panthera tigris virgata*), о котором по идее должна идти речь. Греч. τίγρις, откуда лат. *tigris*, в значении 'тигра' (или 'тигры', ж.р.) впервые отмечено у афинских комедиографов Алексида (fr. 204 Kock) и Филемона (fr. 47 Kock): в обоих фрагментах вспоминается о присылке диковинного животного в Афины Селевком, наследником Александра. Более употребимым было название реки Τίγρις. В иранских языках действительно имеем авест. *tiγri-* и перс. *tīr* 'стрела', авест. *tiγra-* и др.-перс. *tigra-* 'острый, заостренный' (родственны, в частности, греч. στίγμα); при этом Тигр в др.-перс. назывался *Tigrā-* — однако ни со стрелой, ни со стремительным хищником не связывался (др.-перс. гидроним скорее всего заимствован из аккад. *Idiglat*, которое само восходит к шумер. *Idigna*). У Варрона (*Ling.* 5.100) читаем: «тигр, он же и пестрый лев, кого до сих пор поймать живым не удавалось; слово это из армянского языка: ибо *tigris* там зовется и стрела, и стремительнейшая река». В др.-арм. имеем только տեգ 'копье' (*tēg*, род. п. *tigi* — иранское заимствование, ср. перс. *tīγ, tēγ* 'острие').

[65] Описание окраски — по Солину (17.8), ср. Plin. 8.62. Термины *panther*, *pardus* и *leopardus* обозначают одно и то же животное (*Felis pardus = Panthera pardus*), только первый — самку, два других — самцов (ср. Plin. 8.63). Исидоровы этимологии исходят из греч. πᾶν 'всё' + θήρ 'зверь' или ἀντί 'в обмен'; на самом деле *panther* заимствовано откуда-то с Востока, ср. др.-инд. *puṇḍarīka-* 'тигр'.

[66] И у Плиния (8.43), и раньше него у Геродота (3.108) не пантера, но *львица*

крайне быстрый и кровожадный: как прыгнет — сразу убивает жертву. (11) Леопард рождается от союза львицы и барса, дающего начало третьему [роду]. Вот и Плиний в *Естественной истории* говорит, что лев сходится с самкой барса, львица — с барсом, и от обоих союзов производится ублюдочное потомство, вроде мула или лошака (burdo)[67].

(12) Носорог (rhinoceron) прозван так греками, на латынь переводится как ‘рог на носу’. Он же единорог — четвероногое с одним рогом посреди лба, настолько острым и сильным, что всякого, на кого нападает, протыкает насквозь или пронзает. Часто он сражается и со слонами и повергает их, поразив в живот. (13) Он настолько могуч, что ни одному охотнику не под силу его изловить. Но по словам писавших о природе животных, на его пути подсаживают девственницу, которая открывает приближающемуся единорогу лоно, тот опускает туда голову, отбросив всякую свирепость, и так пленяется, убаюканный и будто беззащитный[68].

(14) Слон (elephantus) назван, как полагают греки, от громадности своего тела, имеющего форму горы — а гора по-гречески λόφος. А у индийцев он зовется *barro*, от голоса; отсюда же и *barritus*, его рев, и *ebur*, его клыки. Рыло же его называется *proboscida* (‘хобот’), поскольку им он подносит пищу ко рту: он напоминает змею, защищенную оплотом из слоновой кости[69]. (15) Древние римляне

предстает героем этой фантастической истории; Аристотель (*HA* 579b1–5) отвергает ее как неловкую попытку объяснить редкость львов.

[67] У Плиния (8.42) читаем лишь о силе либидо у львов и о множестве разных помесей, рождаемых в Африке; у Солина (17.11) — о «низкородных» львах, рождающихся от львицы и барса. Исидор воспринимает непривычное позднелатинское *leopardus* как название *помеси* — хотя чуть ниже термин *camelopardus* верно толкуется им из *сочетания качеств* двух животных.

[68] Основной источник здесь Солин (52.39–40); рассказ о девственнице — из Григория Великого (*Moral.* 31.29): он несколько отличается от приводимого в «Физиологе» (35). Очевидно, термины ῥινόκερως и μονόκερως изначально обозначали разных животных: первый — индийского *Rhinoceros unicornis*, второй — один из двух африканских видов (на самом деле *дву*рогих), белого или черного носорога. Элиан (*NA* 16.20) рассказывает об индийском μονόκερως с местным названием καρτάζωνος (*recte* καργάζωνος, ср. др.-инд. *khaḍgá-* ‘носорог’).

[69] Греч. ἐλέφας в конечном счете восходит, по-видимому, к хамито-семитско-

называли слонов ‘луканскими быками’ (*boues Lucas*) — быками, потому что не видели до того более крупного животного, а луканскими, поскольку впервые Пирр выставил их на бой с римлянами в Лукании. Персы и индийцы водружают на них деревянные башни и мечут оттуда дротики, как со стены. Слоны премного сильны интеллектом и памятью. (16) Ходят стадами; приветствуют движением, на какое способны; бегут от мыши; совокупляются, отвернувшись; когда рожают, детеныша отправляют в воду либо на острова из-за враждебных им драконов, которые умерщвляют их, обвив кольцами. Плод вынашивают два года и рожают лишь одного и однажды. Живут они по триста лет. Прежде слоны водились только в Африке и Индии, а ныне — только в Индии[69]. (17) Грифон (gripes) зовется так, потому что это животное крыла-

му **leb-* ‘слон’: отсюда егип. *ꜣbw*, давшее *ebur*, но *barro* (в *Etym.* 16.5.19 и 19.17.8 Исидор использует классическое *barrus*) и *barritus* к *ebur* не имеют отношения, а связаны, возможно, с др.-инд. *bṛ̥ṃhati* (*vṛ̥ṃhati*) ‘реветь (о слонах)’. В *Etymologicum Magnum* (s.v. ἐλέφας) искусственная форма ἐλέβας выводится из ἕλος ‘болото’ и ἐπιβαίνω ‘покрывать’: из-за большого веса слоны совокупляются в воде. Προβοσκίς ‘хобот’ действительно образовано от βόσκω ‘кормить, питать’. В словах об «оплоте из слоновой кости» Андрэ усматривает отсылку к Lucr. 2.540–541.

[69] О первой встрече римлян со слонами в Лукании (в 280 г. до н.э.) ср. Plin. 8.16 и Varro *Ling.* 7.39; об интеллекте и памяти слонов — Plin. 8.1 и Sol. 25.2. Согласно Андрэ, *motu, quo ualent, salutant* относится к способности слонов преклоняться (προσκυνεῖν) перед царями (Arist. *HA* 630b20, Ael. *NA* 13.22), но скорее здесь отсылка к Солину (25.2) — о мавританских слонах, приветствующих восход солнца «движеньями, какими могут». О страхе перед мышью, вражде с драконами, однократных родах и продолжительности жизни слонов ср. Plin. 8.28–29, 32–33 и Sol. 25.7, 9–10. По поводу спаривания Исидор черпает из Солина (27.16), у кого *auersi coeunt* рыси, верблюды, слоны, носороги и тигры; это неполная цитата из Плиния (8.173), которую веками трактовали в том смысле, будто названные животные совокупляются, отвернувшись друг от друга, то есть спиной к спине: отсюда идея сексуальной скромности слона, которому приходится раззадоривать себя мандрагорой, в «Физиологе» (20). Дело тут в превратном толковании Аристотеля, который (*HA* 500b15 et al.) выделяет класс четвероногих, «мочащихся назад» (ὀπισθουρητικά) (рысь, лев, верблюд, заяц и др.), уточняя, что все четвероногие самки — «опистуретики», и связывает с этой особенностью выбор позиции при спаривании, а именно ὄπισθεν (579a31) или πυγηδόν (539b22), то есть ‘сзади’ (вопреки LSJ) — но не ἀντίπυγος (540a14) ‘зад к заду’, как некоторые насекомые и т.д.; отдельно он останавливается на спаривании слонов (540a21):

тое (pinnatus) и четвероногое (quadrupes). Звериный этот род родится в Гиперборейских горах. Телом они точь-в-точь львы, крыльями и лицами походят на орлов, лошадям смертельные недруги. Но и людей, завидев, на части разрывают[70]. (18) Хамелеон окрашен не одним цветом, но многими и разными, как барс. Название его звучит ⟨как приземленный лев⟩. Тельце хамелеона этого легко переменяет цвет под те цвета, какие видит. Другим животным нелегко перемениться так из-за дородности их тела[71]. (19) Жираф (camelopardus) назван так, потому что подобно барсу усыпан белыми пятнами, шеей подобен лошади, ногами быку, головой верблюду. Водится он в Эфиопии[72].

(20) Рысь (lincis) названа так, поскольку причисляется к роду волков. Спина у этого зверя испещрена пятнами, как у барса, но походит рысь на волка: он λύκος, она — *lyncis*. Говорят, ее моча твердеет и превращается в драгоценный камень, называемый *ligurius*, и есть доказательство, что и сами рыси об этом знают, так как некая природная ревность заставляет их прикрывать, насколько возможно, выделяемую жидкость песком, чтобы помешать человеку использовать такое ценное выделение. По Плинию Секунду, рыси рожают не больше одного детеныша[73]. (21) Бобры (castores) так названы от оскопления (a castrando): их тестикулы идут на

«ὀχεύεται δ' ἡ μὲν θήλεια συγκαθιεῖσα καὶ διαβαίνουσα, ὁ δ' ἄρρην ἐπαναβαίνων ὀχεύει». Лат. *auersi* передает как раз ἀντίπυγοι (или ἀπόστροφοι, Opp. *C.* 3.501).

[70] Источники Исидора здесь — Сервий (*Ecl.* 8.27), Плиний (10.136) и Солин (15.22). *Gripes* — поздняя форма *gryps* = греч. γρύψ, от γρυπός 'крючковатый'. Исидорова этимология подразумевает сложение *grus* 'журавль' и *pes* 'нога'.

[71] Лакуну Андрэ заполняет по глоссам: *quasi humilis leo* = греч. χαμαιλέων, букв. 'земнолев'. Источники Исидора здесь — Arist. *HA* 503b3 *sq.* и Aug. *Trin* 11.2.5.

[72] Ср. Varro *Ling.* 5.100, Sol. 30.19, Plin. 8.69 (у всех этих авторов, впрочем, *camelopardalis* = греч. καμηλοπάρδαλις 'верблюдолеопард').

[73] Ср. Sol. 2.38 и Plin. 8.136–137; у Плиния и в *Etym.* 16.8.8 камень назван *lyncurius*. Греч. λυγγούριον (λυγκούριον, etc.; у Гесихия — ἤλεκτρον 'янтарь', у Страбона (4.6.2) — особый янтарь из Лигурии, у Диоскорида (2.81.3) — ἤλεκτρον πτερυγοφόρον 'перьеносный янтарь') этимологизировалось как λύγξ 'рысь' + οὖρον 'моча'. У Плиния (8.43) говорится о единственном детеныше *львицы* (ср. выше, 12.2.9). Лат. *lincis* (= греч. λύγξ) — и.-е. имя, отмеченное также в армянском, германских и балто-славянских (лит. *lūšis*, рус. *рысь*) и с натяжкой возводимое

лекарства, поэтому, охотников почуяв, они сами себя оскопляют, откусывая свое достоинство. О них у Цицерона в *Скавриане* (2.7): «Откупаются тою частью тела, из-за которой больше всего за ними гоняются». И у Ювенала (12.34–36):

> ...qui se
> eunuchum ipse facit, cupiens evadere damno
> testiculi.
>
> ...который себя превращает
> В евнуха, чтоб избежать погибели из-за тестикул.

(22) Они же и *fibri*, кого еще зовут ‘понтийскими собаками’ (Pontici canes)[74]. Медведь (ursus), как говорят, получил свое имя потому, что придает форму своему детенышу при помощи рта (ore) — как бы *orsus*. Рассказывают, что медвежата рождаются бесформенными, а мать, произведя на свет некую телесную массу, затем ее вылизывает и формирует части тела. Отсюда и стих:

> Sic format lingua fetum cum protulit ursa.
> Вылизать плод языком в медвежонка медведица хочет.

Но это вызвано преждевременностью родов: ведь рожает медведица уже на тридцатый день, вот и выходит, что скорое вынашивание производит бесформенное потомство. Голова у медведей слабая, их главная сила — в передних лапах и чреслах, поэтому нередко они встают на задние лапы[75].

к корню **leuk-* ‘светить; видеть’, но λύκος с ним едва ли связано, восходя к и.-е. **ulkʷo-*.

[74] Из Сервия (*Georg.* 1.58); ср. *Etym.* 19.27.4 и Plin. 8.109. *Castor* — из греч. κάστωρ с неясной этимологией (едва ли от имени одного из Диоскуров); бобровая струя (*castoreum*, καστόριον) выделяется не яичками самца, а псевдожелезами бобров обоих полов; с древности она высоко ценилась как лекарственное средство (в частности, гинекологическое), из-за чего бобры рано перевелись в материковой Греции — уже Геродот (4.109) локализует ее добычу в Причерноморье. Фантастическую этимологию *fiber* приводит Варрон (*Ling.* 5.79): «потому что бобр обычно виден прежде всего с края речного берега (*ab extrema ora fluminis*), правого или левого, а древние называли край *februm*».

[75] Стих приписывают Петронию (*Anthologia Latina* 690.3 Riese). Показательней у Овидия (*Met.* 15.379–381): «И медвежонок: родясь, он первые дни еле-еле / Жив, он лишь мяса кусок, — но мать его лижет и членам / Форму дает, и малыш

(23) Волк (lupus) — греческое имя, перенесенное в наш язык. Ведь греки называют волков λύκους, и прозван λύκος по-гречески от своих нравов — от того, что с хищным бешенством убивает всё, что ни встретит. По другим, название волков восходит к *leopus*, поскольку сила их, как и у льва, — в их лапах: кого своею лапою прижмет, не выживает. (24) Это зверь хищный и кровожадный. Селяне утверждают, что человек теряет дар речи, если волк увидит его первым; отсюда и кому-то, кто умолк внезапно, говорят: *lupus in fabula*. Но если волк почует, что первым увидели его, всю свою дерзость, от свирепости идущую, теряет. Спариваются волки не больше двенадцати дней за весь год. Способны терпеть сильный голод и после долгого поста поглощают кучу пищи. В Эфиопии водятся волки с гривой на шее и настолько цветастые, что, говорят, нет такого цвета, какого бы на них не было[76].
(25) У *canis*, латинского имени собаки, по-видимому греческая этимология: по-гречески собака — κύων. Хотя некоторые считают, что имя это — от звучания (canor) их лая, который раздается так звучно; отсюда же и *canere* (‘петь’). Собаки необыкновенно чутки, ибо они умнее всех остальных животных. (26) Они одни понимают свои имена; любят своих хозяев; охраняют жилища хозяев; го-

---

получает медвежью наружность». Но Исидор черпает из Сервия (*Georg.* 3.247) и Плиния (8.127). На самом деле *ursus* — общее и.-е. имя (др.-инд. *ṛ́kṣa-*, др.-ирл. *art*). О преждевременности — ср. Sol. 24.7, о слабой голове — Sol. 24.7 и Plin. 8.130. Беременность медведицы длится в действительности около 6 месяцев.

[76] *Lupus* родственно λύκος, но не «перенесено» из греческого (зато у Исидора проглядывает еще одно родственное слово: λύσσα = *rabies* ‘бешенство’); *leopus* понимается как *leo* ‘лев’ + πούς ‘нога’. Историю о потере речи и пословичном «волке в басне» Исидор повторяет в *Etym.* 1.37.28; первая часть почерпнута, видимо, у Амвросия (*Hex.* 6.4.26), но отражает широко распространенное поверье — ср. Plin. 8.80, у греков λύκον ἰδεῖν ‘увидеть волка’ (Theoc. 14.22, намек у Платона, *R.* 336d); вторая часть, старая римская пословица *lupus in fabula*, то есть «о волке речь, а он навстречь», привязана к первой уже у Сервия (*Ecl.* 9.52). — О двенадцати днях спаривания — из Солина (2.36) и Плиния (8.83); Плиний, похоже, спутал период течки со сроком вынашивания, поскольку и Аристотель (*HA* 580a15), и Элиан (*NA* 4.4) именно этот срок определяли в 12 суток — символизирующих время, за которое обратившаяся в волчицу Лето добралась от гиперборейцев до Делоса. — Об «эфиопском волке» — из Солина (30.24), где он, однако, назван *lycaon* ‘гиеновидная собака’ (но греч. λυκάων — синоним λυκάνθρωπος ‘волколак’).

товы отдать за них жизнь; охотно гонятся за добычей вместе с хозяином; не бросают тело хозяина, даже если тот мертв. Вообще, их природа такова, что не могут обходиться без человека. У собак два основных качества: выносливость и быстрота. (27) ‘Щенками’ (catuli) расширительно называют детенышей любых зверей, но в строгом смысле это детеныши собаки, уменьшительное от *canis*.
(28) По Плинию, *lycisci* — это псы, рожденные от волка и собаки, которые, бывает, сходятся друг с другом. А у индийцев в обычае связывать и оставлять на ночь в лесу сучек, на которых запрыгивают тигры, и от союза этого родятся столь суровые и сильные псы, что в схватке повергают львов[77].
(29) Лис (uulpis) именем — как будто *uolupis*: вертляв ногами и не бывает, чтобы бегал по прямой, всегда только петляя и запутывая путь. Это животное хитро, гораздое обманом завлекать в ловушки. Так, если кончилась еда, лис мертвым притворяется, и когда птицы опускаются к мнимому трупу, хватает их и пожирает[78].
(30) У обезьяны (simia) греческое имя, то есть ‘курносая’: ведь потому и говорим мы *simiae*, что нос у них обкорнанный и морда мерзкая, уродливо изрезана морщинами; хотя и козочки тоже курносы. Другие полагают *simiae* латинским словом, поскольку в обезьянах якобы заметно большое сходство (similitudo) с человеческим умом, но это заблуждение. (31) Они чутки к стихиям, и радуются новой луне, а половинной и на убыли печалятся. Детенышей, которых любят, носят на руках, а те, кем пренебрегли, сами льнут к матери. Всего их пять родов. Керкопитеки хвоста-

[77] Как и в случае с *lupus* и λύκος, *canis* не производно от κύων, но родственно. От *canere* производит лат. имя собаки Варрон (*Ling.* 7.32). О *ликисках* — из Сервия (*Ecl.* 3.18: со ссылкой на Плиния, у которого о них ничего нет). О случке с тиграми ср. Sol. 15.11 и Plin. 8.148, а также *Epitoma rerum gest. Alex. Magni* 67.

[78] В названии лиса Исидору видится *uoluo* ‘вертеть, кружить’ + *pes* ‘нога’, у других (Varro *Ling.* 5.101, Quint. *Inst.* 1.6.33) первым слагаемым берется *uolo* ‘летать, лететь’, в сложении давая *uolipes*. На деле лат. *uolpes, uulpes* встроено в и.-е. комплекс обозначений лисы и других мелких хищников (др.-инд. *lopāśá-*, греч. ἀλώπηξ), хотя толкование связей между ними затруднительно и не обходится без не менее смелых гипотез — напр., **u̯l-o-pek-* ‘губитель скота’ (см. ЭССЯ s.v. **lisa*). Об избегании лисом прямых путей — из Григория Великого (*Moral.* 19.1).

ми обладают; такую обезьяну с хвостом иные называют *clura*[79]. (32) У сфингов головы косматы и выпирающие груди, их можно приручить, чтобы забыли дикость. Кинокефалы тоже схожи с обезьянами, но лицами напоминают псов, отсюда и название[80]. (33) Сатиры довольно приятны на вид, непоседливы и без конца жестикулируют. Каллитрихи отличаются от прочих почти во всех отношениях: у них длинная борода и широкий хвост[81].
(34) Леонтофон (leontophonos) — небольшой зверь, зовется так потому, что его ловят, сжигают, а пеплом его посыпают мясо и кладут на перекрестке, и оно убивает львов, какое бы малое количество те ни съели[82]. (35) Дикобраз (histrix) — африканское животное, похожее на ежа (ericius). Назван так по свисту (stridore) своих иголок, которыми, тряхнув спиною, стреляет, чтобы ранить преследующих собак[83]. (36) Энидр (enhydros) — маленький зверек, который водится в воде, особенно же в Ниле. Найдя спящего крокодила, он обкатывается в глине и затем через пасть проникает тому в живот, раздирает ему все внутренности, и тот умирает[84].

---

[79] О курносости — из Сервия (*Ecl.* 10.7): лат. *simus* от греч. σιμός; связь *simia* с *similis* обозначена уже Эннием (*Sat.* 69 Vahlen). О поведении обезьян — из Солина (27.57) и Плиния (8.215). *Cercopiteci* = κερκοπίθηκοι, букв. ‘хвостатые обезьяны’; *clura* объясняется «потертыми ягодицами» (*a clunibus tritis*) обезьян (*PF* 48.11).

[80] Ср. Sol. 27.58–59. Сфинга (σφίγξ) обитала в Эфиопии (Plin. 8.72, Str. 16.4.16) или Индии (Ael. *NA* 16.15), что исключает отождествление с шимпанзе. Кинокефала (κυνοκέφαλος ‘псиглавец’) по описанию Аристотеля (*HA* 502a19–22) можно отождествить с павианом-гамадрилом (*Papio hamadryas*), священным животным египтян. Интересные подробности ср. также у Диодора (3.4–5).

[81] Ср. Sol. 27.60 и Plin. 8.216. Плиний (7.24) и Элиан (*NA* 16.15) помещают σάτυροι в Индии: возможно, имеются в виду гиббоны или орангутанги. Καλλίτριξ, букв. ‘прекрасноволосый’, похож на гверецу (*Colobus abyssinicus*) из семейства мартышковых.

[82] Греч. λεοντοφόνος означает ‘убийца льва’; о «зверьке» с таким именем упоминают Гесихий (s.v. λεοντοφόνον) и Элиан (*NA* 4.18), Аристотель уточняет, что он водится в Сирии (845a28). Исидор черпает из Солина (27.21) и Плиния (8.136).

[83] Ср. Sol. 30.28 и Plin. 8.125. Название — от греч. ὕστριξ, которое этимологизировалось как ὗς ‘свинья’ + θρίξ ‘волосы; щетина’.

[84] Греч. ἔνυδρος, букв. ‘водяной’ (в лат. «Физиологе» (38): *niluus, hoc est in flumine*; ср. также ἐνυδρίς ‘выдра’) — разновидность *ихневмона* (Amm. 22.15.19, Sol. 32.25, Tim. Gaz. 42.19), то есть мангуста. История с крокодилом — из Солина, Аммиана и Плиния (8.90: об ихневмоне); об обкатывании в глине для защиты лишь

(37) Ихневмон (ichneumon) назван так по-гречески потому, что своим обонянием выявляет здоровую и ядовитую пищу. О нем пишет Драконтий:

> Praedicit suillus vim cuiuscumque veneni.
> Ядов предскажет любых вредоносную силу *suillus*.

Suillus назван от щетины (a saetis). Еще он выслеживает змей; сражаясь с аспидом, задирает хвост, и аспид, приняв его за главную угрозу, обрушивает на него всю силу и попадается, обманутый[85]. (38) Кошка (musio) названа так потому, что враждебна мышам (muribus). В народе прозывается *cattus* — от *captura* (‘ловли’). По другим — оттого что схватывает (cattat), то есть видит. Ведь зрение ее настолько остро, что проницает ночные тени, как вспышкой молнии. Отсюда же идущее из греческого *catus*, что значит ‘остроумный’, ἀπὸ τοῦ καίεσθαι[86]. (39) Хорек (furo) — от темноты (a furuo), отсюда же и вор (fur). Он вырывает темные и тайные проходы и выгоняет жертву, которую настиг[87]. (40) Барсук (melo)

«Физиолог» (38) упоминает в связи с энидром, а уже в следующей главе (39) — с ихневмоном, как и другие авторы (Arist. *HA* 612a15–20, 3.22, Ael. *NA*, Plin. 8.88), повествующие о битвах ихневмона с его заклятым врагом аспидом (коброй).

[85] Греч. ἰχνεύμων — от ἰχνεύω ‘выслеживать’; другое название змееборца ихневмона из семейства мангустовых — «фараонова мышь» (калька с франц. *rat des pharaons*); о его битвах с аспидом см. предыдущее примечание. Строка из Драконтия (*Laud.* 1.515) в передаче Исидора (как и Евгения Толедского, *Hex.* 397) отличается от не менее странного чтения лучшей рукописи *sibilus* вместо *suillus*, исправляемого издателем на *Psyllus*, коль скоро псиллы, по античному преданию, успешно справлялись со змеями и змеиным ядом (ср., напр., Plin. 7.14); но Исидор явно понимает под *suillus* ‘свинку’ или ‘поросенка’ (в средневековой латыни это значение зафиксировано у Григория Турского, *Virt. Jul.* 31).

[86] *Musio* производится от *mus* (мн.ч. *mures*) только у Исидора и в глоссах (CGL 5.621.16); по́зднее *cattare* (из *captare*) дало исп., ст.-порт. и ст.-пров. *catar* в значении ‘видеть, глядеть’ (REW 1661); *catus* ‘смышленый’ выводится из греч. καίεσθαι ‘жечься, гореть’ Сервием (*Aen.* 1.423), но ни то, ни другое слово никак не связано с *cattus*. На самом деле это название домашней кошки поздно (4 в. н.э.) проникло из неизвестного источника (нубийского?) в латынь и уже оттуда распространилось на другие и.-е. языки (ср. др.-ирл. *catt*, ср.-греч. κάττα, слав. котъ).

[87] И в других местах Исидор возводит к *furuus* ‘темный, мрачный’ *fur* ‘вор’ (10.106) и *furtum* ‘воровство’ (5.26.18); *furo* ‘хорек’ на деле производно от *fur*. Речь идет о домашнем хорьке (*Mustela furo*), использовавшемся для травли кроликов.

так прозван потому, что телом он весьма округл, или поскольку соты ищет и так усердно собирает мед (mella)[88].

III. О МЕЛКИХ ЖИВОТНЫХ. (1) Мышь (mus) — крохотное животное. Имя это греческое, однако все производные от него — уже латинские. Иные считают, что мыши названы так, потому что рождаются из влаги (humor) земли: *mus* и *terra* — одно и то же, отсюда и *humus* (‘почва’). Печень у них вырастает в полнолуние, как разрастаются и некие морские обитатели, впоследствии вновь убывая, когда луна идет на убыль[89]. (2) Землеройка (sorex) — латинское имя, названа так, потому что грызет и режет, как пила (serrae). В старину же говорили не *sorex*, а *saurex*, как *claudus* (‘хромой’) вместо *clodus*[90]. (3) Имя ласки *mustela* — как бы ‘длинная мышь’ (mus longus): ведь *telum* (‘дротик’) назван так за свою длину. В домах, где хитрюга эта выкармливает своих детенышей, она их постоянно переносит, меняя место лежки. Охотится на змей и на мышей. Есть два рода ласк: одни дикие, размером побольше, греки зовут их ἴκτιδας, другие — те, что рыскают по домам. Заблуждение думать, будто ласки зачинают через рот и разрешаются от бремени через ухо[91]. (4) Паучья мышь: лишай (aranea) бывает от ее укуса. На Сардинии есть совсем крохотное животное, на вид паук, зовуще-

[88] Более древний термин *meles* отмечен у Варрона (*Rust.* 3.12.3) и Плиния (8.138) и противопоставлен *melo* грамматиком Капером (GL 7.110.11); удивляет отсутствие у Исидора позднелат. *taxo* — широко распространенного западного и.-е. обозначения барсука (итал. *tasso*, нем. *Dachs*); к *meles* восходит *melota* (под влиянием греч. μηλωτή ‘овчина’, ср. *Etym.* 19.24.19) в средневековой латыни (напр., у Гиральда Камбрийского, *Top. Hib.* 20). Связь *melo* с медом (*mel*) очевидна, а говоря о «круглейшем» (*rotundissimus*) теле барсука, Исидор имеет в виду скорее яблоко (*malum* от греч. μῆλον ‘яблоко; шар’, 17.7.3), чем дыню (вообще-то тоже *melo*, но в 17.10.16 выбрано другое слово: *melipepo*, букв. ‘медвяная тыква’).

[89] Лат. *mus* = греч. μῦς, но производные формы отличны: мн.ч. *mures* против μύες. Приведенная этимология *humus* повторяется в 30.3.4, но *mus* в значении ‘земля’ — выдумка (хотя ср. Гесихиеву глоссу лидийского μωύς как γῆ ‘земля’).

[90] На самом деле *sorex* родственно греч. ὕραξ ‘землеройка’. У Андрэ ‘землеройкой’ оказывается *mus araneus* (= франц. *musaraigne*) чуть ниже; соответственно, *mus* переводится как ‘лесная мышь’ (*mulot*), *sorex* — как ‘мышь’ (*souris*).

[91] Этимология *mustela* — из Сервия (*Aen.* 9.744), воспроизводится Исидором в других местах (18.7.10, 20.15.3). По мнению Андрэ, *mustela* никак не связано

еся *solifuga* за то, что дня бежит (diem fugiat). Их полным-полно в рудниках, особенно серебряных, ползают скрытно, грозя гибелью всякому, кто по неосторожности на них присядет[92]. (5) Крот (talpa) назван потому, что обречен на вечную слепоту в потемках: ведь у него нет глаз, он постоянно роет землю, распихивая почву и поедая снизу корни растений плодоносных. Греки называют его ἀσφάλαξ[93]. (6) Сони (glires) так прозваны за то, что сон наращивает им жир, а *gliscere* означает 'возрастать'. Всю зиму они спят, лежат неподвижно, как мертвые, весенней же порою снова оживают[94]. (7) Еж (iricius) — животное, покрытое иголками, от них, как говорят, и назван, поскольку, съежившись, топорщит (subrigit) иглы, которыми со всех сторон он защищен от нападений. Как только почует неладное, первым делом ощетинится и свернется клубком, закрывшись в свою броню. Он не лишен благоразумия: сорвавши гроздь с лозы, он прокатывается по ней на спине и таким образом преподносит ее своим деткам[95]. (8) Кузнечик (grillus) назван так по звуку, который издает. Он ходит задом наперед, зем-

---

с *mus*), а производно от *mustus* 'молодой, свежий', то есть толкуется как 'молодка'. О непоседливости и разновидностях ласк — из Плиния (29.60); домашняя отождествляется как *Mustela nivalis*, дикая (греч. ἴκτις) — как *Mustela foina*, то есть куница. По нестандартным зачатию и ро́дам сообщение Исидора совпадает с «Физиологом» (34); у Плутарха (*De Is. et Os.* 74) и Аристотеля (*GA* 756b15—16) всё наоборот: ласка будто бы рожает через рот, а зачинает через ухо.

[92] *Mus araneus* — это *Sorex araneus*, разновидность землеройки, по-гречески μυγαλῆ, букв. 'мышеласка'; укус ее не делает из нее паука (*aranea*) — как можно было бы истолковать эту лаконичную фразу, — а вызывает кожное воспаление типа лишая (*aranea*). *Solifuga*, букв. 'солнцебежка', взята из Солина (4.3); Исидор вспоминает о ней еще раз (14.6.40). Плиний сообщает (29.92), что имя этого «ядовитого муравья» — *solipuga* (по Цицерону) или *salpuga* (как называют его в Бетике); в другом месте (8.104) он помещает его в Эфиопии. Ср. ниже, 12.4.33.

[93] Ср. Hier. *In Is.* 2:19. Видимо, Исидор возводит *talpa* к *tellus* 'земля'. Это лат. имя, как и его греч. аналоги (ἀ)σφάλαξ, (ἀ)σπάλαξ, не имеют этимологии.

[94] Этимология из Сервия (*Aen.* 12.9), но в действительности *glis* не имеет отношения к *gliscere* 'тучнеть, жиреть', а родственно др.-инд. *giriḥ, girikā* 'мышь' и, возможно, греч. γαλέη, γαλῆ 'мелкий грызун (ласка, куница и т.п.)'.

[95] *Iricius* (класс. *ericius*) — производное от *(h)er*, родственного греч. χήρ 'еж' (только у Гесихия) и χοῖρος 'поросенок' и действительно связанного с «топорщеньем» — хотя семантическую основу здесь дает глагол *horreo*, а не *subrigo*.

лю буравит, по ночам стрекочет. Охотятся на него с помощью муравья, привязанного за волосок и спущенного в его нору, куда прежде напустили пыли, чтобы не спрятался, и потом вытаскивают в объятиях муравья[96]. (9) Муравей (formica) назван так потому, что носит крошки (ferat micas) жита. Он весьма искушен: заботится о будущем, летом заготавливая пропитание на зиму; в урожай подбирает пшеницу, а ячмень не трогает. Если дождь намочит его припасы, выбрасывает всё. Говорят, в Эфиопии есть муравьи, по виду — как собаки, которые лапами копают золотые пески и охраняют добытое, чтобы никто не унес, а захваченных с поличным преследуют и убивают[97]. (10) Мраволев (formicoleon) назван так потому, что он лев муравьев, либо, наверное, по той причине, что он одновременно муравей и лев. Это малое животное, изрядно муравьям враждебное, он прячется в пыли и убивает муравьев, таскающих зерно. Поэтому зовется львом и муравьем: ведь для других животных он муравей, но лев для муравьев[98].

IV. О ЗМЕЯХ. (1) Змей (anguis) — название всего рода змеиного, способного свиваться и скручиваться, отсюда и *anguis*, ибо змей никогда не прям, но изогнут углами (angulosus). У язычников змеи всегда почитались духами мест, отсюда у Персия (*Sat.* 1.113):

> Pinge duos angues: pueri, sacer est locus…
> Парочку змей нарисуй: «Это место свято!..»[99]

(2) Змейка (coluber) зовется так, поскольку обретается в тени (colat

---

[96] Из Плиния (29.138), добавляющего, что за эти качества (хождение задом наперед и т.д.) кузнечика высоко ценили пифагореец Нигидий и маги. Имя — от ср.-греч. γρύλλος (звукоподражание, ср. γρύλλη ‘хрюканье свиней’ у Гесихия).

[97] Этимология из Сервия (*Aen.*) 4.402. Лат. *formica* — из **mormica*, ср. греч. μύρμηξ. Рассказ о муравьях-золотодобытчиках — из Солина (30.23), который добавляет, что они — как *огромные* собаки, а лапы у них — как у львов; Плиний (11.111) и Геродот (3.102) помещают этих гигантских муравьев в Индии.

[98] Из Григория Великого (*Moral.* 5.40), у которого *myrmicoleon* — так (μυρμηκολέων) в Септуагинте передано редкое обозначение льва לִישׁ в *Иов* 4:11. Но муравьиный лев (*Myrmileon formicarius*) — реально существующее насекомое.

[99] *Anguis* восходит к и.-е. **ang^{w}(h)i-*, *angulus* — к **ang-* «сгибать» (IEW). Ср. Serv. *Aen.* 5.85: «нет места без духа, который чаще всего показывается змеем».

umbras), или поскольку сгибами, извивами, толчками скользкими (lubricos) влачится. Ведь ‘скользким’ называем то, что ускользает, когда его хватаешь, как рыба и змея. (3) Змея (serpens) же получила имя потому, что ползает (serpit), подкрадываясь скрытно и пресмыкаясь — двигаясь не явной поступью, а неприметными усильями чешуек. Те же, кто на четыре лапы опирается, как ящерицы или стеллионы, называются не змеями, но рептилиями. Змеи — тоже рептилии, поскольку пресмыкаются (reptant) на животе и груди. У них сколько родов, столько и ядов, сколько видов, столько погибелей, сколько расцветок, столько страданий[100].
(4) Дракон — всех змеев величайший, а может быть, и всех вообще живых созданий на земле. У греков он зовется δράκων, откуда имя перешло в латынь и стало *draco*. Нередко из пещер он вырывается и ввысь уносится, собою сотрясая воздух. У него гребень на голове, небольшая пасть и узкие дыхала, через которые он втягивает воздух и языком стреляет. Сила его не в зубах, но в хвосте, ударами которого он может нанести вред больший, чем клыками.
(5) А что до яда, то дракон безвреден: чтобы убить, как говорят, ему не нужен яд: кого сожмет, тот погибает. Даже слона размеры от дракона не спасают: засев у троп, которыми слоны обычно ходят, он ноги им сжимает кольцами и душит их, и убивает. Родится же он в Эфиопии и Индии, в самом пекле неотвязного зноя[101].
(6) Василиск — это по-гречески, на латынь переводится как ‘царек’: ведь он царь змей, индо бегут, его завидев, поскольку сво-

[100] Описание *coluber* (*colubra*: обычно ‘водяная змейка или ужик’) — из *Schol.* Prud. *Cath.* 3.120, Lact. *Opif.* 7.6, Serv. *Aen.* 2.474 и Aug. *Trin.* 12.11.16. *Stilio* (*stellio*) — ящерка стеллион или геккон. Логика классификации змей и гадов/рептилий (*serpentes* и *reptilia*: те и другие букв. ‘ползучие, пресмыкающиеся’) у Исидора хромает. Заключительная фраза — из Tert. *Scorp.* 1.1.

[101] Исидор совмещает здесь два образа: сказочного крылатого дракона (о его взлете из «пещер» — из Aug. *In Psalm.* 148.9 и *Gen. ad litt.* 3.9.13) и питона, африканского и индийского, о котором немало сказано, среди прочих, у Плиния (8.32–37: термины *draco* и *serpens* не различаются). Описание дракона (за исключением «гребня») — из Sol. 30.15, как и мест его обитания (25.15: путано переданное сообщение Плиния, 6.197); популярную тему войны питонов со слонами Исидор тоже выводит по Солину (25.11). Этимологии он здесь не приводит, но с древности имя дракона справедливо связывали с δέρκομαι ‘глядеть, видеть’.

им запахом их убивает; но он и человека может умертвить одним лишь взглядом. И даже никакая птица в полете неспособна невредимой проскользнуть из поля зренья василиска, но, сколь бы далеко ни оказалась, сжигается и пропадает в его пасти. (7) Но одолеть его способны ласки, поэтому их запускают в ямы, где тот прячется; и василиск бежит при виде ласки, она же гонится за ним и убивает. Вот так Создатель никакую вещь не создал без противоядия. В длину василиск с полфута и испещрен белыми пятнышками. (8) Подобно скорпионам, василиски ищут мест засушливых, а если к водам подойдут, то поражаются водобоязнью и смертельной паникой. (9) Сибил (sibilus) — всё то же, что и василиск, только он убивает шипением (sibilo), прежде чем кусать или жечь[102].

(10) Гадюка (uipera) прозвана так потому, что через силу рожает (ui pariat): как только чрево матери начнет трудиться родами, детеныши, не дожидаясь положенного природой срока, прогрызают ей бока и силой вырываются наружу, тем самым умерщвляя мать. Как у Лукана (6.490):

> Viperei coeunt abrupto corpore nodi.
> Сходятся вместе опять гадюки разрубленной звенья.

(11) Как говорят, самец выплевывает семя изо рта, который вставлен в рот гадюки-самки, а та, от наслажденья похоти переменившись к бешенству, откусывает голову самца, воспринятую в рот. И получается, что гибнет тот и другой родитель: самец — когда совокупляется, а самка — родами. Из гадюк изготовляют пилюли, которые греки называют *териаками*[103].

---

[102] Греч. βασιλίσκος. Ср. Plin. 29.66 и Sol. 27.51–53; Иероним (*In Is.* 14:29) говорит об угрозе птицам от взгляда и «дыхания пасти» (*spiritus oris*) василиска: Исидор понимает это дыхание как сожигающее; еще один текст Иеронима (*Epist.* 69.6), почти дословно переданный Исидором, называет заболевших от близости воды василисков и скорпионов *hydrophobas et lymphaticos*: в *Etym.* 4.6.15 это синонимы, а болезнь определена как бешенство, но ср. в классической латыни *pauor lymphaticus* (Liv. 10.28.10) и *lymphatici metus* (Sen. *Epist.* 13.9) ‘панический страх’. — *Sibilus*, букв. ‘шипение, свист’ (звукоподражание), как отдельная сущность возник из фрагментов описания василиска (ср. Lucan. 9.724, Plin. 8.78, Solin. 27.52).

[103] Этимология из Сервия (*Georg.* 3.416), но в действительности имя толкуется

(12) Аспид так назван потому, что укусом своим впрыскивает и кропит (spargat) яд: ведь ἰός по-гречески — ‘яд’, отсюда и *aspis*, коль скоро убивает ядовитым укусом. Есть разные роды и виды его, одни более вредоносны, другие менее. Передают, что аспид, когда начинает поддаваться заклинателю — который вызывает его некими особыми заклинаниями с целью вытянуть из норы, — не желая выходить, прижимает одно ухо к земле, а другое затыкает и закрывает хвостом, так что перестает слышать эти магические заговоры и не выходит к заклинателю[104]. (13) Дипсада — род аспида, по-латыни зовущийся *situla*, ибо всякий, ею укушенный, умирает от жажды (siti). (14) Другой род — гипналида, и названа так потому, что убивает сном. К себе как раз такую приложила Клеопатра — и растворилась в смерти, как во сне. (15) Аспид *haemorrhoïs* так назван потому, что укушенный им потеет кровавым потом, так что вены разжижаются и вся, какая осталась, жизнь вытягивается вместе с кровью. Ведь ‘кровь’ по-гречески — αἷμα.

как **uiui-pera* ‘живородящая’ (EM); точнее, гадюка — *яйце*живородящее животное: яйца не откладываются, а вынашиваются в материнской утробе, и там же из них вылупляются детеныши. Эта особенность легла в основу легенды о гадюке (греч. ἔχιδνα), два главных момента которой (самка убивает самца после соития, детеныши выгрызаются из чрева матери) отмечены уже у Геродота (3.109); впоследствии она обросла массой подробностей, подсказанных как логикой, так и эмоциями. Сначала возникла идея орального оплодотворения, для чего самец вкладывает голову в рот самке, впрыскивает семя, а та откусывает ему голову в порыве страсти (ср. Plin. 10.169): эту версию и излагает Исидор; в «Физиологах» (греч. 10, лат. 12) гадюка-ехидна превращена в монстра: она женщина с головы до пупа, а ниже змея — со слишком маленьким отверстием для генитального соития, почему самец и вынуждается к оральному, но уже не головой, а членом, который и откусывает самка после того, как проглотит семя; в славянских версиях встречаются забавные «эмоциональные» искажения: например, соитие происходит не через уста, а через уши, или самка отгрызает самцу «нужное» и *не* глотает семя, но всё равно зачинает детенышей-убийц. — Строка из Лукана приведена Исидором невпопад. — Греч. θηριακός ‘касающийся ядовитых животных’, ἡ θηριακή (*sc.* ἀντίδοτος) ‘противоядие’ (ср. *Etym.* 4.9.8).

[104] *Aspis* понято как сложение лат. *sp(argere)* / *asp(argere)* ‘кропить, брызгать’ и греч. ἰός ‘яд’, но на самом деле животное получило имя от ἀσπίς в базовом значении ‘щит’ (оттого что надувает шею в форме щита). О разновидностях аспида (перечисляемых ниже) — из Solin. 27.31–33; об уловке против заклинателя — из Aug. *In Psalm.* 57.7. Слово *aspis* в тексте — ж.р. в §§ 12, 14 и м.р. в §§ 15, 17.

(16) Аспид престер всегда с разинутою, дымной пастью носится. Вот как о нем у поэта (Lucan. 9.722):

> Oraque distendens auidus fumantia prester.
> И разевающий пасть — всю в дыме — прожорливый престер.

Кого ужалит он, тот раздувается и погибает от непомерной тучности, ведь распухание сменяется гниением[105]. (17) Сепс — аспид разъедающий: когда укусит человека, всё тело сразу истребляет, так что оно в змеиной пасти в жижу превращается. (18) Змея кераст (cerastes) так назван потому, что у него на голове рога вроде бараньих, а κέρατα по-гречески — 'рога'. Вообще-то у него рожков четыре пары: он выставляет их вместо наживки и забирает жизнь у соблазнившихся приманкою животных. Всё тело он укрывает в песке, не давая увидеть ничего, кроме лишь той части, которой подманивает и ловит птиц и животных. Он извивается больше прочих змей, и даже кажется, что у него нет позвоночника. (19) Змея скитала (scitalis) названа так потому, что шкура на спине ее блистает таким разнообразием, что красота узоров сковывает тех, кто это видит; она же ползает не очень быстро, но всё же настигает тех, кого догнать не может, завороженных этим ее чудом. И в ней так много жара, что даже зимнею порой с напитанного жаром тела сбрасывает кожу. Об этом у Лукана (9.717–718):

> Et scytale sparsis etiam nunc sola pruinis
> exuuias positura suas…

---

[105] Греч. διψάς, от διψάω 'томиться жаждой', большей частью глоссируется как *siticula*, поскольку обычное значение *situla* — 'ведро'. — Имя *hypnalis* (у Солина *hypnale*) создано на базе греч. ὑπνηλός и ὑπναλέος 'сонный' (с разными оттенками: 'спящий, усыпляющий, являющийся во сне'); «убивает сном» (*somno necat*) означает «погружает в сон, плавно переходящий в смерть»; рассказывая о самоубийстве Клеопатры, Плутарх сообщает (*Ant.* 86), что на триумфе Цезаря вместе с изображением царицы несли еще одно — «прильнувшего к ней аспида». — *Haemorrhoïs* — из греч. αἱμορροΐς, букв. 'кровоточица'; у Никандра упоминаются и самка (*Th.* 305), и самец (αἱμόρροος: 282); лат. форма (Plin. 23.43, Lucan. 9.806, etc.) — грамматически женского рода. — *Prester* — из греч. πρηστήρ 'ураган, удар молнии', от πρήθω 'надувать' / πίμπρημι 'воспламенять, воспалять'; у Солина (27.32) часть о «гниении» отнесена к следующему гаду, сепсу; лучшие рукописи Лукана вместо *fumantia* («всю в *дыме*») дают *spumantia* («всю в *пене*»).

Также скитала, когда на земле еще иней на стаял,
Кожу снимает свою…[106]

(20) Амфисбена (anfisbena) зовется так потому, что имеет две головы, одну на обычном месте, другую на хвосте, и обе головы тянут в свою сторону, влача тело кругами. Эта змея — единственная, кто не боится стужи, и выползает первая из всех. О ней опять-таки Лукан (9.719):

Et grauis in geminum uergens caput amphisbaena.
Страшная, с поднятой вверх двойной головой, амфисбена.

(21) Глаза ее сияют, как светильники[107]. Энидра (enhydris) — это змейка, живущая в воде, ведь греки называют воду ὕδωρ. (22) Гидр (hydros) — это водяная змея, от укуса которой опухают. Некоторые называет этот недуг *boa*, потому что лечится он коровьим (bouis) навозом. (23) Гидра (hydra) — дракон о многих головах, как та, что некогда была в Лернейском болоте, в области Аркадии. А полатыни гидра называется *excetra*, поскольку, сто́ит одну голову отсечь, как вырастают три (ex caeso tria). Но это сказки, на самом деле Гидрой звалось место, откуда истекали воды, опустошавшие соседний город, и стоило закрыть один проток, как открывалось много новых. Увидев это, Геркулес сами места те выжег и перекрыл тем самым ток воды. Ведь имя Гидры — от воды[108].

---

[106] Имя сепса — из греч. σήψ, от σήπω ‘гноить, разлагать’; Исидор возвращается к нему в 12.4.31. — О керасте — из Солина (27.28) и Григория Великого (*Moral.* 31.43), дающего этимологию κεράστης от κέρας ‘рог’; об «извивистости» (*flexuosus*) есть и у Лукана (9.716): в схолии эта особенность движения объясняется тем, что Елена, привезенная Парисом в Египет, наступила на кераста и сломала ему хребет. — О скитале — из Солина (27.30), у которого имя пишется *scytale* = греч. σκυτάλη, как и у Лукана (в переводе Л.Е. Остроумова «скитал» мужского рода); этимология, поставившая в тупик Андрэ, связана, очевидно, с другим значением σκυτάλη — ‘палка с шифрованным посланием’, на которое намекает «красота узоров» (*notarum gratia*) на спине у змеи (ср. *Comment. Lucan.* 9.717).

[107] Из Солина (27.29); ἀμφίσβαινα — букв. ‘обоехожая’, ее движение описывает Нонн (*D.* 5.145–157); Плиний уточняет (30.85), что амфисбена выползает по весне раньше того, как запоет кукушка; Исидорово замечание о сияющих глазах амфисбены мешает ее отождествлению со слепозмейкой (*Typhlops vermicularis*).

[108] Энидра (греч. ἔνυδρις, ἐνυδρίς, букв. ‘водяная’) определяется как *colubra*

(24) Змея хелидр (chelydros), он же херсидр (chersydros), как бы ⟨сухой и влажный⟩, так прозван потому, что обитает и в воде, и на суше, ведь по-гречески χέρσος означает сушу, а ὕδωρ — воду. Земля, по которой ползет он, начинает дымиться; вот как это описано у Макра (fr. 8):

> …Seu terga expirant spumantia uirus,
> seu terra fumat, qua teter labitur anguis.
> Кожа ли пышет испариной злой, ядовитой,
> Или дымится земля, где змей тот ползет преотвратный.

И у Лукана (9.711):

> …Tractique uia fumante chelydri.
> Также хелидр, что ползет, дымящийся след оставляя.

И он всегда движется по прямой, потому что, сто́ит ему при движении извернуться, тотчас лопается[109]. (25) Змея натрикс (natrix) заражает воду ядом; в каком бы источнике ни оказалась, примешивает яд к воде. Об этом у Лукана (9.720):

> Natrix uiolator aquae…
> Натрикс — отрава воды…

‘змейка’ (по Plin. 32.82); ср. выше (12.2.36) об энидре мужского рода. — *Гидр* (греч. ὕδρος, м.р.) в русских переводах античных авторов (Hom. *Il.* 2.723, Verg. *Georg.* 4.458, *Aen.* 7.753, Ov. *Met.* 13.804) традиционно подменяется *гидрой* (греч. ὕδρα, ж.р.); Плиний указывает (29.72) на красоту и ядовитость гидра; *bo(u)a* определяется как гигантская змея, обитающая в Италии и способная проглотить ребенка (Solin. 2.33, Plin. 8.37, ср. ниже, 12.4.28), как болезнь (волдыри по телу), против которой помогает коровий навоз (Plin. 28.244 et al.), наконец, отождествляется с гидром (*PF* 27.27). — Рассказ о Лернейской гидре — из Сервия (*Aen.* 6.287, ср. также *Etym.* 11.3.34–35); *excetra* уже у Плавта (*Pers.* 3) обозначает Лернейскую гидру; по одной из гипотез, термин в конечном счете заимствован из греч. ἔχιδνα ‘гадюка’ через этрусское **echitra* (Ἔχιδνα — монстр уже у Гесиода, *Th.* 295 sq.).

[109] Из Сервия (*Georg.* 3.415), откуда и смешение двух разных змей; в скобках — восстановленный текст по Андрэ: ⟨*siccus et humidus*⟩; приведенная не полностью строка Лукана начинается с *chersydros*: здесь они различаются, как, впрочем, и у Никандра — χέλυδρος (*Th.* 411: другое имя δρυίνας ‘дубровка’) и χέρσυδρος (359: схож с аспидом); схолия к Ликофрону (340) определяет χέλυδρος как «морскую черепаху» (ἡ θαλασσία χελώνη). В первой строке из фрагмента Эмилия Макра недостает начального дактиля, и вместо *terra* современный издатель по метрическим соображениям предложил читать *tellus*.

(26) Кенхрида (cenchris) — змея, которая не извивается и всегда держит путь по прямой. Вот как о ней у Лукана (9.712):

> Et semper recto lapsurus limite cenchris.
> Лишь по прямой, только так, ползти всегда будет кенхрида[110].

(27) Пари́й (parias) — змея, которая всегда передвигается на хвосте и будто борозду проводит. О нем опять Лукан (9.721):

> Quo contentus iter cauda sulcare parias.
> Также парий, бороздящий песок хвостом заостренным.

(28) Боас (boas) — огромной массы змей Италии; преследует стада крупного скота и буйволов, впивается коровам в вымена, разбухшие от молока, и вот, сосет их до смерти: от истребления коров (boum) и получил свое название[111]. (29) Якул (iaculus) — это летающая змея. О нем у Лукана (9.720):

> ...Iaculique uolucres.
> ...и крылатые гадины — «копья».

Они запрыгивают на деревья, и когда мимо проходит какое-либо животное, бросаются (se iactant) на него и убивают, отсюда их названье *iaculi*. А в Аравии есть крылатые змеи, зовущиеся сиренами, которые, как утверждают, не только бегают быстрее лошадей,

---

[110] *Natrix* восходит к и.-е. корню **(s)nē-* ‘виться’ (др.-ирл. *nathir*, др.-исл. *naðr*); в приведенной строке Лукана читается *nātrix* вместо правильного *nătrix*, что намекает на толкование этого термина из *nāre*, *nātāre* ‘плавать’ (так явно у Нония, 65.22); кроме того, у Лукана *natrix* мужского рода вместо обычного женского; древние считали «водяную змею» ядовитой, но если это уж обыкновенный (*Natrix natrix*), который не впрыскивает яд с укусом, то ядовистость остается объяснить лишь «заражением источников». — Кенхрида (греч. κεγχρίς) названа по пятнышкам на коже в форме проса (κέγχρος), ср. следующую строку Лукана (9.713): «Знаками чрево его разрисовано пестро» — только скорее «ее» (ж.р.): перевод приведенной Исидором строки тоже изменен соответственно.

[111] Пари́й или паре́й (греч. παρείας, от приметной окраски щек, παρειαί) — это Эскулапов полоз (*Zamenis longissimus*), Горациев *serpens Epidaurius* (*Sat.* 1.3.27), Плиниев *anguis Aesculapius* 29.72; «на хвосте» эти змеи ходят только во время брачных танцев; в принятом тексте Лукана начальное слово строки *et*, а не *quo*. — О боа́ (*boas* м.р., *bo(u)a* ж.р.) см. Solin. 2.33 и Plin. 8.37, а также *Etym.* 12.4.22 выше.

но даже и летают. Их сила такова, что от укуса смерть приходит раньше боли[112]. (30) Офита (ophites) прозвана так потому, что она цвета песка. О ней у поэта (Lucan. 9.714–716):

> Quam paruis pictus maculis Thebanus ophites
> concolor exustis atque indiscretus arenis
> ammodites…
> Чем на офите из Фив, раскрашенном пятнами мелко;
> И гаммодит, обожженным пескам подобный по цвету,
> Неотличимый от них…[113]

(31) Сепс — невеликая змея, но своим ядом он разъедает не только тело, но и кости. Поэт о нем упоминает так (Lucan. 9.723):

> Ossaque dissoluens cum corpore tabificus seps.
> И разлагающий сепс, разрушающий с телом и кости.

(32) Змея дипсада, говорят, настолько малого размера, что наступаешь на нее — даже не видишь. Яд дипсады убивает раньше, чем ощущается, так что лицо ужаленного не успевает и грустью омрачиться — смерть опережает. Об этом у поэта (Lucan. 9.737–739):

---

[112] *Iaculi*, букв. ‘копья’ (от *iacere* ‘бросать, метать’), упомянуты Солином (27.30) и Плинием (8.85), подробней описаны Луканом (9.822–825); название — калька с греч. ἀκοντίας, от ἄκων, ἀκόντιον ‘копье, дротик’. — Рассказ о «сиренах» (ср. Solin. 32.33) восходит к сообщению Геродота (2.75–76) о крылатых змеях, с которыми воюют египетские ибисы, но само имя добавлено Исидором, который мог почерпнуть его, например, у Иеронима (*In Is.* 13:22): «Сирены же называются *thennim*, что мы истолкуем в значении или демонов или каких-нибудь чудовищ или, наверное, больших драконов с гребнем на голове и летающих»; трудный термин תַּנִּים (ед.ч. תַּנִּין *или* *תַּן) ‘морские чудовища *или* шакалы’ в Вульгате передан как *sirenae* (в Септуагинте — и вовсе как ὀνοκένταυροι).

[113] Исидор принимает здесь *ophites* за название змеи (ср. греч. ὄφις ‘змея’), предполагая, вероятно, что *офита* — другое имя *аммодиты*: оба термина истолкованы как имена женского рода, вопреки мужскому в тексте Лукана; но в 16.5.3 он верно определяет *ophites* как разновидность мрамора (λίθος ὀφίτης ‘змеиный камень’), названную так по сходству с расцветкой змеи; первая строка цитаты на самом деле завершает описание кенхриды: после *ophites* должна стоять точка, а далее описывается аммодит(а) (в принятом тексте Лукана — *hammodytes*, но греч. ἀμμοδύτης, в схолиях *a latendo sub arena*, то есть от ἄμμος ‘песок’ + δύω ‘прятаться’); змея офита, таким образом, — продукт ошибочного прочтения данного места Исидором (и только им: ни один схолиаст к Lucan. 9.714 ее не замечает).

Signiferum iuuenem Tyrrheni sanguinis Aulum
torto capite retro dipsas calcata momordit:
uix dolor aut sensus dentis fuit…
Авл знаменосец, тот юноша крови тирренской,
Был, наступив, уязвлен повернувшейся быстро дипсадой.
Боли, укуса зубов, не заметил он…[114]

(33) Змея сальпига (salpiga) — та, которую не видно. Цекула (caecula) названа, ибо мала и не имеет глаз. Стоножка (centupeda) именем обязана множеству ног[115]. (34) Ящерица (lacertus) — это ползучий род, а названа так потому, что у нее есть руки (brachia). Есть много видов ящериц, как ботракс, саламандра, саура, стеллион. (35) Ботракс (botrax) так назван потому, что он на вид лягушка, а греки называют лягушку βότραχος. (36) А саламандры имя — от того, что против пламени сильна. Она сильнейшая всех ядовитых тварей: ведь прочие разят кого-то по отдельности, она же убивает сразу многих. На дерево, к примеру, заползет — и напитает ядом все плоды, и губит тех, кто ест их; и если даже упадет в колодец — настолько яд ее силен, что убивает всех, кто пьет оттуда. Она сопротивляется огню, и гасит пламя — одна из всех животных. Она ведь посреди огня живет, боли не чувствуя и не сгорая — не только потому что не сжигается, но и поскольку гасит пламя[116]. (37) Савра (saura) — ящерица, у которой к старости слепнут глаза; и залезает

[114] Повторный выход на сцену сепса и дипсады (ср. выше, 12.4.17 и 13); ниже Лукан подробно описывает последствия укуса сепса (9.764–788); в принятом тексте 9.738 — *torta caput* вместо *torto capite*.

[115] *Salpiga* и паукообразная *solifuga* из 12.3.4 — разные существа; о первой говорит Лукан в 9.837: «Quis calcare tuas metuat, salpuga, latebras (Кто побоялся б топтать твои скрытые норы, сальпуга?)»; необъяснимость испанского (ср. Plin. 29.92, сам Лукан — уроженец Кордубы) *salpuga* обусловило массу разночтений: *salpiga, sarpinga, salpugna*, etc. «Не видно» сальпигу из-за ее скромных размеров. — *Caecula*, букв. ‘слепышка’, тоже «мала»: возможно, речь о медянице (*Anguis fragilis*); заметим, что в латыни *caecus* может означать как ‘слепой, незрячий’, так и ‘невидимый’; «слепых змей» знают Аристотель (*HA* 567b25) и Плиний (9.166), сегодня их относят к семейству безобидных слепозмеек (*Typhlopidae*); хотя у Колумеллы (6.17.1) отмечена *caecilia*, укус которой этот автор считает не менее опасным, чем гадючий. — *Centupeda (centipeda)* уже Плинием (1.29.39 et al.) отождествляется с многоножкой (ср. ниже, 12.5.6) и сколопендрой.

[116] Обычное лат. обозначение ящерицы — *lacerta*, но Исидор подчеркивает

в выемку стены, к востоку обращенной, и тянется к восходу солнца, и прозревает в его лучах. (38) Стеллион (stellio) назван по своей расцветке: спина у него расписана сверкающими крапинками, как звездами. О нем у Овидия (*Met.* 5.460–461):

...aptumque colori
Nomen habet, uariis stellatus corpore guttis.

...Так и носит названье
Пестрой раскраске под стать — как в звездочках все его тело.

Говорят, он такой большой враг скорпионам, что при одном виде его на них находит ужас и столбняк. (39) Есть и другие виды змей, как аммодиты, элефантии, хамедраконы[117]. Короче говоря, сколько имен — столько погибелей. Все змеи по природе своей холодны: язвят, только когда согреются. (40) Покуда холодны, не тронут никого, и днем их яды злей, чем ночью. В прохладе ночи цепенеют, и недаром: их холодит роса ночная. Яд по природе тоже холоден — в себя тепло из тел окоченевших тянет; поэтому зимой, клубком свернувшись, змеи застывают — оттаивают летом. (41) Вот почему всякий ужаленный змеиным ядом сначала цепенеет, а после, как только самый яд внутри него нагреется и распалится, он сразу убивает человека.

А называется яд (uenenum) так, поскольку бродит он по венам (uenae): раз впрыснутый, он разгоняется движениями тела и рас-

---

свою этимологию, возводя это название к *lacertus* ‘мышцы руки’. — Ничего не известно о *botrax*, чье имя выводится из ионийского названия лягушки (обычно βάτραχος). — О яде саламандры — по Плинию (29.74–75), как и о ее способности не сгорать и гасить пламя (29.76), но рядом ссылка на Секстия Нигера, который эти способности отвергал; гасить огонь саламандра будто бы может, поскольку сама очень холодна (Plin. 10.188); в это верил и Аристотель (*HA* 552b15–17).

[117] О ящерице *савре* (греч. σαύρα или σαῦρος и означает ‘ящерица’, хотя первое могло употребляться в переносном смысле для *membrum virile*) — из «Физиолога» (лат. 49: *saura eliace* = греч. 2: σαύρα ἡλιακή ‘солнечная ящерица’. — *Stellio* (*stelio, stilio*) — ящерица геккон, конкретно *Hemidactylus turcicus*. О его вражде к скорпионам — из Plin. 29.90; Плиний рассказывает также (29.73) о зелье из стеллиона, которым женщины пытались изуродовать лицо соперниц. В Овидиевом стихе *Met.* 5.460 большинство издателей читает *pudori* вместо *colori*: перевод С.В. Шервинского подправлен. — Список других змей взят из Солина (27.33); об аммодитах-«пескопрятах» см. прим. 113; неясно, кто такие *elephantiae* ‘слоновки’ и *c(h)amaedracontes* (= греч. *χαμαιδράκων) ‘земнодраконы’.

текается по венам, и выгоняет душу. (42) Поэтому отрава не может навредить, пока не тронет крови человека. Лукан (9.614):

Noxia serpentium est admixto sanguine pestis.
Змей разрушителен яд, лишь когда он в кровь попадает.

Ведь всякий яд холоден, поэтому душа, которая природы огненной, бежит холодного яда. Что касается естественных дарований, которые, как видим, мы разделяем с неразумными животными, змея тут отличается известной живостью ума (sensus). (43) Поэтому и в *Книге Бытия* читаем (3:1): «Змей был хитрее всех зверей полевых». И Плиний говорит, если доверия достойно, что сохраняет жизнь змея, пусть даже остается ей от головы не более двух дюймов: поэтому заместо головы всё тело подставляет под удар[118]. (44) Зрение у всех вообще змей слабое. Они редко смотрят прямо перед собой, и не случайно, поскольку глаза у них не спереди, а на висках; поэтому скорей услышат нечто, чем усмотрят. Ни одно другое животное не шевелит языком так быстро, как змея, так что кажется, будто у нее целых три языка, когда на самом деле — один. (45) Тело у змей влажное, так что всюду, где проползают, метят путь этой влагой. Хотя у змей, как видно, нету ног, по их следам заметно, что ползают они только на ребрах и делая усилия чешуйками, которыми покрыты равномерно от верха шеи и до низа брюха. И упираются чешуйками взамен когтей и как ногами — ребрами. (46) Вот почему, если змею ударить в любую часть тела от брюха до головы, она становится бессильна и не может двигаться, ведь куда бы этот удар ни пришелся, он ломает позвоночник, которым направлялись ноги-ребра и движение тела[119]. Еще, как утверждают, змеи — долгожители; при этом, сбросив старую одежку, отбрасывают старость и возвращают юность: так говорят о них. (47) Змеиные одежки называются *exuuiae*, поскольку

[118] Этимология *uenenum* из Сервия (*Aen.* 1.688), как и рассказ о живучести змеи со ссылкой на Плиния (*Georg.* 3.422) — но в «Естественной истории» этого нет; ср. также Aug. *In Psalm.* 57:10 о том, как нужно заслонять телом голову подобно змее: развивает тему рассказ «Физиолога» о «четвертой природе» змея (лат. 13, греч. 11).

[119] О зрении змей ср. Solin. 27.35 и Plin. 8.87, о языке и влажности — Serv. *Aen.* 2.211 и 7.354; о передвижении змей — из Орозия (*Hist.* 4.8.12 и 14).

змеи их снимают (*exuunt*), когда стареют, а снявши, возвращают юность. Поэтому и говорят *exuuiae*, *induuiae*: одно снимают, а другое надевают. (48) Согласно Пифагору, змея нарождается из спинного мозга мертвого человека, об этом и Овидий упоминает в книгах *Метаморфоз* (15.389–390):

> Sunt qui cum clauso putrefacta est spina sepulchro
> mutari credant humanas angue medullas.
> Мнение есть, что, когда догниет позвоночник в могиле,
> Мозг человека спинной в змею превратится.

Если поверить этому, выходит складно: как от змеи — смерть человека, так и от смерти человека — змея. Еще передают, что змея не решается тронуть голого человека[120].

V. О ЧЕРВЯХ. (1) Червь (uermis) — животное, которое по большей части нарождается из плоти или древесины или какого-то еще земного вещества и безо всякого совокупления. Впрочем, иные из яиц рождаются, как скорпионы. Есть черви всякие: земли, воды и воздуха и плоти и листвы и древесины и одежды. (2) Паук (aranea) — это воздушный червь, зовется так по воздуху (aer), которым кормится. Длинные нити тянет из крохотного тельца и, вечно занятый своею паутиной, трудиться не бросает ни на миг, всё время оставаясь подвешенным в своем хитросплетении. (3) Пиявка (sanguisuga) — водяной червь, так названа, поскольку кровь сосет (sanguinem sugit). Подстерегает приходящих на водопой, им в горло заползает или цепляется где-то еще, и тянет кровь. А как напьется до отвала, изблевывает всё, что выпила, чтоб сызнова уже кровь свежую сосать. (4) Скорпион — земляной червь, он должен относиться скорее к червям, чем ко змеям. Это животное

[120] *Senectus* ‘старость’, в переносном значении ‘старая кожа змеи’; в *Etym.* 18.2.12 приводится та же очевидная этимология *exuuiae*, но термин берется уже в значении ‘снятой с врага поживы’; *exuuiae*, *induuiae*: оба слова обозначали ‘платье, одежду’, но второе имело дополнительное значение ‘змеиной кожи, линовища’. О мнении Пифагора, со ссылкой на Овидия, — из Serv. *Aen.* 5.95 (ср. также Plin. 10.188); в принятом тексте Овидия *credunt* вместо *credant*; с Исидоровым выводом ср. 1 *Кор.* 15:21: «как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых». Представление о робости змеи перед голым человеком — из «Физиолога» (лат. 13, греч. 11: «третья природа» змея).

оружно жалом, по-гречески σκορπίος называется, поскольку он разит хвостом и впрыскивает яд дугою уязвления. И скорпиону свойственно в ладонь руки не жалить[121].
(5) И кантарида (cantarida) — земляной червь, который, к телу человека будучи приложен, сразу нарывы вызывает, влагой полные. (6) И многоножка (multipes) — земляной червь, так названный по многочисленности ног, который, стоит его тронуть, в комок свернуться норовит; он под камнями нарождается из влаги и земли. (7) Слизняк (limax) — червь ила (limus), так зовется, поскольку в иле зарождается или из ила, и потому считается всегда и мерзким, и нечистым. (8) А шелкопряд (bombicis) — червь лиственный, из его ткани делается шелк (bombicinum). Так наречен, поскольку сам пустеет, когда выпрастывает нити, так что внутри лишь воздух остается. (9) И гусеница (eruca) — лиственный червь, заползающий в капусту или виноград, а прозван так от разъедания (ab erodendo). Ее упоминает Плавт (*Cist.* 728):

> Imitatus nequam bestiam et maleficam inuolutam
> In pampino inplicat se…
> Вползающей в лозу негодной твари подражая,
> Себя он приплетает…

Ведь гусеница не летает, как саранча, которая с места на место мечется, бросая всё наполовину съеденным, но остается до конца на гибнущих плодах и, медленно переползая, грызет мало-

[121] Большинство существ, относимых Исидором к «червям», сегодня числятся насекомыми; делая оговорку лишь для скорпиона, наш автор убежден в асексуальном самозарождении «червей» — которое Августин (*In Psalm.* 21.7) даже сравнивает с рождением Христа от девы; лат. *uermis* восходит к **wrmi-*, латино-германской форме и.-е. обозначения червя (ср. др.-англ. *wyrm*, но др.-инд. *kṛ́mi-*, др.-ирл. *cruim*, слав. чрьвь — от **kʷrmi-*). — Лат. *arānea* ‘паук’ (ж.р., ср. другое значение в 12.3.4) безусловно связано с греч. ἀράχνη, но не может быть прямым заимствованием; в 19.27.4 Исидор уточняет, что *aranea* питается «потоком воздуха в листве». — Термин *sanguisuga*, букв. ‘кровососка’, вытеснил в латыни старое *hirudo* во времена Плиния (8.29). — О классификации скорпионов — из Solin. 27.33; лат. термин перенят из греческого в обоих смыслах: животного и военной машины; Исидор еще несколько раз (5.27.18, 12.6.17, 18.8.3) определяет *scorpio* в том или ином значении; здесь он, по-видимому, объясняет имя животного из названия военной машины; ср. также Тертуллианово описание (*Scorp.* 1), которым объясняется перевод ключевого *arcuato uulnere* как «дугою уязвления».

помалу, пока не съест всего[122]. (10) Червей древесных греки называют *teredones*, поскольку кормятся, точа (terendo); мы называем их термитами: именно так у латинян зовутся черви древесины, которые рождаются в деревьях, срубленных не вовремя. (11) Моль (tinea) — платяной червь, прозвана так потому, что крепко держится (teneo), укореняясь там, где всё съедает. Отсюда же и *pertinax* (‘упорный’) — поскольку давит на одно и то же. (12) Черви телесные вот каковы: *emigranius, lumbricus, ascaridae, costi, peduculi, pulices, lendes, tarmus, ricinus, usia, cimex*. (13) Червь головы зовется эмигранием. Глист (lumbricus) — это червь кишечный, как бы *lumbicus*, поскольку он скользит (labitur), или поскольку сидит в чреслах (lumbus). (14) Острицы (ascaridae) ⟨…⟩ *Costi* ⟨…⟩ Вши (peduculi) — это черви кожные, так прозваны от ног (pedes). Отсюда же и *peducosi* — те, у которых вши кишат на теле[123].

---

[122] О свойствах жука-нарывника (греч. κανθαρίς, позднелат. *cantharida*, *Lytta vesicatoria*), более известного как «шпанская мушка», писали Плиний (29.94–95) и Диоскорид (2.61). В качестве афродизиака его, по-видимому, в древности не использовали — хотя многие принимают рассказ Роберта Грейвса (1895–1985) о пристрастии Ливии Августы к этому снадобью за исторический факт. — Этимология *limax* — из Варрона (*Ling.* 7.64); слово восходит к и.е. **(s)leim-*, ср. рус. диал. *климак*. — О (средиземноморском) шелкопряде (греч. βόμβυξ) и получаемой из него ткани (*bombycina*) см. Plin. 11.76 и Arist. *HA* 551b10, а также самого Исидора (*Etym.* 19.22.13, 27.5). Слово без этимологии; у Исидора, по-видимому, отсылка к греч. βόμβος ‘глухой (как бы *пустой*) звук’. — Лат. *eruca* означало и гусеницу, и растение семейства капустных, которое как раз использовалось в качестве афродизиака. Строки из Плавтовой «Шкатулки» сильно отличаются от принятого ныне текста. О повадках гусеницы — из Hier. *In Am.* 4.9.

[123] Лат. *teredo* — греч. заимствование (τερηδών ‘жук-древоточец’); о несвоевременной вырубке — из Сервия (*Georg.* 1.256). — *Tinea* не связано ни с *teneo*, ни с *pertinax*, но родственно греч. σής ‘моль’. — *Emigranius* — от греч. ἡμικράνιος ‘(поражающий) полголовы, мигрень’; ср. Marc. Emp. 2.4: «Emicranium statim curant uermes terreni pari numero sinistro manu lecti, etc. (мигрень быстро лечится земляными червями, нечетным числом, собранными левой рукою)». — Для *lumbricus* верна первая этимология (к **(s)lend(h)-* ‘скользить’). — Об острицах (греч. ἀσκαρίς) пишут Аристотель (*HA* 551a10) и Гиппократ (*Aphor.*) 3.26. — *Costus* в форме *cossus* упоминается у Плиния (11.113, 17.220) как разновидность древоточца, которого употребляли в пищу; в *PF* 36.11 — обозначение человека с морщинистым от природы телом наподобие одноименных червей, питающихся древесиной. — Лат. *pedis* ‘вошь’ с *pes, pedis* ‘стопа’ никак не связано, но ср. авест. *pazdu-* ‘вредное насекомое’, слав. *рьzděti*, укр. *бздіти* и укр. диал. *бздила́* ‘жук-вонючка, клоп’.

(15) А блохи (pulices) так зовутся, поскольку пылью (puluis) главным образом питаются. И гниды (lendes) ⟨…⟩ *Tarmus* — это сала червь. Клещ (ricinus) — червь собачий, так зовется, поскольку прицепляется к ушам (auris) собачьим: по-гречески собака — κύων. (16) *Usia* — червь свиной, зовется так, поскольку жжется (urit): где укусил, там очень жжет и вылезают волдыри. (17) Клоп (cimex) назван так по сходству с одной травою, которая, как он, воняет[124]. (18) Но в строгом смысле червь есть то, что нарождается в гниющем мясе — как моль в одежде, гусеница в овощах, как древоточец в древесине, а *tarmus* в сале. (19) Червь движется не явной поступью и не усильями чешуек, как змеи ползают, поскольку жесткого хребта ему недостает, какой у змей, но части тельца своего мало-помалу то вперед бросает, то снова поджимает, и, приводя себя в движение подобным образом, скользит себе[125].

VI. О РЫБАХ. (1) Имя рыб (pisces) — оттуда же, откуда и название скота (pecus), а именно от паствы (a pascendo). (2) Рептилиями те, кто плавают, зовутся потому, что у них вид и природа пресмыкающегося (reptandi); хотя и погружаются на глубину, они, пусть плавают, но всё равно что ползают (repunt). Вот и Давид сказал (*Пс.* 104.25): «Это — море великое и пространное: там пресмыкающиеся, которым нет числа»[126]. (3) Амфибии — это род рыб, так

[124] Лат. *pulex* восходит к и.е. **b(h)susl-*, как и греч. ψύλλα и рус. *блоха.* — Термин *tarmus* связан с глаголом *tero* ‘тереть, точить’ (ср. *tarmes* ‘древоточец’). — *Ricinus* замысловато объясняется Исидором как сложение лат. *auris* и греч. κύων. На деле это слово восходит к и.-е. **erek-*, отраженному также в др.-инд. *likṣā́* ‘гнида, вошь’, лит. *érkė* ‘клещ’. — *Usia* только у Исидора и зафиксировано; возможно, тут речь идет о свином цепне — возбудителе цистеркоза. — В *Etym.* 17.9.57 наоборот название *cimicia* ‘зверобой’ объясняется сходством этого растения с *cimex* ‘клопом’; в действительности оба термина восходят к и.е. **k̑yē-/k̑ī-* ‘темно-серый’, откуда также др.-инд. *śyā́va-* ‘темно-коричневый’, рус. *сивый.*

[125] Из Орозия (*Hist.* 4.8.13). Ср. различение четвероногих рептилий и змей выше (*Etym.* 12.4.3): первые движутся «явной поступью» (*apertis passibus*), вторые — «тайным приступом» (*occultis accessibus*), неприметно шевеля чешуйками.

[126] Искаженная цитата из Амвросия (*Hex.* 5.1.4). Переклассификация рептилий в сравнении с *Etym.* 12.4.3 — возможно, под влиянием Августина, у которого *natantia* приравниваются к *reptilia* (*Gen. ad litt. imperf.* 14.44).

названы, поскольку им привычно ходить по суше и свойственно при этом плавать в водах. Ведь ἀμφι- означает по-гречески ‘обое-’, то есть они живут и в водах, и на суше — как, например, тюлени, крокодилы и гиппопотамы, то есть ‘речные кони’.
(4) Скотам домашним, диким зверям и пернатым прежде, чем рыбам, люди дали имена, ибо увидели их и узнали раньше. Родам же рыб, которых позже мало-помалу стали узнавать, наречены названия либо по сходству с сухопутными животными, либо по их особенному виду, повадкам и расцветке, форме или полу. (5) По сходству с сухопутными животными — такие, например, как лягвы (ranae) и бычки (uituli), и львы (leones), и черные дрозды (nigri meruli), павлины разноцветные (paui) с узором на спине и шее, и пестробрюхие дрозды (turdi aluo uarii), и прочие, что получили имена по сходству видом с сухопутными животными. А по повадкам сухопутных прозваны, к примеру, морские псы, ибо кусаются, как сухопутные, или еще морские волки, которые, преследуя других, прожорливы и ненасытны[127]. (6) А вот названия по цвету: умбрины (umbrae), цвета тени (colore umbrae), и златоглавые дорады (auratae), и *uarii*, от пестроты (a uarietate), которых в просторечии зовут форелью. По форме: рыба-круг (orbis), к примеру, которая кругла и лишь из головы вся состоит, или морской язык (solea), ведь формой эта рыба напоминает обуви подошвы (soleis)[128]. По полу: например, морская мышь (*musculus*), самец

[127] Ср. Ambr. *Hex.* 5.2.5. *Rana*: лягва-рыболов, морской черт (*Lophius piscatorius*); *uitulus*: тюлень (*Phoca monachus*); имя ‘бычок’ (здесь расхождение с рус. номенклатурой) Плиний объясняет издаваемым им мычанием (9.41); *leo*: разновидность омара (ср. Plin. 9.97, 32.149); *merulus*: губан (*Labrus merula*); *pauus*: как название рыбы — только здесь, но ср. рыбу-павлина (ταώς) в индийском Гифасе у Филострата (*VA* 3.1); *turdus*: снова губан (*Labrus turdus*); выше упоминались *nigri meruli*, букв. ‘черные дрозды’, а здесь *turdi aluo uarii*, букв. ‘пестробрюхие дрозды’ (чтение Андрэ с опорой на Ambr. *Hex.* 5.2.5 вместо *albo uarii* ‘бело-пестрые’). — «Морские псы» (*canes in mari*) — это акулы; «морской волк» (*lupus*) — хищный лаврак (греч. λάβραξ, от λάβρος ‘свирепый, прожорливый’), ср. ниже, 12.6.24.

[128] *Umbra*: умбрина или светлый горбыль *Umbrina cirrosa*, ср. Ov. *Hal.* 111–112: «corporis umbrae / liuentis (умбрины с синеватой тушкой)»; *aurata*: дорада (*Sparus auratus*), ср. *PF* 196.26; *uarii* ‘пестрые’ — из недопонятого сообщения Амвросия (*Hex.* 5.3.7), там же и отождествление с форелью (*tructa*, греч. τρώκτης); *orbis*:

(masculus) рыбы-кита, ведь по рассказам, с ним совокупившись, и зачинает этот чудо-зверь. Отсюда же и *musculi* — моллюски, чьи молоки дают возможность устрицам зачать[129]. (7) Рыбы-киты (ballenae) — огромнейших размеров твари, так названы от извержения и испускания воды: они выбрасывают струи выше прочих морских животных, а βάλλειν значит 'извергать' по-гречески. (8) Китами (cete) прозываются, τὸ κῆτος καὶ τὰ κῆτα, то есть от непомерности своей. Ведь эти чудища громадны, тела их словно горы. Такой вот кит Иону поглотил, и чрево его было настолько велико, что преисподнюю напоминало, как говорит пророк (*Иона* 2.3): «Из чрева преисподней я возопил, и Ты услышал»[130].
(9) Коньки морские (equi marini) — потому что они передней частью кони, а задней переходят в рыбу. *Bocae* — так называются быки (boues) морские, как бы *boacae*. (10) *Caerulei* по цвету названы: *caeruleum* — это темно-зеленый цвет, как море[131]. (11) Название дельфинов, конечно, оттого, что следуют за человечьим голосом, или поскольку стаей собираются на звуки музыки (symphonia). Нет в море никого быстрее них: выпрыгивая из воды, они, бывает часто, перелетают корабли. Когда, резвясь в воде, они стремглав бросаются на набегающие гряды волн, считается, что будет буря. По-настоящему их звать *simones*. И в Ниле есть дельфинов разно-

---

рыба-луна (*Orthagoriscus mola*), ср. Plin. 32.14; *solea*: морской язык, разновидность камбалы (*Solea vulgaris*), ср. Quint. *Inst.* 8.2.8.

[129] По Плинию (9.186, 11.165), эта «морская мышь» (*musculus* 'мышка', ср. μῦς у Аристотеля, *HA* 519a23–24) «дружит» с китом, плывет впереди него и указывает путь (тот плохо видит из-за нависающих бровей), помогая не сесть на мель. Сообщение об устрицах Исидор воспроизводит ниже (*Etym.* 12.6.53); о самозарождении моллюсков говорят Аристотель (*GA* 763a25 sq.) и Плиний (9.160).

[130] Лат. *ball(a)ena* выводится из греч. φάλ(λ)αινα 'кит' в *PF* 28.6, но прямое заимствование здесь исключено по фонетическим причинам; греч. термин связан не с βάλλω, а скорее с φαλλός 'фаллос'. Но лат. *cetus* (мн.ч. *cete*) действительно заимствовано из греч. κῆτος — слова с неизвестной этимологией. В евр. тексте «Книги Ионы» — просто «большая рыба» (דָּג גָּדוֹל).

[131] О морских коньках — из Сервия (*Georg.* 4.387. Лат. *boca* — от греч. βῶξ или βόαξ 'бок, колючеперая рыба типа ерша'; нестяженную форму проще связать с βοάω 'кричать, реветь'. Определение *caeruleum* — из Сервия (*Aen.* 7.198); у Боэция *caeruleus* — разновидность акулы («alius marinus canis», *Diuis.* 877d Migne).

видность, с зубцами на спине: они и крокодилов убивают, их мягкое подбрюшье разрезая[132]. (12) Морские поросята (porci marini), а в просторечьи «свинки» (suilli), так прозваны, поскольку в поисках еды они и под водою роют землю, как делает свинья. Ведь пасть у них устроена при глотке так, что нужно мордою в песок зарыться, иначе пищу им не подобрать[133]. (13) [Морские] вороны (corui) так названы по голосу из сердца (cordis uox), грудному хрюканью, которым выдают себя, — и попадаются[134].
(14) Тунцы (thynni) носят греческое имя. Они являются весною, заходят правой стороной, выходят левой. И потому считается, что правым глазом видят они лучше, чем левым[135]. (15) Зовется рыба-меч (gladius) та, у которой морда острием: она им протыкает и топит корабли. (16) Рыба-пила (serra) так прозвана от зубчатого гребня, которым, проплывая под судами, она их рассекает. (17) А рыба-скорпион так названа, поскольку может ранить, когда ее берешь рукой. Как говорят, если связать в пучок с десяток раков базили-

---

[132] Ср. Solin. 12.3–6, 32.26 и Plin. 9.20–32. Обычное имя дельфинов (*Delphinus delphis*) у Исидора выводится из δελεάζω ‘манить’ + φονή ‘звук’, а заветное — от их курносости (греч. σιμός, лат. *simus*, откуда *simones*); Плиний подтверждает (9.24) любовь дельфинов к этому имени (*Simo* — расхожая кличка старика в латинской комедии) и их пристрастие к симфонической музыке, добавляя, что особенно им по нраву водяной орган (ср. *delphinus* как деталь водяного органа у Витрувия, 10.8.1). На деле греч. δελφίς связано с идеей плодородия, родственно δελφύς ‘матка’, δέλφαξ ‘свиноматка; поросенок’ (ср. ниже о «морских поросятах»).

[133] *Porcus marinus*: морская свинья (*Phocaena phocaena*); семейства дельфиновых и морских свиней объединяет парвотряд зубатых китов. Плиний сообщает о гигантских рыбах, «очень похожих на морского поросенка (porculo marino simillimus)», которых вылавливали в Майне и Дунае (9.45); в другом месте (32.19), со ссылкой на Апиона, морская свинья названа самой крупной рыбой, приводится ее лаконское название ὀρθαγορίσκος (обозначавшее также обычного молочного поросенка) и упоминается, что она «хрюкает», когда ее вылавливают.

[134] *Coruus* или *coracinus* (греч. κορακῖνος ‘вороненок’): рыба-ворон (*Corvina nigra*), названная так благодаря своему цвету, а не издаваемому ею звуку.

[135] Лат. *thynnus* = греч. θύννος. Ср. Solin. 12.13 и Plin. 9.47, 50–54. «Заходят» и «выходят» относится к Понту. По Плинию, Золотой Рог Византия получил имя благодаря богатому улову тунцов, которые на своем пути в Черное море резко сворачивают здесь к европейскому берегу, неся благосостояние Византию и оставляя ни с чем Халкедон на противоположном, азиатском берегу Босфора.

ком, все, сколько их ни есть в округе, рыбы-скорпионы в то место соберутся. (18) Рыба-паук (aranea) так называется, поскольку разит ухом, в котором колющие жала[136].

(19) А крокодил шафрановому (croceo) цвету именем обязан. Это четвероногое родится в Ниле, но крокодил равно силен на суше и в воде. Нередко достигает двадцати локтей в длину, вооружен огромными зубами и когтями, а кожа у него настолько твердая, что камни, даже если сильно запустить, просто отскочат от его спины. Ночью лежит в воде, а днем на суше. (20) Высиживает яйца на земле, самец и самка охраняют их попеременно. Некие рыбы убивают крокодила, зубчатым гребнем разрезая ему мягкое подбрюшье. Как говорят, из всех животных он один двигает верхней челюстью. (21) Гиппопотам так прозван потому, что схож с конем спиною, гривою и ржаньем; и морда запрокинута, и зубы, как у вепря, и хвост винтом. Днем пребывает он в воде, а ночью на лугах пасется. И этого родит Нил[137].

(22) Пагр (pagrus) назван φάγρος греками за то, что зубы твердые, благодаря чему он в море устриц поедает. (23) Зубан (dentix) за множество зубов и их величину так прозван. [Морской] же заяц (lepus) назван потому, что головой похож [на зайца][138].

---

[136] *Gladius*: рыба-меч (*Xiphias gladius*), ср. Plin. 32.15. — *Serra*: рыба-пила (греч. πρίστις, *Pristis antiquorum*). — *Scorpio*: скорпена, морской ерш (*Scorpaena porcus*); действие базилика Плиний (20.120) относит к обычным скорпионам. — *Aranea*, у Плиния *araneus*, «уязвляющий острым спинным плавником» (9.155, 32.145): вид лучеперых рыб семейства драконовых, *Trachinus araneus* или *Trachinus draco*; ср. англ. *weever* (искаж. *weaver* ‘ткач’, хотя на деле термин восходит к ст.-франц. *wivre* ‘змей’), нем. *Petermännchen*, рус. *Петрова рыба.* Андрэ вместо *aure feriat* ‘разит ухом’ рукописей читает *aere feriat* ‘разит медью’, т.е. *aranea* как рыба возводится Исидором к *aes, aeris* ‘медь’, а как паук — к *aer* ‘воздух’ (*Etym.* 19.27.4).

[137] Ср. Solin. 32.22–26 (о крокодиле) и 32.30 (о гиппопотаме). Название крокодила не имеет отношения к *crocus* = κρόκος ‘крокус, шафран’. Как поясняет Геродот (2.68), отличие крокодила в том, что он придвигает верхнюю челюсть к нижней; далее (2.69) Геродот сообщает, что имя крокодилам дали ионяне, «поскольку это животное казалось им похожим на ящериц [букв. *крокодилов*], живущих у них на оградах» (пер. Г.А. Стратановского), т.е. κροκόδειλος можно вывести из κρόκη ‘галька, голыш’ и δρῖλος ‘червь’ (Frisk). — *Hippopotamus* — из позднего греч. ἱπποπόταμος, сложения ἵππος ‘конь’ + ποταμός ‘река’.

[138] *P(h)agrus, p(h)ager* (φάγρος, πάγρος) возводится Исидором к φαγεῖν ‘есть’.

(24) А рыба-волк (lupus), как сказано, за алчность прозвана. Непросто эту рыбу отловить из-за ее смекалки: уже попавшись в сеть, она, как говорят, роет хвостом песок и так скрывается, сетей избегнув[139]. (25) Краснобородка (mullus) названа из-за того, что она мягкая (mollis) и очень нежная. Из этой рыбы пища гасит вожделение и притупляет зрение, как говорят. И люди, что питаются ей часто, рыбою пахнут. Если в вине краснобородку утопить и дать кому-то выпить, привьется отвращение к вину у всякого, кто выпил[140]. (26) Кефаль (mugilis) весьма подвижна (multum agilis), отсюда и название. Стоит почуять ей раскинутые рыбаками верши, отпрянет тотчас же и сети перескочит: только и видишь — уле-

---

Эту рыбу упоминают многие: Аристотель (*HA* 598a13, 601b30), Плиний (9.57, 32.113, 150), Афиней (7, 327c–f: отмечено, что на Крите φάγρος обозначало также ‘точильный камень’), Овидий (*Hal.* 107: *rutilus phager*), Оппиан (*Hal.* 1.140: различение «острых», «диких» и «лакомых» пагров). Речь идет о роде лучеперых рыб семейства спаровых (*Sparidae*). — К тому же семейству относится род зубанов (*Dentex*); помимо Исидора рыба *dentix* или *dentex* упоминается лишь Колумеллой (8.16.8) и Апицием (10.3.6–7). — Морским зайцем назывался обычно ядовитый моллюск *Aplysia depilans*, но ср. разыскания Апулея на этот счет (*Apol.* 33–35). В рус. номенклатуре *морской заяц* обозначает беломорского тюленя.

[139] Ср. выше (12.6.5). Здесь Исидор черпает из Плиния (32.11–12), опирающегося на Овидия (*Hal.* 23–26). По-русски *морским волком* обычно называется зубатка полосатая (*Anarrhichas lupus*). У Исидора же речь тут идет о морском окуне, лавраке (греч. λάβραξ, *Dicentrarchus labrax*). По Афинею (7, 310f), лаврак «смышленее всех рыб», а имя получил за свою прожорливость (λαβρότης).

[140] Другие рус. названия этой рыбы: *султанка* — обыкновенная, европейская (*Mullus barbatus*), полосатая (*Mullus surmuletus*), — *барбуня*, *барабулька* (из н.-греч. μπαρμπούνι, итал. *barbone*). По-гречески ее название — τρίγλη, а μύλ(λ)ος (откуда лат. *mullus*) — какая-то другая рыба (возможно, черный горбыль, *Sciaena umbra*). Исидор опирается на Плиния (9.64–66, 32.70, 138), справедливо указывающего, что имя рыбы — скорее, от названия цвета (*mulleus* ‘красный, багряный’). Ср. цитату из Терпсикла у Афинея (7, 325d): «Если живая барабулька (τρίγλη) испустит дух в вине, то выпивший его мужчина теряет половую силу» (пер. Н.Т. Голинкевича; у Плиния аналогичное действие приписано рыбе-прилипале); чуть выше — объяснение подобного эффекта тем, что барабулька посвящена Гекате-Артемиде: «Барабульку проносят в шествиях на Артемисиях, потому что она будто бы выслеживает и уничтожает ядовитых морских зайцев, и за такую пользу людям рыбу-охотницу посвятили богине-охотнице» (7, 325c, ср. Plin. 32.8). В глоссах (CGL 2.587.50) краснобородка наоборот представлена афродизиаком.

тает рыба[141]. (27) А чернохвостка (melanurus) — потому, что хвост имеет черный, и черные же плавники, и полосы по телу черные: ведь μέλας в греческом и означает ‘черный’. (28) Главк (glaucus) назван из-за цвета — белого (albus): γλαυκός по-гречески и означает ‘белый’. Летом он редко появляется — только когда бывает пасмурно[142]. (29) Хариус (thymallus) имя принял от цветка, цветок же называется тимьян (thymum): на вид изящен и на вкус приятен, но точно как цветок пахуч и телом источает вони[143]. (30) Скар (escarus) называется так потому, что он единственный из рыб, как полагают, кто в пищу (escam) пережевывает жвачку: другие рыбы этого не делают. Передают, что он весьма смышлен: попавшись в верши, не пытается вперед продраться, не тычется в закрывшую проход плетенку головой, но начинает часто бить хвостом, стараясь вход расширить, и ускользает задом наперед из западни. Если снаружи видит скар другой, как бьется пойманный, хватает ртом того за хвост и силится помочь ему освободиться[144]. (31) Спар

---

[141] *Mugil*: серая кефаль, род лучеперых рыб семейства кефалевых (*Mugilidae*). Ср. Plin. 32.12 (о чуткости к рыбацким западням), а также 9.31 и 54 (о легкости кефали, позволяющей ей перелетать через корабли). Этимологически *mugil(is)* связано с *mucus* (греч. μύξα) ‘слизь’, ср. греч. обозначения кефали μύξων и μύξος (Arist. *HA* 570b2, 543b15 и Ath. 7, 306f). Ювенал (10.317) упоминает, что рыбу эту использовали для наказания прелюбодеев: «quosdam moechos et mugilis intrat (любодеям иным и *кефаль* через зад загоняют)» (*ерша* в пер. Ф.А. Петровского).

[142] *Melanurus*: чернохвостая облада (греч. μελάνουρος, *Oblata melanura*); ср. Ath. 7, 313de. — *Glaucus* приравнивается Андрэ к *caeruleus* из 12.6.10 и определяется как обыкновенная акула (*Carcharias glaucus*) — голубоватого цвета хрящеперый хищник. Греч. γλαυκός у Гомера (применительно к морю) значило ‘серебристый’, со временем слово стало обозначать ‘сине-серо-зеленый’, цвет моря. Ср. в глоссах: glauca alba uel uiridis (CGL 4.597.39), а также Ath. 7, 295b–297c.

[143] *Thymallus* (греч. θύμαλλος, действительно от θύμον ‘тимьян, чабрец’): европейский хариус (*Thymallus thymallus*) семейства лососевых (*Salmonidae*). Ср. Ambr. *Hex.* 2.3.6 и Ael. *NA* (о запахе). Рус. ихтионим восходит к герм. **harzus*.

[144] *Escarus*: скар, представитель рода лучеперых рыб семейства скаровых (*Scaridae*) отряда губанообразных (*Labriformes*); *e-* добавлено к имени для оправдания этимологии, на самом деле — от греч. σκάρος (ср. σκαίρω ‘прыгать, скакать’); другое название семейства скаровых — *рыбы-попугаи*. Непосредственный источник Исидора — Плиний (9.62: отрыгивание жвачки; 32.11: освобождение из вершей), а у того — Овидий (*Hal.* 119; 9–18); ср. также Ambr. (*Hex.* 5.5.13). Представ-

(sparus) именем обязан метательному дроту, который он напоминает формой. Ведь всё земное было изобретено прежде морского. А *sparus* — это у селян снаряд метательный, так названный, поскольку его мечут (a spargendo)[144].
(32) Южная рыба (australis piscis) прозвана так потому, что принимает в рот волну воды, либо поскольку появляется (oritur в ту пору, когда Плеяды начинают клониться на закат[145]. (33) Ами́я, среди скал живущая (hamio saxatilis), отмечена по правому и левому бокам пурпурными, как и других цветов, сплошными полосами. И называется *hamio* потому, что только на крючок (hamus) и ловится. (34) А прилипала (echenais) — малая, всего в полфута, рыбка — так названа за то, что прилипает к судам и не дает им с места сдвинуться. Пускай бушует ветер и пусть ярятся бури — корабль будто как вкопанный недвижно стоит в море, но та его не держит, а просто прилипает. У латинян ее прозвали «остановкой» (mora) — за то, что заставляет суда застыть на месте[146].

ление о том, что скар — единственная рыба, которая пережевывает жвачку, как четвероногие, восходит к Аристотелю (*HA* 508b11–12, etc.); у него же (fr. 252 Gigon) сообщается, что из рыб только скар и «речная свинья» способны издавать звуки (ср. Ath. 331d; Opp. *Hal.* 1.134–137, Paus. 8.21.1; Plin. 9.70).

[144] *Sparus* (от греч. σπάρος с неясной этимологией): какой-то вид лучеперых рыб семейства спаровых (*Sparidae*) — возможно, красноперый пагель (*Pagellus bogaraveo*), по другим — ласкирь, он же морской карась (*Sargus annularis*), или сарг, он же клюворыл (*Sargus vulgaris*). По Варрону (ap. Serv. *Aen.* 11.682), это дротик получил имя от рыбы; по Веррию (*PF* 443.16), дротики-*spara* названы от метания. Но *sparus* (*sparum*) ‘метательный дротик’ скорее всего имеет герм. этимологию; рыбу по форме могло напоминать разве что длинное лезвие с крюком снизу.

[145] Исидор не понял пояснения Сервия к строке Вергилия о бегстве Плеяд «от Рыб водянистых» (*Georg.* 4.234): «водянистость» Рыбы (созвездия!) Сервий объясняет тем, что эта небесная Рыба «Aquarii undam ore suscipit (в рот принимает волну Водолея)», Исидор же упустил Водолея, объясняя *australis* через *haurio, haustus* ‘пить’ либо *orior* ‘восходить, появляться’. Южная Рыба (заметней всего в октябре) действительно изображалась на звездных картах принимающей изливаемую Водолеем струю воды в рот, обозначенный Фомальгаутом. В греч. мифологии считалась родительницей Рыб эклиптического созвездия.

[146] *Hamio* (греч. ἁμία): атлантическая пеламида (*Pelamis sarda*), вид пелагических рыб семейства скумбриевых (*Scombridae*), хотя в TLL определяется как трехиглая колюшка (*Gasterosteus*), род лучеперых рыб семейства колюшковых

(35) А звездочет (uranoscopus) так прозывается за глаз на голове, который вечно вперивает вверх. (36) *Millago* называется за то, что над водой летает. И всякий раз, когда замечен бывает над водой парящим, это примета, что погода переменится. (37) *Squatus* так прозван оттого, что чешуей остер (squamis acutus). Поэтому и древесину полируют его кожей. (38) Когда-то город Сирии, который ныне Тиром именуется, *Саррою* звался от какой-то рыбы, которая там изобилует и называется на языке их *sar*: отсюда и похожих на нее рыбешек прозвали сардами или сардинами[147]. (39) Селедка (allec) — это мелкая рыбешка, пригодная для рыбного рассола,

(*Gasterosteidae*) и соотносится с греч. φύκης, φυκίς. Аристотель пишет, что ἀμία как раз-таки ускользает с крючка, перекусывая леску; имя он производит от того, что амия «ходит стаей (ἅμα)» (fr. 188 Gigon). Начальное *h-* у Исидора объясняется его этимологией. — *Echenais* (греч. ἐχεναΐς, ἐχενηΐς, букв. 'держикорабль'): рыба-прилипало (*Remora remora*) семейства прилипаловых (*Echeneidae*). Источники Исидора — Амвросий (*Hex. 5.10.31*) и Плиний (32.2–6; ср. также 9.79 и Lucan. 6.674–675). Плиний сообщает, что именно прилипала в ответе за поражение Антония в битве при Акции, а также, в конечном счете, за смерть Калигулы.

[147] *Uranoscopus* (греч. οὐρανοσκόπος 'в небо смотрящий'): европейский звездочет (*Uranoscopus scaber*) семейства звездочетовых (*Uranoscopidae*) отряда драконообразных (*Trachiniformes*), у кого глаза расположены наверху головы. У Плиния (32.69–70) отождествляется с *callionymus* (= καλλιώνυμος 'прекрасноименный'); желчь каллионима залечивает шрамы и сводит глазные ячмени. — *Millago*: так во всех рукописях, но ясно, что Исидор связывает это имя с *uagus* 'летучий, перелетный'; в его источнике (Plin. 32.14) говорится о *miluago*, которое современные издатели, однако, исправляют на *lolligo* 'кальмар, каракатица' и переносят в 32.15 — и чуть ниже (12.6.47) сам Исидор продолжает цитату уже под рубрикой *lulligo*. Возможно, здесь имеется в виду европейская летучка (*Dactyloptera volitans*) семейства долгоперых (*Dactylopteridae*). В другом месте (9.82) Плиний открывает список летучих рыб морскими «ласточкой» (*hirundo*) и «коршуном» (*miluus*): об этой же рыбе говорит, по-видимому, и Гораций (*Epist.* 1.16.51: коль скоро его *miluus* «опасается рыболовного крючка», речь идет скорее о рыбе, чем о птице); *miluus* «о черной спине» упомянут также Овидием (*Hal.* 95). — *Squatus*: морской ангел (*Squatina angelus*) — разновидность акулы. У Плиния (9.40) *squatina* и ср. 32.150: «ῥίνη ('напильник'), которую мы называем *squatus*». — О сардинах почерпнуто из Сервия (*Georg.* 2.506). По-финикийски *ṣur* означает 'утес'; интересно, что и название Сидона Исидор производит из местного ихтионима (*Etym. 15.1.28*). Ихтионимы *sarda* (в классическую эпоху — годовалый тунец) и *sardina* — конечно, от названия Сардинии.

отсюда и название[148]. (40) *Aforus* — крошечная рыбка, которую по малости ее нельзя поймать на крюк. А угорь (anguilla) имя получил по сходству со змеею (anguis). (41) Родится он из ила, поэтому настолько скользок, что, угря изловив, чем ты сильней его сжимаешь, тем он скорее выскользнет. Передают, что на Востоке, в реке Ганге, есть угри до трехсот футов в длину. А если угрей утопить в вине, у всякого, кто выпьет, привьется отвращение к вину[149]. (42) Морской дракон (draco marinus) на жабрах жалами вооружен,

[148] «Селедка» — условный перевод, коль скоро Исидор связывает *allec* с греч. ἅλς 'соль'. Вообще же *allec* (*alec, alex, allex*, иногда с начальным *h*-) означает сам рассол, точнее — экстракт рассола (*garum* = γάρον), остающийся после сцеживания жидкости. Плиний (31.93–97, etc.) подробно рассказывает об этих субстанциях. *Garum* (иногда переводится как «уха», по определению самого Исидора — «соленая рыбная жижа (liquor)», 20.3.19) приготовлялся из засоленных рыбных потрохов. Согласно «Геопоникам» (20.46), рыбные потроха и цельные мелкие рыбешки засаливались в чане, массу выставляли на солнце на 2–3 месяца для брожения, часто перемешивали, затем при помощи корзины-сита отделяли жижу (*liquamen*) от осадка (*allec*); иногда вместо выставления на солнце массу, сдобренную концентрированным солевым раствором и душицей, отваривали на огне, затем многократно отцеживали. Рыб для приготовления этой «ухи» использовали самых разных, изначально (Plin. 31.93) — некую γάρος: возможно, речь идет о скумбрии, хотя скорее всего имя рыбы производно от γάρον, а не наоборот; такая же ситуация, очевидно, и с Исидоровой рыбкой *allec* (ср. ихтионим *(h)allecula* у Колумеллы, 6.8.2 и 8.17.12). Внимание древних к этому продукту объясняется высокой ценностью соли в античном и средневековом мире. *Garum* был для них непременным атрибутом трапезы, в одном ряду с вином, оливковым маслом, уксусом, а некоторые его сорта — и предметом роскоши: например, «союзнический» из Карфагена Спартария, изготовлявшийся из скумбрии. *Allec* тоже мог быть самого высокого качества (например, фриульский, из лаврака), хотя чаще так называли низкосортный, сваренный наспех *garum*, а то и просто использовали *allec* как синоним *garum*; в целом, однако, *allec* имел не столько пищевую, сколько специальную ценность (как полуфабрикат, как медицинское средство), и для его приготовления использовали не только рыбу, но также «устриц, морских ежей, актинии, омаров, печень краснобородки» (Plin. 31.95).

[149] Греч. ἄφορος: 'неспособный понести', зд. понято как 'ненесомый'. Ср. Arist. *HA* 569a19–570a2 о бесплодной (ἄγονος) рыбешке ἀφυής, также называемой ἀφρός 'пена'; немало о «недорослях»-ἀφυεῖς у Афинея (284f–285f, 324d). Хотя и существует род лучеперых рыб *Aphia* семейства бычковых, у древних ἀφυής обозначало, скорее всего, мальков вообще (а может, и икру). — Этимология *anguilla* (букв. 'змейка') намечена уже Варроном (*Ling.* 5.77). Об угрях из Ганга — из

которые на хвост глядят: когда кого укусит, он в то же место впрыскивает яд, отсюда и название[150]. (43) Мурену (murenam) греки называют μύραινα — за то, что кольцами свернуться может. Среди мурен, передают, один лишь женский пол — зачать им помогают змеи: поэтому и могут рыбаки ловить их, подманив как бы шипением змеиным. Дубиною их трудно умертвить, но запросто прутом. Душа у них наверное в хвосте: ведь если бить по голове, они никак не умирают, а если по хвосту — так сразу испускают дух[151]. (44) Угорь морской (congrus) ⟨...⟩ Спрут (polippus), то есть 'многоног': он множество имеет пут. Хитрюга не впивается в крючок, но лапами его обхватит и не отпустит до тех пор, пока наживку не обгложет[152]. (45) Скат электрический (torpedo) так прозван потому, что у любого, кто коснется живого ската, тело цепенеет (torpescere). Плиний Секунд рассказывает так (32.7): «Электрический скат из Индийского моря, стоит лишь тронуть его, пусть не вплотную, издалека, древком копья или палкой, и цепенеют

Солина (52.41, ср. Plin. 9.4); о противоалкогольном средстве — из Плиния (32.138) и ср. выше (12.6.25). Угорь «скользок» по чтению Андрэ (*leuis* вместо *lenis*).

[150] У Плиния (32.148), откуда черпает Исидор, различаются морские «дракон» и «дракончик» (*dracunculus*). Здксь имеется в виду малый морской дракон (*Trachinus vipera*) семейства *Trachinidae*, родственник *Trachinus araneus* из 12.6.18. Обосновывая название этой рыбы ее ядовитостью, Исидор по-видимому забывает, что чуть выше (12.4.5) «очистил» от яда сухопутного дракона — питона.

[151] *Murena*: европейская мурена (*Muraena helena*) семейства мureновых (*Muraenidae*) отряда угреобразных (*Anguilliformes*). За исключением этимологии, все сведения — из Плиния (32.14: цитата из Лициния Макра). Что касается этимологии, Исидор, очевидно, имеет в виду слово *murenula*, которым Иероним переводил евр. תּוֹר 'поворот, завиток' (например, в *Песн.* 1.10), подразумевая некое ожерелье (ср. «aurum colli sui, quod quidem murenulam uulgus uocat», *Epist.* 24.3). Но, как справедливо замечает сам Исидор в другом месте (*Etym.* 19.31.14), *murenula* производно от имени рыбы, а не наоборот. Представление об однополости мурены — ученое измышление, основанное женской форме самого слова (ср. λύκος 'волк' и λύκαινα 'волчица'). Евстафий выводит имя мурены от μύρω 'растекаться; лить слезы' (*Ad Il.* 4.204.2–3 Valk: «τοῦ δὲ μύρειν ἢ μύρεσθαι ἡ μύραινα»).

[152] *Congrus* (= *conger*, γόγγρος): конгер, морской угорь, род лучеперых рыб семейства конгеровых (*Congridae*). Далее в рукописях лакуна. — *Polippus* (= *polypus*, πολύπους 'многоног'): обыкновенный осьминог (*Octopus vulgaris*), он же спрут. Об изобретательности осьминога — из Плиния (32.12) и Овидия (*Hal.* 34–37).

силой налитые руки, и заплетаются быстро бежавшие ноги». Настолько сила электрического ската велика, что даже его тела испаренья (aura) все члены поражают[153]. (46) А каракатица (sepia) зовется потому, что ловится легко, если плетнями (sepibus) окружить ее. Совокупляется же непристойно — во рту, как и гадюка, зачинает. Сила чернил ее настолько велика, что, по словам иных, если добавить их в светильник, то меркнет свет, а все вокруг вид эфиопов обретают. (47) Кальмар (lulligo). Передают, что в Океане Мавританском, недалеко от реки Ликса, такое множество кальмаров вылетает из воды, что им по силам даже потопить корабль[154]. (48) Ракушки и улитки (concae et cocleae) так названы вот почему: они пустеют (cauantur), то есть ужимаются, когда луна на убыли. У всех в ракушках замкнутых морских животных при нарастающей луне тела взбухают, а при ущербной ужимаются. Ведь когда в рост идет луна, и влага прибывает, когда же на ущерб — спадает влага: так говорят естествоиспытатели. *Conca* — исходная ступень, *coclea* — уменьшительная форма, взамен *conclea*[155]. (49) Есть множество родов ракушек, среди них и жемчугоносцы, которые зовутся *oceloe*, у кого в теле ценный камень образуется. Они, как

---

[153] *Torpedo*: обыкновенный электрический скат (*Torpedo torpedo*) семейства гнюсовых отряда электрических скатов (*Torpedinidae*). «Индийское море» привнесено в цитату из Плиния в качестве правки недопонятого Исидором текста.

[154] *Sepia* (греч. σηπία): вероятно, лекарственная каракатица (*Sepia officinalis*). Никакого отношения к плетням (*saepes, sepes*), конечно, не имеет. Рус. *каракатица* восходит к слав. **korkъ* ‘нога’, т.е. переводится как ‘ногастая’ (ср. πολύπους). О совокуплении головоногих ср. Plin. 9.158–159 и выше о гадюке (12.4.11); о фокусе с чернилами — Plin. 32.141. — *Lolligo*: обыкновенный кальмар (*Lolligo vulgaris*), но дальше, в цитате из Plin. 32.15 о мавританских чудесах, имеется в виду, скорее, Плиниева *lolligo volitans* (32.149: вероятно, морская ласточка, *Exocaetus volitans*). Идея о полетах *lolligo* восходит к Варрону (*Ling.* 5.79), предположившему, что начальное *l-* заменяет исходное *u-*: *uolligo*, от *uolo* ‘летать’. Вообще, древние авторы путали *sepia* и *lolligo*, каракатицу и кальмара. Например, Гораций (*Serm.* 1.4.100) понимает под *lolligo* скорее каракатицу.

[155] *Conc(h)a* — из греч. κόγχη ‘ракушечный моллюск; двустворчатая раковина’, *coc(h)lea* — из греч. κοχλίας ‘моллюск с витой раковиной’ и κόχλος ‘улитка с витой раковиной (*murex*)’. Никакой связи между *conca* и *concauus* ‘впалый, полый’ нет. О влиянии луны на моллюсков — из Плиния (2.109) и Палладия (13.6).

утверждают те, кто о природе живых тварей пишет, ночной порою устремляются на берег и зачинают жемчуг от росы небесной (caelesti rore) — поэтому зовутся *oceloe*[156]. (50) *Murix* — это улитка моря, которая за колкость и шероховатость так названа, но также и пурпурницей (concilium) зовется, поскольку, если обреза́ть ее кругом железным инструментом, то источает пурпурные слезы, которыми в пурпурный цвет окрашивают вещи — отсюда же названье *ostrum* ('краска-багрец'), коль скоро эту краску из влаги раковины добывают[157].

(51) Раков (cancros) зовут так потому, что это раковины при ногах (crura). Эти животные враждебны устрицам и кормятся их мясом, при этом удивительно смышлены: ведь раковина устрицы крепка и силою ее не вскроешь, поэтому рак ждет, пока щит скорлупы сама же устрица не приоткроет, ну а потом украдкой камешек в отверстие вставляет и поедает ее мясо — ведь раковину вновь сомкнуть не может устрица. Как говорят, если связать в пучок с десяток раков базиликом, все, сколько их ни есть в округе, рыбы-

---

[156] Название жемчугородящих моллюсков в рукописях испорчено. Ср. лат. *ocellus* 'глазок', отсюда *ocellata* у Светония (*Aug.* 83) в значении 'игральные кости с очками' и Варрона (*Menip.* 283): «одна у отца выпрашивает фунт *ocellata*, другая у мужа — полмеры жемчужин (*margaritae*)». Можно предположить, что у Варрона речь идет скорее о разновидности жемчуга, чем об игральных костях. О зачатии жемчуга от небесной росы Исидор здесь и в другом месте (16.10.1) черпает из Плиния (9.107) и Солина (53.23–25) — но не о ночном походе к берегу. Можно предположить связь *oceloe* с греч. ὀκέλλω 'прибивать(ся) к берегу'.

[157] Ср. Vitr. 7.13.3: «Когда наберут таких улиток, их обрезают кругом железным инструментом, и как бы слезящуюся из этих срезов пурпурную жидкость стряхивают в ступки, где ее и обрабатывают растиранием. И так как она добывается из скорлупы морских раковин-багрянок, то и называется багрецом» (пер. Ф.А. Петровского), чуть более точно Исидор приводит эту цитату в другом месте (19.28.2–5). *Murex* не имеет надежной этимологии (сопоставляется с греч. μύαξ 'мидия'), Исидор черпает свою из Вергилия (*Aen.* 5.205), где *murex* употребляется в значении '(подводная) скала', что подтверждает и Сервий *ad loc.*, однако это производное, переносное значение. Все эти слова (*murex, conchylium, purpura, ostrum*) могли обозначать и улитку-багрянку, и краску-багрец. *Ostrum* Исидор мог ассоциировать с *haurio, haustum* 'пить, впивать, проливать', но исходная форма *ostreum* — из греч. ὄστρε(ι)ον 'устрица' (как и *conchylium* — из κογχύλιον).

скорпионы в то место соберутся. И есть два рода раков: речные и морские. (52) А устрица (ostrea) зовется так от скорлупы, которой защищает мякоть тела, ведь ὄστρα — ‘скорлупа’ по-гречески. *Ostrea* в среднем роде говорится, но если тело разумеется ее, то в женском. (53) А *musculi*, как уже сказано, — это моллюски, чьи молоки дают возможность устрицам зачать, поэтому так и зовутся: *musculi* — почти что *masculi* (‘самцы’). (54) Морские петушки (pelorides) прозванием обязаны Пелору, мысу Сицилии, где водятся они во множестве (Verg. *Aen.* 3.687):

> Ecce autem Boreas angusta ab sede Pelori.
> …подул от проливов узких Пелора
> Посланный нам Борей[158].

(55) *Ungues* так названы за сходство с ногтями человека. (56) А черепаха (testudo) прозвана за то, что вся щитком (testa) накрыта словно крышей и будто в домике живет. Всего четыре рода черепах: есть сухопутные, морские, глинные, то есть живущие в грязи и на болотах, и, наконец, четвертый род — речные, которые живут в пресной воде. Иные вещь невероятную передают: если на судне перевозят правую снизу лапу черепахи, то замедляет судно ход. (57) Морской еж (echinus) имя получил от сухопутного ежа, который в просторечии *iricius* зовется. Скорлупка у него двойная,

[158] Об изобретательности раков — из Амвросия (*Hex.* 5.8.21–22). Плиний (9.90) то же самое говорит об осьминоге. О приманке рыб-скорпионов — дословное повторение из 12.6.17. Исидорова этимология (*con*cae *cru*rae ‘раковины при ногах’), конечно, ложна: лат. *cancer* ‘рак, краб’ восходит к и.-е. обозначению ракообразных (ср. греч. καρκίνος ‘рак, краб’). — Фраза о значении греч. ὄστρα (правильней ὄστρεα, мн.ч. от ὄστρεον) повторяется еще в *Etym.* 18.8.11 и 19.10.26. Сервий (*Georg.* 1.207) замечает, что в латыни, в отличие от греческого, имена живых существ обычно только мужского либо женского рода, поэтому средний род *ostrea* (мн.ч. от *ostreum* = ὄστρεον) — исключение. Отсюда различение Исидором имени устрицы в среднем роде и ее живого тела в женском. А Плиний (10.189) утверждает, что устрицы — среднего рода в том смысле, что не различаются по полу. — О моллюсках, от чьих молок зачинают устрицы, говорилось в 12.6.6. — *Pelorides*: разновидность морских петушков (*Psammobia vespertina*), греч. πελωρίς (от πέλωρ ‘исполин’, поскольку эти моллюски могут быть весьма крупных размеров), т.е. Пелорский мыс (греч. Πελωρίς) назван по моллюскам, а не наоборот.

колючими иголками покрыта, похожа на каштан, который, только с дерева упав, еще не вылущен. А мясо его нежное, по цвету схоже с суриком. ⟨Покрытия морских животных⟩ троякие: у черепах, у петушков морских и у улиток. А что до петушков, то *peloris* зовется и еда, и то, в чем плоть заключена[159].

(58) Лягушки (ranae) прозваны за трескотню свою, поскольку на родных болотах так гомонят, звук голосов своих в несносный превращая шум. Из них одни зовутся водяными, болотными другие, а третьи жабами (rubetae) — за то, что в зарослях колючих обитают: эти крупнее всех. Еще есть *calamites*, название которых оттого, что в камышах или кустарниках живут: эти и мельче всех, и зеленее, при этом безголосы и немы. (59) *Agredulae* — лягушки небольших размеров, что водятся в сухих местах или полях (agris), отсюда и название. И кто-то говорит, что псы не станут лаять, если подсунуть им в еду кусок (offa) с живой лягушкой[160].

(60) А губка (sfungia) имя получила от уборки (fingere), то есть от вытирания и чистки. Как у Афрания (415):

> Accedo ad te, ut tibi ceruicem fingam linteo,
> Я подойду и платком льняным обмахну тебе шею,

иначе говоря, «я вытру». Еще у Цицерона (*Sest.* 77): «Кровь вычищалась (effingebatur) губками», иначе «оттиралась». Кровь, лип-

---

[159] *Unguis* (букв. ‘ноготь’): обыкновенный камнеточец (*Pholas dactylus*) семейства *Pholadidae*; у Плиния называется *unguis* (9.101) либо *dactylus* (9.184). — Сведения о черепахе почерпнуты из Плиния (32.32–41). — *Echinus*: морской еж (*Sphaerechinus granularis*). О просторечном имени его сухопутного тезки *iricius, ericius* — из Амвросия (*Hex.* 6.4.20). Лат. *echinus* (= ἐχῖνος) в переносном смысле могло означать также: плод каштана (Calp. *Ecl.* 2.83; Pallad. 14.155); одну из трех частей капители колонны (Vitr. 4.3.4 и 4.7.3); полоскательную чашку (Lucil. 1158; Hor. *Serm.* 1.6.117). Испорченное предложение восстановлено по Андрэ, отсылающего к Plin. 9.40 с классификацией «покрытий морских обитателей» (*aquatilium tegumenta*).

[160] Лат. *rana* считается звукоподражанием (ср. Var. *Ling.* 5.78: «лягушка прозвана за голос свой»), сопоставляется со словами со значением ‘крик, рев’. В *rubetae* слышится *rubetum, rubus* ‘ежевика, заросли ежевики’ (Plin. 32.50), в *calamites* — *calamus* ‘камыш, тростник’ (Plin. 32.122 и 75). О реакции собак на лягушек Плиний сообщает (32.140) со ссылкой на повитуху Сальпу. *Agredula*: чуть ниже (12.7.37) Исидором упоминается *acredula* в значении ‘соловья’.

нущая к скалам, говорит о том, что губка — существо живое, поэтому кровоточит, если ее порезать. (61) Из водных обитателей одни повсюду носятся, как рыбы, другие же на месте остаются, как устрицы, ежи морские, губки. Из губок называются одни самцами, поскольку трубочки у них и тоньше, и ветвистей, другие — самками: их трубочки крупней и цельны; а третьи тверже прочих: их называют греки τράγους, по-нашему можно сказать — «козлиными» (hircosas), за их шероховатость. (62) Самый же мягкий губок род — *penicilli*: зовутся так, поскольку применимы для опухолей глаз и для протирки глаз годятся при воспаленьях слизистой. Старанием отбеливают губки: на лето выставляешь их на солнце, и белизну, как финикийский воск, впитают[161].

(63) Всего у Плиния (32.142) сто сорок и четыре имени для обитающих в воде животных; они подразделяются на роды: китов-чудовищ (beluarum), змей, на суше и в воде обычных, раков и раковин, лангустов, и петушков морских, и спрутов, морских же языков, макрелей (lucustarum) и кальмаров, ну и других подобных. И многие из них неким чутьем природным сознают черед своих времен, иные же без перемен просто кочуют по местам своим. (64) Из самок рыб одни, в соитии с самцом зачав, детенышей рожают; другие же откладывают яйца, самца к себе не допустив, но тот, повлекшись следом, семенем своим отложенные яйца окропляет, и плодоносны делаются те, которые вот так обслужит, а те, что не были окроплены, бесплодны остаются и сгнивают.

---

[161] О губках см. Plin. 9.148–150 и 31.123–131. Лат. *sfungia* — из греч. σπογγιά, σφογγιά; *fingo* и особенно *effingo* сочетает основное значение ‘изображать’ с вторичным ‘приводить в порядок, чистить’. «Трубочки» (*fistulae* — это не «поры» губок, а отдельные губки в колонии (ср. Plin. 9.150), соответственно *spissus* ‘густой’ передаем как «ветвистый» (в противоположность *perpetuus* ‘цельный’); на самом деле губки гермафродиты. Ср. Plin. 9.148: «Мы различаем три вида губок: ветвистая, претвердая и жесткая называется *tragos* [τράγος ‘козел’]; ветвистая и помягче — *manon* [μανός ‘рыхлый’]; тонкая и плотная, из которой делают кисточки (penicilli) — *Achilleum*». *Penicillus, -um* — ‘кисть (для рисования)’, в переносном смысле ‘живопись’, также ‘губка для вытирания, ватка, корпия’, уменьшительное к *peniculus* ‘кисточка, метелка’, которое в свою очередь является уменьшительным к *penis*; Исидору, видимо, слышится в этом слове *poena* ‘мука’ и *cilium* ‘веко’. О финикийском воске (*cera Punica*) см. Plin. 21.84.

VII. О ПТИЦАХ. (1) Одно имя у птиц, но роды разные, ведь друг от друга отличаются и видом, и повадкой. Одни просты, как голуби, другие хитрые, как куропатка; одни к руке приучены, как ястреб, другие же пугливы, как гараманты; одни общенью с человеком рады, как ласточка, другие же уединенно жить хотят в глухих местах, как горлица; одни только подобранным зерном питаются, как гусь, другие плотоядны и за добычей хищны, как коршун; одни туземны, оставаясь всегда в одних местах, как воробей (struthio), другие перелетны и возвращаются, когда пора приходит, как аисты и ласточки; одни общественны, то есть летают стаей, как, например, скворцы или перепела, другие держатся особняком, чтобы схватить добычу в одиночку, — орел и ястреб и другие в том же роде; одни пронзительно кричат, как ласточка, другие издают сладчайшие напевы, как лебедь или черный дрозд; иные подражают речи и голосу людей, как попугай или сорока[162]. (2) Но и других есть множество, по роду и обычаям неисчислимо многих: разве кому под силу сосчитать, сколько всего родов пернатых? Ведь никому еще не удавалось во все пустыни Индии проникнуть, и Эфиопии, и Скифии, чтобы разведать всех птиц роды и различия. (3) Зовутся птицы *aues* потому, что нет у них проторенных путей (uias), а носятся повсюду по беспутью (auia). Крылатыми (alites) — коль скоро на крылах и в выси (alis alta) воспаряют, к заоблачным высотам правя кормилом крыльев. (4) Пернатыми (uolucres) — от их способности летать (a uolando). Вообще, *летать* (uolare) — оттуда же, откуда и *гулять* (ambulare); ведь *uola* — внутренняя часть ноги или руки, вот и у птиц есть *uola* — внутренняя часть их крыльев, взмахами которых в движение приводят перья: отсюда и пернатые[162].

---

[162] Из Ambr. *Hex.* 5.14.47–49. *Garamas, antes*: обыкновенная цесарка (*Numida meleagris*), приуроченная к западноариканскому племени гарамантов. *Struthio*: зд. не ‘страус’, но ‘воробей’ (греч. στρουθός, στρουθίον; *Passer domesticus*).

[162] О дальних пустынях — из Plin. 32.143. Этимологию *alites* и *uolucres* Исидор, несколько усложняя, заимствует у Варрона (*Ling.* 5.75). Сопоставление *uolo* ‘летать’ и *ambulo* ‘ходить, гулять’ обязано недопонятому замечанию Сервия (*Aen.* 6.198) и переходом в поздней латыни интервокального *b* в *u* (так что *ambulo* зву-

(5) Детеныши всех птиц зовутся *pulli*, но и детенышей четвероногих животных называют *pulli*, и человека маленького — *pullus*. Новорожденные — опять же *pulli*, поскольку после родов грязные (polluti). Вот и одежда черная зовется *pulla*. (6) Крылья — те части, на которых перья, когда прикреплены исправно, служат способности летать. Зовутся *alae* потому, что птицы, ими обняв своих птенцов, питают (alant) их и греют. (7) Перо (pinna) так названо от зависанья в воздухе (a pendendo), то есть полета; отсюда же и *pendĕre* (‘подвешивать’). Ведь это перья помогают пернатым, в воздух воспаривши, двигаться. (8) А *pluma* (‘пух’) — почти *piluma*: как волосы (pili) на теле у четвероногих, так и у птиц есть *pluma*[163].
(9) Многие птиц названия явно основаны на звуках, ими издаваемых, как-то: *журавль* (grus) и *ворон* (coruus), *лебедь* (cignus) и *павлин* (pavo), *коршун* (miluus), *сова* (ulula), *кукушка* (cuculus), *галка* (graculus) и так далее: разноголосье их людей и научило, как можно каждую именовать.
(10) Орел (aquila) за остроту (acumine) глаз прозван. Ведь зрение его настолько остро, что, как говорят, паря на неподвижных крыльях над морем на огромной высоте, недосягаемой для человеческого взора, он может различить мельчайших рыбок в волнах, и вниз слетает, как снаряд из катапульты, добычу схватит и на крыльях на берег тащит. (11) Передают, что взор не отвращает даже от солнечных лучей; вот и птенцов своих, когтями ухватив, лучам светила подставляет и, тех из них отметив, кто твердо дер-

---

чало как *amuolo*). Значение ‘внутренняя часть крыла’ для *uola* (обычно ‘ладонь’, реже ‘подошва’) зафиксировано только у Исидора (здесь и в *Etym.* 17.7.67).

[163] *Pullus* ‘детеныш, птенец, кроха’ — возможно, стяженная форма *puellus*, уменьшительного от *puer*, ср. также греч. πῶλος ‘жеребенок, детеныш’; *polluo* ‘марать’ — от другого корня (ср. греч. λῦμα ‘грязь’), как и *pullus* ‘темный, черный’, родственное *palleo* ‘бледнеть, выцветать’, греч. πελ(λ)ός ‘темно-серый, темно-бурый, темный’. *Ala* ‘крыло’, с дополнительными значениями ‘плечо, подмышка, пазуха’, на самом деле родственно *axis* ‘ось’. О перьях на крыльях — из Лактанция (*Opif.* 5.3). *Pinna* — вариантная форма *penna* ‘перо, крыло’, от **pets-nā* ‘средство полета’, ср. греч. πέτομαι ‘летать’; Исидорова этимология (также в *Etym.* 6.14.5) задействует два глагола: *pendēre* ‘висеть, парить’ и *pendĕre* ‘вешать, подвешивать’. Связь между *pluma* ‘пух, оперение’ и и *pilus* ‘волос’ воображаемая.

жит взгляд, он сохраняет как достойных род продолжить, а тех, кто взгляд отводит, бросает вниз как выродков[164].
(12) Стервятник (uultur), как считается, за медленный полет (a uolato tardo) так назван: быстро летать ему мешают размеры тела. Какие-то из них, как говорят, совокупления не знают, а зачинают и рожают без соития, и эти отпрыски живут почти что до ста лет. Стервятники, как и орлы, могут учуять трупы даже за морем; летая очень высоко, с высот своих способны рассмотреть много всего, что сенью гор сокрыто[165]. (13) А *bradipetes* греки называют птицу, которая у нас дрофой (tarda) зовется, за то, что у нее полет тяжелый, мешающий ей вообще подняться в воздух, как другие птицы, которым крыльев быстрота легко взлететь дает[166].
(14) А журавли (grues) название от собственного крика получили: ведь так они курлычат. В полете следуют за вожаком и выстроены в форме буквы. Вот как Лукан об этом (5.716):

> Et turbata perit dispersis littera pinnis.
> Где их растрепанных крыл письмена рассыпаются в буре.

К высотам устремляются они, чтобы скорее земли разглядеть, куда путь держат. (15) Вожак бранит и подстрекает стаю криком, когда же голос у него охрипнет, его другой сменяет. А ночью разбиваются на стражи и караул несут попеременно, в поджатой лапке

---

[164] О зоркости — из Hier. (*In Abd.* 2). Птица эта идентифицируется как скопá (*Pandion haliaetus*), известна также как *морской орел*, о воспитании потомства которым писали многие — от Аристотеля (*HA* 620a2) до Амвросия (*Hex.* 5.18.60).

[165] *Vultur* — общее обозначение представителей многочисленных родов семейства ястребиных, в том числе стервятника (*Neophron percnopterus*); лат. *uultur*, как и греч. γύψ, по-русски часто передают как *коршун* — но этим именем мы переводим *miluus*. Об асексуальности стервятников — из Амвросия (*Hex.* 5.20.64); Плутарх сообщает (*M.* 286c), что по египетским представлениям все стервятники — самки и зачинают от восточного ветра. Об их чутье — из Hier. *C. Ioh.* 35. Имя *uultur* восходит, возможно, к этрусскому **vel-θur* ‘птица [бога] Вела’.

[166] *Bradipetes* (= греч. βραδυπετής): принятая Андрэ конъектура Д’Арси Томпсона для рукописных *gradipes* или *grauipes*, т.е. вместо ‘(тяжко) ступающей’ получаем ‘тяжко летающую’. Плиний (10.57) соотносит испанский орнитоним *auis tarda* ‘медленная птица’ с греч. ὠτίς, то есть дрофой (*Otis tarda*), которая бегает быстро, но взлетает медленно, с большого разгона.

камешки сжимая, которые уснувших уличают: раздался шум — значит, грозит опасность. Их возраст проявляется в окраске: старея, журавли чернеют[167].
(16) Названье аистов (ciconiae) — от циканья, который издают; это скорее треск, чем голос, поскольку производят его клюва клацаньем: *ciconiae* — почти *cicaniae*. Аисты — вестники весны, хорошие товарищи, змей недруги, моря перелетают и строем в Азию путь держат. Воро́ны перед ними летят как предводители, они же войском следуют за ними. (17) Забота о детенышах у них отменная: усердно тех высиживают в гнездах и даже оперение теряют от рвения такого. Но сколько бы на воспитание потомства у них ни уходило времени, всё возвращается, когда птенцы родителей питают в свой черед[168].
(18) Лебедь (olor) есть птица, что по-гречески зовется κύκνος; а *olor* потому, что оперение ее всецело белое (никто ведь никогда не вспоминал о черном лебеде), по-гречески же ὅλον и означает 'целое'. А *cignus* называется от пения (a canendo), от переливчатого голоса его, которым изливает сладость песни. Столь сладостное пение ему дается оттого, что обладает длинною, изогнутою шеей: ведь голос, этот долгий путь извилистый одолевая, с необходимостью разнообразье переливов выдает. (19) Как говорят, в краях гиперборейских на звуки песнопений под кифару тьма лебедей слетается, и подпевают весьма складно. *Olores* — это по-латыни, по-гречески их имя — κύκνοι. И моряки считают эту птицу несущей доброе предвестье, как говорит Эмилий [Макр] (4):

---

[167] Лат. *grus*, как и его аналоги во многих и.-е. языках (греч. γέρανος, рус. *журавль*) действительно может объясняться звукоподражанием. О строе в форме буквы — из Hier. (*Epist.* 125.15): имеется в виду *лямбда*. Далее взято из Солина (10.13 и 16); о журавлиных строе и стражах пишет еще Амвросий (*Hex.* 5.15.50–51), хотя он не упоминает о «камешках» (у Солина «грузики»), шум от падения которых уличает смоpенных сном часовых (но ср. Plin. 10.59 и Cassiod. *Var.* 4.47.5).

[168] *Ciconia* — имя с редупликацией по типу *cicada*, и если последнее действительно по всей видимости звукоподражательно, то насчет *ciconia* есть сомнения, но ср. *cano* 'петь, etc.', как и предлагает Исидор. Материал почерпнут из Солина (40.25–26) и Амвросия (*Hex.* 5.16.23: о воронах-предводительницах).

Cygnus in auspiciis semper laetissimus ales;
hunc optant nautae, quia se non mergit in undas.
Лебедь в предвестьях всегда счастливая самая птица;
Рад ей моряк, ведь она в волнах ни за что не утонет[169].

(20) Страус (struthio) от греков имя получил. Это животное, как можно видеть, подобно птицам перьями покрыт — но он не подымается над уровнем земли. Высиживать не хочет свои яйца, бросая их в пыли, и лишь тепло последней их пробуждает к жизни. (21) А цапля (ardea) названа за то, что высоко летает: почти что *ardua* (‘на крутизне’). Вот как о ней Лукан (5.554):

...quodque ausa volare
Ardea [ardea sublimis pinnae confisa natanti].
...а цапля высоко
По небу смеет летать, [доверившись крыльям широким].

Она дождей страшится и выше облаков взмывает, чтобы не ощущать напора бурь. Так что когда она повыше в небе залетает, это к грозе. А многие и *танталом* ее зовут[170]. (22) Феникс (fenix) — птица Аравии, так прозвана за цвет пурпурный (feniceum) или поскольку в целом свете она только одна, единственна. Зане арабы называют единственное «феникс». Живет же свыше пяти сотен лет, а когда чувствует, что постарела, из благовонных веток для себя костер разводит и, повернувшись к солнечным лучам, кры-

[169] Лат. *cygnus*, заимствованное из греч. κύκνος, вытеснило древнее *olor* — вероятно, действительно связанное с белизной, ср. лат. *albus* ‘белый’, рус. *лебедь* (из слав. **olbędь / elbędь*), др.-в.-н. *albiz* ‘лебедь’; древние, конечно, не знали австралийского черного лебедя (*Cygnus atratus*). О причине сладкозвучия лебедя — из Serv. *Aen.* 7.700 и Ambr. *Hex.* 5.22.75. Предание о гиперборейских лебедях см. у Элиана (*NA* 11.1). Сервий же — вероятный источник сообщения о моряках (*Aen.* 1.393): «cycnus in auguriis nautis gratissimus ales: hunc optant semper, quia numquam mergitur undis», т.е. лебедь *никогда* не утонет в волнах; тут также приводятся строки Эмилия Макра (fr. 4 Morel), хотя и в несколько ином виде.

[170] *Struthio* — из греч. στρουθίων, вытеснившего с 4 в. στρουθοκάμηλος как обозначение страуса (при исходном στρουθός ‘воробей’). Описание — из Hier. *In Is.* 14.1 и Greg. M. *Moral.* 31.37. — Этимология *ardea* ‘цапля’ — из Serv. *Georg.* 1.364 (на самом деле ср. греч. ῥωδιός, ἐρωδιός ‘цапля’); описание оттуда же и из Ambr. *Hex.* 5.13.43. Тантал мифа *стоит посреди вод*, отступающих, когда он хочет напиться.

лами бьет и пламя раздувает, которое собой питает добровольно, и в результате снова восстает из собственного пепла[171].
(23) И киннамолг (cinnamolgus) — птица Аравии, так прозванная потому, что гнезда вьет из стебельков корицы (cinnami) в высоких рощах; по дереву к ним подобраться невозможно из-за того, что ветки высоки и ломки, и люди дротиками со свинчаткой сбивают эти гнезда: вот так корицу добывают и втридорога продают, ведь у купцов она превыше прочего в цене. (24) А попугай (psittacus) родится на индийских берегах. Цвета зеленого, с пурпурным ожерельем, язык большой и шире, чем у прочих птиц. Поэтому произносить способен членораздельные слова, и если ты его не видишь, то можешь посчитать, что это человек сказал. Здороваться умеет от природы приветом *аве* или χαῖρε. А если заниматься с ним, то и другие может выучить слова. Об этом стих (Mart. 14.73):

> Psittacus a uobis aliorum nomina discam;
> hoc didici per me dicere: "Caesar have".
> Я — попугай, я у вас именам любым научуся,
> Но научился я сам «здравствуй, о Цезарь!» кричать[172].

(25) Морская птица зимородок (alcion) — как будто *ales oceanea* (‘птаха океанская’) по имени: ведь он вьет гнезда и птенцов выводит зимой на стылой океанской глади; и вот, когда среди просторов водных о выводке печется зимородок, как говорят, на семь дней кряду стихает море, унимаются ветра, словно сама природа помощь подает для выведения потомства. (26) А пеликан (pelicanus) — египетская птица, живущая на Ниле в местах уединенных; вот почему такое имя носит — Египет ведь *Канон* зовется.

---

[171] Исидор не хочет сказать, что слово *phoenix* означает ‘единственное’ по-арабски, а лишь то, что арабы соотносят всё уникальное с птицей фениксом, воплощением уникальности (*singularis et unica*). О птице Бену египетской мифологии (апеллатив мог означать ‘трясогузку’ или ‘цаплю’) и этимологическом контексте имени этой предшественницы феникса см. Гараджа, Протопопова 2009. Сообщение Солина о фениксе (33.11–14) Исидор непривычно игнорирует.

[172] *Cinnamolgus* не поддается идентификации; сведения взяты из Солина (33.15), исходное греч. имя (κινναμολόγος) можно истолковать как ‘сборщик корицы’, от κιννάμωμον ‘корица’, по аналогии с ἐλαιολόγος ‘сборщик оливок’. — О зеленом попугае (*psittacus* = ψιττακός, ψίττακος) — снова из Солина (52.43, 45).

Передают — не знаю, правда ли, — что эта птица убивает своих птенцов, три дня оплакивает их, затем сама же себя ранит и возвращает детям жизнь, кропя их собственною кровью[173].
(27) А строфалиды (strofalidae) птицы названы по островам Строфадам, где их полным-полно. И Геркулес сражался с ними стрелами. Это морские птицы, живущие на островах. (28) Птиц Диомедовых (diomediae) по Диомедовым прозвали спутникам, которые в них превратились, как гласит предание. На вид это пернатое похоже на лысуху (fulica), размером с лебедя, окраски белоснежной, с большим и твердым клювом. Вблизи Апулии есть остров Диомедия, где и живут они, между прибрежными утесами и скалами летая. Они способны различать своих и пришлых чужаков: (29) если случится грек, то приближаются и ластятся к нему, но если инородец — нападают и заклевать готовы, при этом жалобно кричат, как будто плачут — то ли о превращении своем, то ли о смерти своего царя. Ведь Диомед был иллирийцами убит. Но *diomediae* — латинское названье, а греки этих птиц зовут ἐρωδιοί[174].
(30) Египетские птицы мемнониды (memnonides) так названы по месту, где погиб Мемнон. Как говорят, целые полчища их прилетают из Египта в Трою к Мемноновой могиле — вот почему троянцы дали им прозвание Мемноновых (memnoniae). И прибывают в Трою каждый пятый год: в течение двух дней окрестности кругами облетают, на третий же вступают в бой, когтями рвут друг

[173] Лат. *(h)alcyon* (греч. ἀλκυών, ἁλκυών): голубой зимородок (*Alcedo atthis*), описанный Аристотелем (*HA* 616a14 sq.) и Плинием (10.89–92), у Исидора представлен уже в легендарном свете; «алкионовы дни» (*halcyonei dies*) зимнего затишья у земляка Исидора Колумеллы (11.2.21) приурочены к 22 февраля. — *Pelicanus* (греч. πελεκάν, ᾶνος): розовый пеликан (*Pelecanus onocrotalus*). Исидор хитро связал концовку pele*canus* и начало *Cano*pos. Название города Каноп (греч. Κάνωπος, Κάνωβος) могло обозначать весь Египет (*pars pro toto*), ср. *Etym.* 19.5.5: «nam Canopea Aegyptus est». Сведения почерпнуты из Августина (*In Psalm.* 101.7–8).

[174] Контаминация гарпий, обитавших на Строфадах в Ионийском море, и истребленных Гераклом стимфалийских (по озеру) птиц; правка Линдсея на *stymphalidae* не нужна. — Диомедовых птиц определяют как крохалей (род *Mergus* семейства утиных). Сведения из Solin. 2.45–46, 48–49 и Plin. 10.126–127. В *Etym.* 11.4.2, цитируя Августина (*Civ.* 18.18), Исидор утверждает, что превращение спутников Диомеда — не миф, но исторический факт. А по сообщению Сервия (*Aen.* 11.271), по которому написан конец главки, превращены они были в цапель (ἐρωδιοί).

друга и клювами терзают. (31) Птицам геркиниям (erciniae) прозванье дал Геркинский лес в Германии, откуда они родом. Их перья так сверкают в темноте, что даже в непроглядном мраке ночи видны и помогают с пути не сбиться путнику, если вперед бросать их — так раскрывается дорога перед ним, указанная светом перьев. (32) Онокротала (onocrotalon) греки за длинный клюв прозвали. Их есть два рода: водный и пустынный. (33) А ибис (ibis) — птица реки Нила; сама себе желудок прочищает, вливая клювом воду в зад. Ее питают яйца змей: добытую из них вкуснейшую еду относит в свои гнезда[175].

(34) Меропы (meropes), по-другому гавлы (gauli), родителям своим, как говорят, дают приют и пропитание. *Coredulus* — это какой-то род пернатых, как бы сердцеед (cor edens). (35) А птица галка (monedula) — вроде как *monetula*, поскольку, золото найдя, тащит его и прячет. Как Цицерон в речи в защиту Валерия Флакка (76): «Тебе не больше золота доверить можно, чем галке»[176].

(36) Летучей мыши (uespertilio) время суток имя подарило, коль скоро света дня бежит и вылетает только в сумраке вечернем (uespertino). Она передвигается рывками и остается на лету за

---

[175] *Memnonia*: возможно, турухтан (*Philomachus pugnax*) или чернобрюхий рябок (*Pteroclea orientalis*); сведения из Солина (40.19), который, однако, не упоминает о сражении. — *Hercynia*: свиристель (*Bombycilla garrulus*); материал из Солина (20.3); Геркинский лес в узком смысле — это Шварцвальд. — *Onocrotalus*: поскольку о розовом пеликане (*Pelecanus onocrotalus*) уже упоминалось (12.7.26), можно предположить, что это тот онокротал, о котором Плиний пишет (10.131) как о птице с крайнего севера Галлии (возможно, имея в виду похожую на пеликана длинноклювую северную óлушу, *Morus bassanus*); греч. ὀνοκρόταλος букв. означает ‘ослиная трещотка (в том числе в переносном смысле о болтуне)’. Сведения о двух родах — из Иеронима (*In Soph. 2.12*). — *Ibis* (греч. ἶβις, егип. *hbj*): скорее, каравайка (*Plegadis falcinellus*) семейства ибисовых, чем священный ибис (*Ibis religiosa*) Древнего Египта; сведения из Plin. 10.87 и Solin. 32.32–33 (и ср. выше, 12.1.17); об изобретении ибисом «клизмы» ср. Cic. *ND* 2.126 и Plin. 8.97.

[176] *Merops* (= μέροψ): золотистая щурка, иначе пчелоедка (*Merops apiaster*); ср. Plin. 10.99 и Suet. fr. 164 Reifferscheid, у которых, однако, ни слова о гавлах; одно из значений греч. γαυλός — ‘пчелиный улей’. — *Coredulus* (= κορυδαλ(λ)ός, от κόρυς ‘шлем’): хохлатый жаворонок (*Galerida cristata*); ср. CGL 5.11 и 59. — *Monedula*: галка (*Corvus monedula*), название истолковано как ‘поедательница монет’; о пристрастии галок к золоту ср. Ov. *Met.* 7.467 и Plin. 10.77.

счет тончайших перепонок передних лап. Это живое существо на мышь обычную похоже, а крик, который издает оно, напоминает писк. На вид оно четвероногое и вместе с тем крылатое созданье: у прочих птиц такое трудно встретить. (37) А птица соловей (luscinia) названием обязана тому, что песнею своей рассвет обычно возвещает — как будто «светопевчая» (*lucinia*). Она же и *acredula*, о ком в «Прогностиках» у Цицерона (fr. 4):

> Et matutinos exercet acredula cantus.
> Вот и заводит с утра соловей свои песни[177].

(38) Птица неясыть (ulula) прозвана ἀπὸ τοῦ ὀλολύζειν, то есть от плача и стенаний — ведь крик ее напоминает вопли или стоны. Вот и авгуры полагают, что если голосит неясыть, это к печали, если же молчит, то к счастью. (39) А филин (bubo) именем обязан тому, как крик его звучит. Он птица скорбная, навьючен опереньем, но вялостью всегда тяжелой скован: возле гробниц он вьется день и ночь и вечно ошивается в пещерах. Вот как о нем Овидий говорит (*Met.* 5.549–550):

> Foedaque fit uolucris uenturi nuntia luctus,
> ignauus bubo dirum mortalibus omen.
> Гнусною птицей теперь, вещуньей грозящего горя,
> Филином вялым он стал, для смертных предвестием бедствий.

Так что авгуры эту птицу знамением несчастье полагают: ведь если в городе замечена она, считается приметой запустенья.

---

[177] О летучей мыши — из Ambr. *Hex.* 5.24.87 и Hier. *In Is.* 2.19, с очевидной этимологией от *uesper* ‘вечер’. — *Luscinia*: соловей западный или южный (*Luscinia megarhynchos*); о нем также из Амвросия (*Hex.* 5.12.39), но правильней связать *luscinia* не с рассветом и *lux* ‘свет’, а с сумерками и *luscus* ‘подслеповатый’. Следует искаженная цитата из Цицероновой «Аратеи» — перевода «Явлений» Арата, включая «Предсказания» (*Prognostica* = Διοσημεῖα), как называлась вторая часть поэмы. *Textus receptus* звучит так (fr. 4.5–6 Soubiran = *Div.* 1.14): «et matutinis acredula uocibus instat, / uocibus instat et adsiduas iacit ore querelas (Часто еще по утрам и лягушка-жерлянка заводит / Грустную песню свою, словно жалуется на кого-то)» (пер. М.И. Рижского). В оригинале у Арата (948) ὀλολυγών, обычно толкуемое как ‘лягушка’ (ср. выше, 12.6.59), но здесь придуманная Цицероном «невероятная» *acredula* явно воспринимается Исидором как соловей; греч. термин восходит к звукоподражательному ὀλολύζω ‘вопить, завывать’ и в еще одном лат. переводе «Явлений» (Avien. 1703) передан как *ulula* ‘сова’ (см. далее, 12.7.38).

(40) Сова ночная (noctua) названа так потому, что вылетает ночью, а днем не может видеть: с восходом солнца зрение ее ослабевает. На острове критян совсем нет этой птицы, а если залетит откуда-то еще, то сразу погибает. Сова и филин — не одно и тоже: филин крупнее будет. (41) Та же сова ночная *nycticorax*, поскольку любит ночь. Она светобоязненна и не выносит вида солнца. (42) Сипуха (strix) названа по крику своему, а именно: она сипит (stridet), эта ночная птица. О ней Лукан (6.689):

> Quod trepidus bubo, quod strix nocturna queruntur.
> То ли сипухой ночной, то ли филином стонет тревожным.

В народе эту птицу «мамкою» (amma) зовут — за то, что деток любит (ab amando), и даже, говорят, новорожденным молоко дает[178]. (43) Во́рон зовется *coruus* либо *corax* по горловому крику — карканью (coracino) его. Передают, что эта птица птенцов, едва родившихся, не кормит в полной мере, пока не опознает сходства их почерневших перьев с собственной окраской. Но стоит лишь ей разглядеть в их перьях этот жуткий цвет, так сразу признает птенцов вполне и начинает их обильнее питать. У трупов первым делом норовит она глаз выклевать. (44) Воро́на (cornix), птица долговечная, у латинян зовется именем, полученным от греков. Знаменьями своими, по словам авгуров, она заботу проявляет к людским делам, способна показать засады и будущее предсказать. Но

[178] *Ulula*: серая неясыть (*Strix aluco*) семейства совиных; ср. Serv. *Ecl.* 8.55. — *Bubo*: обыкновенный филин (*Bubo bubo*) того же семейства; перевод Овидия скорректирован (С.В. Шервинский перевел *bubo* как «сову»). — *Noctua*: домовый сыч (*Athene noctua*), но переводим «ночная сова», поскольку эта птица (греч. γλαύξ) — известный символ Афины, а с ночью ее связывает название; материал набран из Var. *Ling.* 5.76, Ambr. *Hex.* 5.24.86, а также Solin. 11.14 и Plin. 10.76 (о Крите). — *Nycticorax*: возможно, ночная цапля, или кваква (*Ardea nycticorax*). Иероним (*Epist.* 106.62 и 86) предлагает три варианта перевода греч. νυκτικόραξ, букв. ‘ночной ворон’: *upupa* ‘удод’, *bubo* ‘филин’ и *noctua*, который и выбрал Исидор. — *Strix* (= στρίξ): обыкновенная сипуха (*Tyto alba*). Перевод Л.Е. Остроумова строки из Лукана переделан. Плиний (11.232) отвергает идею о том, что *strigae* кормят молоком младенцев; но и у него не вполне ясно, чьих именно детей они любят (и кому дают грудь): своих или чужих, человеческих. В *Etym.* 11.4.2 *стриги* — превращенные в птиц женщины. В рассказе Овидия о царе Проке (*Fast.* 6.101 sq.) они представлены кровопийцами, «любившими» детей совсем в другом смысле.

грех великий верить в то, будто воронам станет поручать свои советы Бог. Приписывают им среди кобений многих еще и криками знаменовать дожди. Вот кстати (Verg. *Georg.* 1.388):

Tunc cornix plena pluviam vocat inproba voce.
Полным голосом дождь зловещая кличет ворона[179].

(45) Галки (graculi) так названы за трескотню (garrulitas), а вовсе не за то, что стаями (gregatim) летают, как думают иные. Ведь очевидно, что прозвали их за крики: это болтливейший род птиц, и голосят они несносно. (46) Сороки *picae* прозваны — почти «пиитики» (poeticae), за то, что могут внятно и членораздельно произносить слова, как человек. Усевшись на ветвях деревьев, назойливо трещат и человеческий изображают голос, хотя их языки и неспособны сплести беседу. Кто-то сказал о них удачно (Mart. 14.76):

Pica loquax certa dominum te uoce saluto:
si me non uideas, esse negabis auem.
«Здравствуй» тебе говорю, а я — стрекотунья-сорока.
Если б не видел меня, птицей не счел бы никак.

(47) А дятел (picus) имя получил от Пика, сына Сатурнова, поскольку им в кобениях его использовалась эта птица. Что-то божественное есть в ней, говорят, и вот откуда это видно: если в любое дерево, где дятел свил гнездо, вбить гвоздь или еще что-то воткнуть, держаться долго ничего не будет, и даже сразу выпадает там, где он себе устроится. И это — Марсов дятел (picus Martius), сорока (pica) же — совсем другая птица[180].

---

[179] Описание ворона взято из Greg. M. *Moral.* 30.33. — *Cornix* ‘ворона’ в действительности — латинское слово, родственное *coruus* ‘ворон’ и греч. κόραξ ‘ворон’ и κορώνη ‘ворона’, из группы звукоподражательных слов на *kor-/kro-*.

[180] *Graculus* — всё та же галка, что и *monedula* из 12.7.35, и еще одно имя с верной ономатопейной этимологией; к «стадности» (*gregatim*) это имя возводил Варрон (*Ling.* 5.76). — *Pica*: сорока (*Pica pica*) или сойка (*Garrulus glandarius*); имя *pica* (как и *picus*) опять же объяснимо звукоподражанием. — *Picus*: представитель многочисленного семейства дятловых, включающего черного дятла (*Dryocopus martius*), посвященного Марсу (Plin. 10.40), зеленого дятла (*Picus viridis*) и т.д. Царь Лация Пик превращен в птицу отвергнутой им Киркой (Serv. *Aen.* 7.190); другие сведения — из Plin. 10.40–41 и многих других источников.

(48) Павлин (pauo) назван по звуку, который издает. А плоть его тверда настолько, что разложению почти не поддается, но и сварить его совсем непросто. Кто-то сказал о нем вот что (Mart. 13.70):

Miraris, quotiens gemmantes explicat alas,
si potes hunc saeuo tradere, dure, coco.
Ты изумлен всякий раз, как распустит он перья цветные.
Что ж ты, жестокий, даешь повару злому его?

(49) Фазан (fasianus) по Фасису так назван, и это остров Греции, откуда он впервые завезен был. Свидетельством тому старинное двустишие (Mart. 13.72):

Argiva primo sum transportata carina:
ante mihi notum nil nisi Phasis erat.
В первый раз привезен я был кораблем аргонавтов,
А до того мне знаком был только Фасис один.

(50) Петух (gallus) от оскопления так назван: ведь одному ему среди всех птиц яички отнимают, а древние скопцов именовали *gallos*. Ко «льву» восходит «львица», «дракониха» — к «дракону», так же и «курица» (gallina) — от «петуха» (gallus). А если бросить мясо этой птицы в расплавленное золото и размешать, оно, как говорят, всё растворится[181].
(51) Утка (anas) удачно названа за то, что неустанно плавает. Какие-то из рода их зовутся «настоящими» — они питательнее прочих.
(52) Гусь (anser) именем обязан утке — то ли по сходству их, то ли поскольку тоже из воды не вылезает. Они всегда ночами начеку — об этом говорит их неустанный гомон. И ни одно животное учуять человека не может так же хорошо, как гусь: благодаря

[181] *Pauo*: павлин обыкновенный, или индийский (*Pavo cristatus*); о нетленности его плоти и о том, каков он на вкус, пишет Августин (*Civ.* 21.4). — *Phasianus*: фазан обыкновенный, или кавказский (*Phasianus colchicus*), греч. Φασιανός ὄρνις ‘фасийская птица’, то есть из милетской колонии Фасис в Колхиде (ныне Поти); Исидор мог спутать Фасис с Фасосом (Θάσος) — островом в Эгейском море. — *Gallus* ‘петух’ смешивается Исидором с *gallus* ‘скопец, жрец Кибелы’ (греч. γάλλος); далее в очередной раз (ср. 12.1.31 и 2.3) отмечается парное именование ряда животных в зависимости от пола. Рассказ о растворении курятины в золоте — из Плиния (29.80), только у того курятина поглощает золото, а не наоборот.

их гоготу раскрылся приступ галлов, хотевших Капитолий взять.
(53) Лысуха (fulica) названа, поскольку ее мясо по вкусу, как зайчатина: ‘заяц’ по-гречески — λαγώς, вот и она зовется λαγωΐς. Птица озерная, она гнездится прямо на воде и на водою окруженных скалах, всегда по сердцу ей морская глубина. Почуяв надвигающийся шторм, бежит на отмели и там резвится[182].
(54) Нырки (mergi) от неустанного нырянья (mergendi) такое имя получили. Часто бывает, с головой на глубину спустившись, из-под воды порывы ветра примечают и, бурю на море предвидя, с шумом и гамом устремляются на берег. В море и впрямь уже бушует буря, когда нырки спасаются на берег. (55) А птица ястреб (accipiter) вооружена больше отвагой, чем когтями, неся большую доблесть в малом теле. Так названа за то, что обирает (ab accipiendo), иначе говоря хватает. Ведь птиц других хватать горазда — поэтому зовется «обиралой» (accipiter), иначе «хищником» (raptor). Вот и апостол Павел говорит (2 *Кор.* 11.20): «Вы терпите, когда кто обирает (accipit) вас», под «обиранием» «хищенье» разумея. (56) Как говорят, ястребы мало о своих птенцах пекутся: как только первые попытки их взлететь заметят, всякую пищу приносить перестают, но из гнезда выбрасывают, крыльями толкая, и принуждают сызмальства охотиться самим, чтобы не обленились, повзрослев[183].

---

[182] Имя утки *anas* анаграмматически производится ab *a*ssiduitate *na*tandi, «от усердия в плавании», ср. «anas a nando» (Var. *Ling.* 5.78); утка «настоящая» (*germana*) — это кряква (*Anas boschas*), итал. *germano reale* (Capponi 1979: 64). — О бдительности и чутье гуся — из Ambr. *Hex.* 5.13.44 и Serv. *Aen.* 8.652. — Исидорова *fulica* составлена из разных птиц. Вкус зайчатины имела упомянутая Горацием (*Sat.* 2.2.22) и растолкованная схолиастом *lagois* (ср. Hsch. λαγωΐνης ὄρνις ποιός, но в источниках встречается и просто одноименная зайцу птица λαγώς — ср. Artem. 4.56); она определяется Андрэ как тундряная куропатка (*Lagopus mutus*). «Озерная птица» (*auis stagnensis*) — это лысуха, она же лыска (*Fulica atra*), или хохлатая лысуха (*Fulica cristata*); о ее повадках — из Aug. *In Psalm.* 103.17. Но едва ли этой же птице «по сердцу морская глубина»; замечание о ней почерпнуто из Ambr. *Hex.* 5.13.43, и речь, по-видимому, идет о ком-то из рода чаек (*Larus*).

[183] *Mergus*: переводим «нырок» (род семейства утиных), но вероятней здесь речь о ком-то из рода чаек; сведения из Ambr. *Hex.* 5.13.43 и Serv. *Georg.* 1.360 sq. — *Accipiter* в действительности означает ‘быстролетный’ (**acu-* / *aqui-* + **pet-*); Пли-

(57) Сокол (capus) зовется так на италийском языке за то, что он хватает (a capiendo). А наши его *falco* называют — за когти, загнутые внутрь. (58) Коршун (miluus) расслаблен и в полете, и в борьбе — как бы «расслабленная птица» (mollis auis), вот и назван так. И тем не менее он крайне хищен и неизменно падок до домашней птицы. (59) В народе «костоломом» (ossifragus) называют птицу, которая ломает кости (ossa frangit), сверху их бросая. От этого ломания костей и получила имя[184]. (60) А горлица (turtur) от воркованья имя получила. Птица стыдливая, она не покидает глухих, уединенных мест под сенью горных круч; таясь по дебрям, избегает жилищ и общества людей. В дуплах деревьев, говорят, проводит зиму, сбросив оперенье. Напротив, голубю людей гостеприимство любо, и он всегда приветливый сосед в домах. (61) А голубями (columbae) прозваны за то, что шеи (colla) их меняют цвет при каждом повороте. Это ручные птицы, привычные к людской толпе, и в них совсем нет желчи. Венериными птицами их древние прозвали, за то, что гнезда навещают часто и поцелуем выражают свою любовь[185].

ний (10.21) насчитывает 16 родов ястребов. Новозаветная цитата не совсем точная. О воспитании потомства ср. Ambr. *Hex.* 5.18.48 и Cassiod. *Var.* 1.24.3.

[184] *Capus* или *capys*, по Сервию (*Aen.* 10.145), — этрусское имя сокола; но *falco* (действительно от *falx* ‘серп’ — по форме крыльев) использовали не только «наши», то есть испанцы. — *Miluus*: коршун красный (*Milvus milvus*) или черный (*Milvus migrans*); цветом же обусловлена и реальная этимология (ср. лат. *mullus* ‘красный’ и греч. μέλας ‘черный’). «Нежность» коршуна по Исидоровой этимологии (*mollis auis*) перекликается с его «безобидностью» по Плутарху: «это (sc. γύψ) самое безобидное (ἀβλαβέστατον) из всех существ на земле… питается падалью, не губит и не обижает ничто живое, а пернатых, как свою родню, не трогает даже мертвых» (*Rom.* 9, пер. С.П. Маркиша). О хищности коршуна — из Hier. *In Zach.* 5.9. — *Ossifragus*: ягнятник, он же бородач (*Gypaëtus barbatus*), семейства ястребиных; рефлексы лат. *ossifragus* в новоевропейских языках обозначают других птиц того же семейства, ср. англ. *osprey* ‘скопá’ (*Pandion haliaetus*), франц. *orfraie* ‘орлан’ (род *Haliaetus*); кости он разбивает с целью добраться до лакомого мозга.

[185] *Turtur*: обыкновенная горлица (*Streptopelia turtur*); имя действительно звукоподражательное, причем в самых разных языках, ср. греч. τρυγών, евр. תּוֹר. О ее «стыдливости» (*pudica*) см. Ael. *NA* 10.33, о зимней линьке — Arist. *HA* 600a20 и Plin. 10.72. — *Columba*: домашний голубь (*Columba livia domestica*); реальная этимология — по цвету, ср. греч. κελαινός ‘черный’, рус. *голубь*. Желчный пузырь

(62) Вяхирь (palumbes) — от корма (pabulum), потому что откормлены бывают; а в просторечии зовут их *titi*. За нравы «чистой птицей» прозывают, она же чистоты товарищ: утратив спутника по жизни, как говорят, живет одна и не желает больше плотской связи. (63) А куропатка (perdix) имя получила по звуку голоса; птица лукавая она и нечиста нутром: самец влезает на самца, забывши в неуемной похоти о том, какого пола тот. Их лживость до того доходит, что, яйца у других похитив, высиживают как свои; но до конца обман не удается: заслышав голос настоящей матери, птенцы, природным движимы инстинктом, бросают ту, что высидела их, и к той, что породила, возвращаются[186].
(64) Перепела (coturnices) по звуку голоса так названы, а греки ὄρτυγες их называют, поскольку встретились впервые на острове Ортигии. Урочною порою прилетают на исходе лета, моря пересекая. (65) А предводительницу стаи зовут ὀρτυγομήτρα. Ее подстерегает на подлете к суше и умыкает ястреб: вот почему для них всеобщая забота — привлечь другой породы вожака, дабы угроз начальных избежать. Излюбленное лакомство для них — растений ядовитых семена, поэтому у древних под запретом было употребление их в пищу. Только одно это живое существо помимо человека страдает от падучей[187].
(66) Удод (upupa) так назван греками за то, что человеческий кал

у голубя, конечно, есть (ср. Plin. 11.194), так что отсутствие желчи (*sine felle*) следует понимать в переносном смысле — всё-таки он символ Святого Духа.

[186] *Palumbes*: вяхирь, он же витютень (*Columba palumbes*), или клинтух (*Columba oenas*); реальная этимология хроматическая, ср. πέλεια ‘вяхирь’ πελιός сизый’; *titi* — ономатопея типа *pipio* ‘голубенок’. О целомудрии вяхиря (*auis casta*) ср. Arist. *HA* 613a14 и Ael. *NA* 3.44. — *Perdix* (= греч. πέρδιξ): куропатка серая (*Perdix perdix*) или европейская каменная, она же горная курочка или кеклик (*Alectoris graeca*); об их сексуальности ср. Plin. 10.100–101, о коварстве — Ambr. *Hex.* 6.3.13.

[187] *Coturnix*: обыкновенный перепел (*Coturnix coturnix*); этимология по Веррию (*PF* 33.8). Греч. ὄρτυξ ‘перепел’ естественно связывали с островом Ортигия (т.е. Делосом), а ὀρτυγομήτρα ‘перепелиная матка’ служило эпитетом Лето; под описание этой предводительницы перепелиной стаи в других местах (Arist. *HA* 597b16, Ath. 393a) подходит коростель, он же дергач (*Crex crex*), однако в глоссах ее не отличают от *coturnix*. Все эти сведения — из Солина (11.20, 22). Ядовитые лакомства перепелов — чемерица, она же эллебор или морозник (Lucr. 4.640–641,

взором пожирает и смрадным кормится навозом. Птица премерзкая, с торчащим хохолком на голове, вечно ее к могилам тянет и к нечистотам человеческим влечет. Всякий, кто кровью этой птицы умастится, потом во сне увидит, как его душат демоны. (67) Кукушки (tuci) — а испанцы их *ciculi* зовут — так прозваны за характерный крик. Когда из-за морей пора лететь обратно, их коршуны берут к себе на плечи — полет самих кукушек короток и краток, — дабы не уморились, силы исчерпав в долгом пути по воздуху. (68) Из их слюны рождаются цикады. Кукушки яйца воробьев, оставленные в гнездах, поедают, подкидывая вместо них свои, и воробьям лишь остается принять и высидеть их и вскормить птенцов. Пернатые малых размеров воробьи (passeres) — по малости (paruitas) своей и прозваны они; отсюда же [название] *pausilli*, что означает 'малыши' (parui)[188].
(69) А черный дрозд (merula) *medula* назывался встарь — за то, что переливчато поет (modulet). Но по другим, *merula* потому, что в одиночестве летает он — как бы «летающий особняком» (mera uolans). В Ахайе эта птица белоснежна, хотя во всех других местах черна. (70) Ласточка (erundo) названа так потому, что никогда не ест, спустившись наземь, но в воздухе (in aere) еду хватает и тут же поглощает. Она птица болтливая; в полете выписывает в воздухе круги и нарезает петли; весьма в постройке гнезд и выведении птенцов искусна; и даже неким даром вещим обладает, поскольку улетает с крыш, которые обрушатся вот-вот, и вообще такие избегает. Лютые птицы на нее не нападают, и никогда добычей не бывает. За море улетает и там проводит зиму. (71) Дрозд

Ambr. *Hex.* 3.9.39, *Geop.* 14.24.2), и цикута (D.L. 9.80). Об их пристрастии к ним, исключении из меню римлян, а также эпилепсии, упоминает Плиний (10.69).

[188] *Upupa*: удод (*Upupa epops*); этимология из Hier. *In Zach.* 5.9: *upupa* возводится к греч. ἔποψ 'удод' и связывается с ἐποπτεύω 'созерцать (в том числе в мистериальном смысле)'. Дурная репутация удода восходит к Аристотелю (*HA* 616a35) и Плинию (10.86). — Все варианты имени кукушки обыкновенной (*Cuculus canorus*) звукоподражательны: клас. лат. *cuculus*, испанские диалектизмы *ciculus* и *tucus*. О рождение цикад из слюны кукушек ср. ниже (12.8.10). — *Passer*: домашний воробей (*Passer domesticus*); на самом деле связан с греч. ψάρ 'скворец'; по поводу *pausilli* ср. CGL 4.374.42: «pausillum paruum modicum (умеренно малый)».

(turdus) за медлительность (tarditas) так прозван: ведь возвращаются они только в канун зимы. *Turdela* — как бы больший дрозд; считается, что из его помета рождается омела. Отсюда и пословица, в ходу у древних бывшая: «Знать, птица срет себе во зло»[189]. (72) *Furfurio* так назван потому, что прежде он питался мукой из полбы (far). (73) А славка (ficedula) названа за то, что смоквы (ficus) ест, как правило. И это явствует из древнего стишка (Mart. 13.49):

Cum me ficus alat, cum pascar dulcibus uuis,
cur potius nomen non dedit uua mihi?
Винные ягоды ем, но клюю я и сладкие гроздья.
Так почему же тогда я не по гроздьям зовусь?

(74) Щегол (carduelus) так назван потому, что ест колючки и чертополох (cardus); отсюда же ἀκαλανθίς у греков — по ἄκανθαι, то есть колючкам, ими же питается[190].

---

[189] *Turdus*: черный дрозд (*Turdus merula*); вторая этимология из Var. *Ling.* 5.76 и Quint. *Inst.* 1.6.38. Белый дрозд (т.е. альбинос) отмечался древними не в Ахайе, но в соседней Аркадии (Plin. 10.87, Solin. 7.12). — *Erundo* (поздняя форма *(h)irundo*): ласточка дервенская (*Hirundo rustica*), городская, или воронок (*Dolichon urbica*), или береговая, она же береговушка (*Riparia riparia*); сведения из Solin. 10.19. — *Turdus*: дрозд-деряба (*Turdus viscivorus*), певчий дрозд (*T. philomelos*) или дрозд-белобровик (*T. iliacus*); основание этимологии — из Ambr. *Hex.* 5.14.38. Дрозды «возвращаются» с точки зрения жителя Испании, а с нашей они улетают в теплые края. *Turdela* ‘дроздище’ — это деряба; в древности считалось, что семена омелы, прежде чем заняться, должны быть переварены птицами, в частности дроздом (Thphr. *CP* 2.17.5, Plin. 16.247), что отразилось в его новоевропейских названиях, ср. англ. *mistle-thrush*, нем. *Misteldrossel*. Пословица в форме «ipsa sibi auis mortem creat (птица сама себе смерть сотворяет)» приводится Сервием (*Aen.* 6.205) с отсылкой к Плавту (fr. 47) и объясняется тем, что из омелы, вырастающей из семян в помете птиц, изготавливали птичий клей для их поимки; отсюда версия Исидора: «malum sibi auem cacare»; много позже Эразм Роттердамский (*Adag.* I i 55) формулирует ее так: «turdus ipse sibi malum cacat» — и даже приводит придуманную им самим (точнее, Альдом Мануцием, см. Silvano 2018) «исходную» греческую пословицу: κίχλα χέζει αὑτῇ κακόν. *Habent sua fata proverbia.*

[190] Исидор возводит *furfurio* к *furfur* ‘отруби, мякина’ и далее к *far* ‘полба, или эммер (*Triticum dicoccum*)’ (ср. еще *Etym.*20.2.18 и 17.3.5). Веррий отмечает (ap. Plin. 18.62), что римляне триста лет питались только полбой. Очевидно, речь идет разновидности воробья — каменном (*Petronia petronia*) либо черногрудом, он же испанский (*Passer hispaniolensis*); хотя ср. др.-в.-нем. глоссу (*Gl. Trevir.* 5.8) *furfu-*

(75) Повадка и движение, полет и голос птиц — всё это знаки, говорят авгуры. (76) *Oscines* — так зовутся птицы, которые знаменья подают криком из уст (os) и пением (cantus), как ворон и ворона и дятел. (77) *Alites* — те, которые полетом грядущее, как видится, приоткрывают. Если сулят несчастия, *inebrae* их зовут, поскольку сдерживают (inhibeant), то есть воспрещают; если удачу — *praepetes*, а *praepetes* — по той причине, что все птицы в полете к тому, что впереди, стремятся (priora petunt). (78) Авгуры выделяют и третий вид кобений через птиц, который называют общим (communis): он сочетает два других, то есть знаменования по крику птиц и по полету их. Но этот ненадежен[191].
(79) Роды пернатых все дважды рождаются: сначала появляются в виде яиц, затем приобретают форму и одушевляются под действием тепла от тела матери. (80) Яйца (oua) зовутся так вот почему: они сырые (uuida). Отсюда же и гроздья виноградные (uua) — раз влагою наполнены внутри. Ведь влажное (humidum) — это когда снаружи влага, сырое (uuidum) же — когда внутри. Иные полагают, что *ouum* происходит от греческого слова, и говорят ᾠά, отнявши букву *u*. (81) Есть яйца, что пустым зачаты ветром, но плодотворными не станут до тех пор, пока их не зачнут в соитии с самцом, проникнув духом семенным. Как говорят, сила яйца настолько велика, что древесина, если смазать им, не загорится — даже ткань, яйцом натертая, гореть не будет. А если с известью смешать, им можно, говорят, осколки склеивать стекла[192].

---

rio : *dorndrâgil* (нем. *Dorndreher* ‘сорокопуд’ рода *Lanius*). — *Ficedula*: славка черноголовая (*Sylvia articapilla*) либо садовая (*Sylvia borin*), хотя подходит и пеночка-теньковка (*Phylloscopus collybita*) того же семейства славковых — любительница бузины. Смоква (*Ficus carica*) — то же, что инжир, фига и винная ягода. — *Carduelus*: обыкновенный щегол (*Carduelis carduelis*); сведения из Serv. *Georg.* 3.338.

[191] Об авгурах и их терминологии Исидор черпает в основном из Сервия (*Aen.* 3.246, 361); этимология *oscines* — из Var. *Ling.* 5.76 (на самом деле к **obs-cen* ‘поющий наперед’); у Феста (*PF* 214.14–20) почти то же, что у Исидора, но список *oscines* и *alites* (ед.ч. *ales* ‘крылатый’) расширен; там же (*PF* 67.10) находим принятую Исидором этимологию *inebrae*. Подробно обсуждает смысл *praepes* ‘впередлетящий’ Авл Геллий (6.7). Два вида авгурий упоминаются также в *Etym.* 8.9.18.

[192] Нарочитое различение однокоренных *(h)umidus* и *uuidus* — из Serv. *Ecl.*

VIII. О БУКАШКАХ. (1) Пчелы (apes) так названы за то, что друг за друга лапками цепляются (pedibus), либо поскольку нарождаются без лапок и только позже, как и крылья, обретают их. Они прилежно производят мед, службу неся свою; живут в назначенных местах; с неописуемым искусством свои чертоги строят, слагают соты из цветов разнообразных и, уложив ячейки восковые, бесчисленным потомством наполняют свои твердыни; имеют войско и царей, в сражения вступают, бегут от дыма и не терпят беспорядка. (2) Многим по опыту известно: из туш коровьих пчелы нарождаются. А именно, нужно как следует отбить туши телят зарезанных, чтобы в гниющей крови черви завелись, а дальше пчелы получаются из них. Родившиеся из коров — это и есть собственно пчелы, из лошадей же шершни нарождаются, из мулов — трутни, осы — из ослов[193]. (3) Тех, что родятся в крайних частях сот, более крупных, греки называют *costri*: иные почитают их царями. Так прозваны за то, что возглавляют улей (castra). Трутень (fucus) крупней пчелы, но меньше шершня. Так прозван потому, что кормится плодами чужих трудов — как будто *fagus*: сам не работает, но ест. Вот как о нем Вергилий (*Georg.* 4.168):

10.20; *uua* ‘гроздь (винограда)’ никак не связано с *uuidus*; лат. *ouum* не заимствовано из греч. ᾠόν, но оба термина восходят к общему и.-е. прототипу. Яйца-пустышки, как бы «надутые ветром», по-русски *жировые*, по-гречески ὑπηνέμια ‘ветреные’ и ζεφύρια ‘зефирные’ (Arist. *GA* 749b1, *HA* 560a5, etc.), ср. нем. *Windeier*. Плиний (10.160, 166, etc.) подхватывает терминологию и теорию Аристотеля. Итак, бесплодные яйца возникают в самках, которые спариваются друг с другом в отсутствие самца, и состоят поначалу из одного желтка; если самец покроет самку с жировыми яйцами до перехода желтка в белок, эти яйца становятся плодотворными. Об огнеупорных и клейких свойствах яиц Исидор также черпает из Плиния (29.51: клей изготовливают из смеси белка с негашеной известью).

[193] Обе этимологии *apes* из Сервия (*Georg.* 4.257 и 310); первая опирается на лат. *apio* ‘связывать’, вторая — на греч. ἄπους ‘безногий’. Просматривается цитата из Лактанция (*Inst.* 3.10). О разведении пчел в телячьих тушах — из Serv. *Georg.* 4.285; генеалогия самозарождающихся насекомых тоже из Сервия (*Aen.* 1.435 и *Georg.* 4.286), со ссылкой на Плиния, но у того (11.70) из мертвых бычков рождаются пчелы, из лошадей — осы и шершни, из ослов — скарабеи; наконец, сам Исидор несколько выше (11.4.3) пчел по-прежнему связывает с телятами, но от лошадей производит скарабеев, от мулов — саранчу и от раков — скорпионов.

Ignauum fucos pecus a praesepibus arcent.
Трутней от ульев своих отгоняют, ленивое стадо[194].

(4) Осы (uespae) ⟨…⟩ Шершни (scabrones) так прозваны по *cabus*, иначе говоря *caballus* (‘лошадь’), коль скоро нарождаются из них. Из лошадиной падали гниющей родятся шершни, впрочем часто родятся из нее же и жуки (scarabei), отсюда их название. (5) *Tauri* — порода земляных жуков, похожих на клеща. *Buprestis* — малое животное в Италии, сильно походит на жука, и длинноногое. В траве корова в основном его не замечает, но если он проглочен и желчного коснулся пузыря, то воспаление такое вызывает, что просто рвет (rumpat) корову изнутри. (6) Светляк (cicendela) есть род жуков, так назван, потому что светится и на ходу, и на лету[195]. (7) Моль (blatta) так по цвету названа — если схватить ее, то руку замарает, и цвет этот зовется *blatteus* (‘пурпурный’). Это животное на свет смотреть не может, в отличие от мухи — ведь муха лю-

[194] *Costrus* — искажение *oestrus* (из греч. οἶστρος) ‘слепень’, дающее Исидору возможность связать имя этого существа с *castra* ‘улей’. Его непосредственный источник — Палладий (6.10). Вергилий (*Georg.* 3.147–148) поясняет греческое *oestrus* латинским *asilus* ‘слепень, овод’; то же у Сенеки (*Epist.* 58.2). Но у Колумеллы (9.14.4) и Плиния (11.47) под *oestrus* подразумеваются «более крупные пчелы», то есть трутни, пчелиные самцы, как у Палладия и Исидора. Чуть ниже (12.8.15) специально говорится об *oestrus* в значении ‘слепень’. Лат. имя трутня *fucus* связывается Исидором с греч. φάγος ‘лакомка, обжора’. Ср. также др.-англ. глоссу (*Gl. Aelfrici*) *chosdrus, uel castros* : *bēomōder* ‘пчелиная матка’.

[195] *Scabro* (с россыпью параллельных форм: *cabro, (s)crabro, (s)crabo*) на самом деле восходит к и.-е. **k̑er-* ‘голова; рог’, откуда также др.-в.-нем. *hornaz*, лит. *širšė*, рус. *шершень*. Лат. *scarabaeus* обозначало не конкретно скарабея, но жука вообще (ср. греч. κάραβος); у Исидора, по-видимому, и *scarabaeus* получает «лошадиную» этимологию. — *Taurus*, букв. ‘бык’ — какая-то разновидность жука-рогача; по Плинию (30.39), имя он получил от своих рожков, а еще назывался земляной вошью. — *Buprestis* (= βούπρηστις ‘надувательница коров’) у Плиния (30.30) — не «малое» (*paruum*), но «редкое» (*rarum*) в Италии животное, «сильно похожее на длинноногого жука»; описание ее воздействия — тоже из Плиния (ср. еще Nic. *Alex.* 335 sq. и Ael. *NA* 6.35). Видимо, кто-то из маек — рода бескрылых жуков-нарывников, например *Meloe variegatus*. — *Cicendela* (ср. *candela* ‘свеча’): светляк обыкновенный, он же иванов червячок (*Lampyris noctiluca*: светятся только самки, но они не летают), либо летучая разновидность (*Luciola italica* или *L. lusitanica*), раз у Исидора светляк светится «и на ходу, и на лету (*gradiens uel uolans*)».

бит свет, а моль светобоязненна, она летает только ночью. (8) Мелкие птахи — мотыльки (papiliones), больше всего бывает их в пору цветенья мальвы, из их помета червячки какие-то родятся[196]. (9) А саранча (lucusta) так прозвана за то, что со своими длинными конечностями жердь (asta) напоминает: отсюда ἀστακός по-гречески и сухопутная зовется, и морская. (10) Цикады (cicades) из слюны кукушек (ciculi) нарождаются. Те, что живут в Италии, близ Регия, немы, однако нигде больше не молчат они[197].
(11) Из греческого происходит имя мухи (musca), как и мыши (mus). Подобно пчелам, мухи, утонув в воде, спустя час снова оживают иногда. (12) *Cynomya* — это по-гречески 'собачья муха': ведь κύων означает по-гречески 'собаку'. (13) Комар (culex) за жало (aculeus) прозван, он же кровь сосет: во рту имеет трубочку, подобную стрекалу, при помощи которой прободает плоть, чтобы напиться крови. (14) *Scinifes* — крошечные мушки, укусами своими сильно донимают. И стали третьей казнью, которой был сражен гордый народ Египта. (15) Слепень (oestrus) — животное, которое преследует стада, укусами своими сильно донимая. *Oestrus* — так говорят по-гречески, а по-латыни *asilus*, *tabanus* по-простому[198].

---

[196] *Blatta* в классической латыни обозначало мелких насекомых: моль, таракана, книжного червя (в и.-е. перспективе сопоставимо с латыш. *blakts*, лит. *blãkė* 'клоп'); в поздней латыни появляется омонимичный термин неизвестного происхождения со значением 'пурпур'; наконец, у Марцелла Эмпирика (188.28) *bla(t)ta* приравнивается к *glis* 'орешниковая соня' (*Muscardinus avellanarius*) — за охристо-рыжий цвет грызуна либо оттого что грызет, как и моль. — *Papilio*, букв. 'палаточка', с привлечением дополнительных данных (*Etym.* 15.10.3 и Colum. 9.14.9) определяется как огневка пчелиная, или большая восковая моль (*Galleria mellonella*); весенней порой, когда зацветает мальва, она откладывает в пчелиных ульях яйца, из которых затем появляются личинки.

[197] Лат. *locusta* могло обозначать как сухопутную саранчу (род *Locusta*, откуда и библейская перелетная саранча, *Acridium migratorium*), так и морского обыкновенного лангуста (*Palinurus vulgaris*). Греч. ἀστακός, никак не связанное с лат. *(h)asta* 'жердь, копье', относилось к европейскому омару (*Homarus vulgaris*), ср. также κάραβος (= лат. *carabus*) 'лангуст' и ἀκρίς 'саранча'. — *Cicas* сближается Исидором с *ciculus* (ср. выше, 12.7.67). Взято из Солина (2.40); о географических привязках «немых» и певчих цикад см. Arist. *HA* 605b25 sq., Ael. *NA* 5.9, Plin. 11.05.

[198] Лат. *musca*, как и греч. μυῖα, ономатопейного происхождения и с лат. *mus*

(16) *Bibiones* в вине заводятся, и по-простому их *mustiones* зовут, от сусла виноградного (mustum). Вот как о них Афраний (404–405):

> Cum ad me spectas et fabulare incipis,
> ex ore in oculis tuis bibiones inuolant.
> Смотришь когда на меня и сказки свои ты заводишь,
> Винные мошки в глаза тебе залетают из уст.

(17) *Gurgulio* так назван потому, что почти весь из глотки (guttur) состоит, и только[199].

'мышь' не связано (ср. выше, 12.3.1); по Плинию (11.120), чтобы оживить мух, их кладут в теплую золу. — *Cynomya* передает греч. κυνόμυια — позднюю форму κυνάμυια, которое у Гомера — бранное слово, что-то вроде «сучки бесстыжей» (*Il.* 21.394, 421: Арес об Афине и Гера об Афродите); используется в Септуагинте при описании четвертой казни египетской (*Исх.* 8.21 (17), евр. עָרֹב 'рой'). — О комаре (род *Culex*) ср. у Августина (*In Psalm.* 148.10): «Кто же дал жало комару, которым кровь сосет? Такая трубка тонкая, которой дует кровь!» — *Scinifes* (= греч. σκνῖφες, ед.ч. σκνίψ) в ответе за третью казнь (*Исх.* 8.12 sq., евр. כִּנִּם 'вши; мошки'). — *Oestrus* (= греч. οἶστρος): слепень бычий (*Tabanus bovinus*); из Сервия (*Georg.* 3.148).

[199] *Bibio* 'выпивошка', от *bibo* 'выпивать': определяется как дрозофила большая, или уксусная муха (*Drosophila funebris*). Не отсюда ли имя *Бибигон*? — *Gurgulio*: разновидность жуков-долгоносиков (*Curculionidae*), личинки которых заводятся в злаках и бобах; у Сервия (*Georg.* 1.186), откуда заимствует Исидор, — еще классическая форма *curculio*; с озвончением начального *c-* слово становится неотличимым от *gurgulio* 'горло, глотка', и Исидор успешно их смешивает.

Литература

Гараджа, А.В., пер. (2005), “Исидор Севильский. *Этимологии.* Книга XVIII: *О войне и играх*”, *Труды РАШ* 3 (2005): 462–493.

Гараджа, А.В., пер. (2007), “Исидор Севильский. *Этимологии.* Книга XV: *О постройках и полях*”, *Труды РАШ* 4.2 (2007): 290–332.

Гараджа, А.В., пер. (2008), “Исидор Севильский. *Этимологии.* Книга VI: *О книгах и церковных службах*”, *Труды РАШ* 5 (2008): 536–580.

Гараджа, А.В., пер. (2015), “Исидор Севильский. *Этимологии.* Книга VIII: *О церкви и сектах*”, *Платоновские исследования* 3.2 (2015): 198–253.

Гараджа, А.В., пер. (2020), “Исидор Севильский. *Этимологии.* Книга I: *О грамматике*”, *ESSE* 5.1–2 (2020): 259–322.

Гараджа, А.В.; Протопопова, И.А. (2009), “Феникс и Андрогин: «финикийская» тема в романе Ахилла Татия”, *Труды РАШ* 6: 167–187.

ГИ = Гамкрелидзе, Т.В.; Иванов, Вяч. Вс. *Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры.* С предисловием Р.О. Якобсона. Т. 1–2. Издательство Тбилисского университета, 1984.

André, J., ed. (1986), *Isidore de Séville. Étymologies. Livre XII: Des Animaux.* Paris: Les Belles Lettres.

Arévalo, F., ed. (1798–1801), *S. Isidori Hispalensis episcopi Hispaniarum doctoris Opera omnia.* T. 3–4. Roma: Typis Antonio Fulgonio.

Barney, S.A.; Lewis, W.J.; Beach, J.A.; Berghof, O.; Hall, M., trs. (2006), *The Etymologies of Isidore of Seville.* Cambridge University Press.

Canale, A.V., ed. (2004), *Etimologie, o Origini di Isidoro di Siviglia.* Vol. 1–2. Torino: Unione tipografico-editrice torinese.

Lindsay, W.M., ed. (1911), *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX.* T. 1–2. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.

Beekes, Robert (2010), *Etymological Dictionary of Greek.* With the Assistance of Lucien van Beek. Vol. 1–2. Leiden; Boston: Brill.

Capponi, Filippo (1979), *Ornithologia latina.* Istituto di Filologia Classica e Medievale; Università di Genova.

Chantraine = Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque.* Vol. 1–2 + Supplément (1999). Paris: Klincksieck, 1968–1980.

Delamarre, Xavier. (2003), *Dictionnaire de la langue gauloise.* Paris: Éditions Errance.

Du Cange, Charles de Fresne, sieur (1883–1887), *Glossarium mediae et infimae latinitatis.* T. 1–10. Niort: L. Favre.

EM = Ernout, Alfred; Meillet, Antoine. *Dictionnaire étymologique de la langue latine.* Retirage de la 4e édition (1959) augmentée d'additions et de corrections par Jacques André. Paris: Klincksieck, 2001.

FEW = Wartburg, Walther von. *Französisches etymologisches Wörterbuch: eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes.* Vol. 1–25. Basel: R.G. Zbinden, etc., 1922–2002.

Fontaine, J. (1981), "Aux sources de la lexicographie médiévale: Isidore de Séville médiateur de l'étymologie antique", in *La Lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du moyen-âge*, 97–103. Paris: Éditions du CNRS.

Frisk = Frisk, Hjalmar. *Griechisches etymologisches Wörterbuch.* Bde. 1–3. Heidelberg: Carl Winter, 1960–1972.

Garadja, A.; Protopopova, I. (2009), "Phoenix and Androgyne: The 'Phoenician' Motif in Achilles Tatius' Romance", *Proceedings of the Russian Anthropological School* 6: 167–187. (In Russian.)

CGL = *Corpus glossariorum Latinorum.* A Gustavo Loewe incohatum auspiciis Societatis litterarum regiae Saxonicae composuit recensuit edidit Georgius Goetz. Vol. 1–7. Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri, 1888–1923.

IEW = Pokorny, Julius. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch.* Bd. 1–2. Bern; München: Francke, 1947–1966.

LEW = Walde, Alois. *Lateinisches etymologisches Wörterbuch.* 3., neubearbeitete Auflage von J.B. Hoffmann. Bd. 1–2. Heidelberg: Carl Winter, 1938–1954.

LSJ = *A Greek-English Lexicon.* Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. Revised and augmented throughout by Sir H.S. Jones, with the assistance of R. McKenzie. Supplement edited by P.G.W. Glare, with the assistance of A.A. Thompson. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MEW = Meyer-Lübcke, Wilhelm. *Romanisches etymologisches Wörterbuch.* 3., vollständig neubearbeitete Auflage. Heidelberg: Carl Winter, 1935.

OLD = *Oxford Latin Dictionary.* Edited by P.G.W. Glare. Second Edition. Oxford University Press, 2012.

PHI5 = The Packard Humanities Institute CD-ROM #5.3 (Classical Latin Texts). 1991. URL: http://latin.packhum.org/index

Silvano, Luigi (2018), "Tordi, pappagalli, venti anomali e botti che rotolano: proverbi greci vecchi e nuovi nelle prefazioni aldine", *Commentaria Classica* 5: 81–91.

TLL = *Thesaurus linguae Latinae.* Editus auctoritate et consilio Academiarum quinque Germanicarum, etc. Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri, etc., 1900–.

Vaan, Michael de (2008), *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages.* Leiden; Boston: Brill.

4.

Хроника

Марина Вольф, Евгений Афонасин

Новосибирское антиковедение: страницы истории, исследовательские подходы и перспективы*

Marina Volf, Eugene Afonasin
Classical Studies in Novosibirsk:
A Historical Outline, Scientific Approaches and Perspectives

Abstract. In this article we would like, on the one hand, to briefly describe the history of formation of the team of classical scholars of Novosibirsk Akademgorodok, and, on the other hand, to dwell in more detail on the directions of research developed by this team. First of all, it seems to us that philosophy in Antiquity is a very interdisciplinary subject, which means that in the study of Platonism we should not neglect the possibility of comparing archaeological data with written evidence. Further, we see that Platonism is not limited to the study of Plato's great dialogues and the works of Plotinus and the Neoplatonists. A study of the "inner history" of the Platonic tradition, from the ancient Academy to late-antique Neoplatonism, sheds a great deal of light. Finally, we believe that Plato's philosophy can gain a contemporary resonance through an analytical approach. The phrase once formulated by Whitehead, which has long since become clichéd, that all Western philosophy is a commentary on Plato, turns out to be quite true in the case of these very approaches. Platonic studies have traditionally been and remain a strong area of Russian historical and philosophical research. We hope that in the near future a new translation project of the Russian Platonic Society will be successfully developed, and that interesting and varied works devoted to the great philosophical tradition, of which we are all a part, will appear.
Keywords: Platonism, ancient philosophical tradition, contemporary approaches, Russian classical studies.

© М.Н. Вольф (Новосибирск). rina.volf@gmail.com. Институт философии и права СО РАН. Новосибирский государственный университет.
© Е.В. Афонасин (Новосибирск). afonasin@gmail.com. Институт философии и права СО РАН. Новосибирский государственный университет.
Платоновские исследования / Platonic Investigations 15.2 (2021) DOI: 10.25985/PI.15.2.12

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Правительства Новосибирской области в рамках научного проекта № 20-411-540002.

Платоноведение в России имеет давнюю и солидную историю. Опубликованная недавно статья о рецепции платонизма в России (Светлов, Протопопова 2020) безусловно является резонансным вкладом в историю российской гуманитарной науки и в историю российского платонизма. В ней подробно разбираются особенности отдельных подходов к изучению платонизма, от получившего в недавнее время серьезный резонанс институционального (Шичалин 2000) и до активно развиваемого в последние годы драматического (Протопопова 2012 и 2014)[1]. В заключение авторы выражают надежду, что в отечественном антиковедении получат развитие и другие подходы, что сделает диалог между отдельными исследователями и школами более продуктивным. И действительно, нам кажется, что уже сейчас наше исследовательское поле представлено целым рядом других направлений и подходов, которые представлены по преимуществу в региональных исследованиях платонизма и в статье не получили достаточного освещения, хотя в мировом тренде они являются вполне востребованными. Речь идет об исследованиях платонизма коллективом новосибирских антиковедов, и в настоящей статье мы хотели бы, с одной стороны, кратко осветить историю формирования коллектива, а с другой — более подробно остановиться на направлениях исследований, этим коллективом развиваемых.

I

Когда в 1957 г. в Новосибирске было образовано Сибирское отделение Академии наук СССР (СО АН СССР) и начинал строиться Новосибирский Академгородок, или Новосибирский научный центр (ННЦ), в первых постановлениях о структуре Сибирского отделения развитие гуманитарных наук не предусматривалось. Гуманитарные и общественные науки оформляются в ННЦ несколько позже, к 1970 г., когда формируется отдел философии

[1] Не прекращается и дискуссия о неписаном учении Платона (Мочалова 2016), а также, что особенно важно, начата работа по формированию новых переводов платоновского корпуса (Шичалин 2017, Светлов 2019, Протопопова 2019).

Института истории, филологии и философии Сибирского отделения АН СССР (Новосибирск), хотя кафедра философии и научного коммунизма Новосибирского государственного университета была организована почти сразу. К преобладающей тематике, связанной с философией науки, логикой и методологией науки, а также социологией науки, в 1970-е годы добавляется аналитическая философия. С одной стороны, она являлась мейнстримом западной философии 1960–1970 гг., но с другой стороны, согласно крайне распространенному эпитету тех лет, она была буржуазной философией, не вызывающей доверия партийного руководства. Тем не менее знаменитый дух открытой инициативы и свободы суждений Академгородка предоставил все достаточные и необходимые условия для реализации аналитического проекта. Именно аналитическая философия со временем станет визитной карточкой не только философов, но и ряда историков философии Академгородка и в целом сибирской философии.

История философии в Новосибирском Академгородке прочно связана с именем Василия Павловича Горана, который после защиты диссертации в МГУ в 1978 г. возвращается в Академгородок и работает в качестве научного сотрудника в Институте истории, филологии и философии. Спустя некоторое время он защищает докторскую диссертацию в Санкт-Петербурге (Берестов, Горан 2007). С московской и санкт-петербургской школой философии связаны работы и других будущих сотрудников Института, выпускника аспирантуры МГУ Е. В. Орлова и Е. В. Афонасина (защитившего диссертации, соответственно, в Институте философии РАН и СПбГУ). С ними в сибирскую философию будут привнесены специфические черты и подходы московской и санкт-петербургской историко-философских традиций, с их вниманием, с одной стороны, к филологическим и контекстуальным методам исследования, дополняемых, с другой стороны, значительным вниманием к античному культурному и историческому контексту. Значительное влияние на формирование исследовательской проблематики новосибирских историков философии оказа-

ла и санкт-петербургская византинистика. С этого момента антиковедение в Новосибирском Академгородке не только появляется — оно начинает движение по собственному руслу.

В 1993 г. в НГУ по инициативе В. В. Целищева при поддержке ректора Ю. Л. Ершова удалось организовать первую в России философскую магистратуру, выпускники которой продолжили обучение в историко-философской аспирантуре ИФПР СО РАН, избрав специализацию по античной философии. Можно предложить несколько объяснений такому всплеску интереса к истории философии и антиковедению. Первая половина 1990-х годов вообще характеризуется повсеместным подъемом гуманитарных наук. Открываются новые гуманитарные институты и университеты, появляются новые факультеты и программы. Идеологическая стена, которая существенно ограничивала не только выбор тематики, но и подходы к обсуждению различных тем в гуманитаристике, рухнула, идеология осталась в прошлом, а в образовавшийся на ее месте вакуум хлынула лавина новой информации, лишенной сделавшихся привычными за более чем полувековой период купюр и редактур. Темы, ранее запрещенные или обсуждаемые в крайне ограниченном контексте и в узком кругу исследователей, получают новую жизнь и оказываются крайне востребованным материалом для исследований. Прежде всего это весь блок идей и тематик «идеалистической» направленности, который в течение долгих лет существования советской марксистской «материалистической» науки оставался фактически под запретом, религиоведческие исследования, культурология в самом широком, не сводимом к искусствоведению, ее понимании. Отсюда такой резкий подъем интереса к идеализму и теологическим вопросам, а вместе с ними и к их истокам — началу христианства, поздней античности и, разумеется, платонизму.

Особенность становления философских дисциплин в Академгородке определила и специфику его антиковедческих исследований. В Новосибирском Академгородке в философской среде, как уже было сказано, доминировали аналитическая философия, фи-

лософия науки, логика и методология науки, и, соответственно, выпускники философской магистратуры НГУ, прошедшие такую школу, нередко склонялись в сторону трактовок истории философии как части самой философии (о чем подробнее см. ниже), предпочитая аналитический и формальный подход скрупулезной работе по комментированию источников.

Молодое сообщество философов-антиковедов Новосибирского Академгородка институциализируется в 2006 г. как «Центр изучения древней философии и классической традиции», который позволил, хотя бы неформально, объединить усилия антиковедов, работающих в смежных областях, таких как филология, право, культурология, однако в своих исследованиях ориентирующихся на философскую проблематику. Отсюда философское антиковедение. Преимущество такой междисциплинарной институциализации заключается еще и в том, что студенты разных факультетов, чей интерес лежит именно в области антиковедения, могут включаться в работу со специалистами, не покидая стен *alma mater* даже в том случае, если их профильное образование не предполагает подготовки по античной традиции (Афонасин 2009). Центр получает свой сайт (classics.nsu.ru), где представлены персональные страницы всех новосибирских ученых, занимающихся исследованиями античной проблематики и принявшими приглашение присоединиться к Центру, гостей и друзей, а также публикации и учебные материалы сотрудников Центра, анонсы текущих программ и конференций, т.е. вся актуальная информация о его работе.

Через год, в марте 2007 г. Е. В. Афонасин инициирует создание международного журнала «ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция», посвященного изучению философской традиции и истории античной науки. Журнал становится не просто профильным антиковедческим журналом наряду с хорошо известным «Вестником древней истории», но и фактически единственным на тот момент в России журналом по античной философии и науке. Журнал быстро получает междуна-

родное признание, заняв достойное место среди специализированных изданий для антиковедов, появившихся в РФ в последние годы[2].

Со временем «Центр изучения древней философии и классической традиции НГУ» стал значимой интеграционной площадкой для российских антиковедов, на которой прошло несколько важных для развития российского антиковедения междисциплинарных семинаров и конференций. При поддержке «Института Открытое общество» прошли два междисциплинарных семинара: «Преподавая античность» (2007–2010) и «Τέχνη: Теоретические основания искусств, наук и технологии в греко-римском мире» (2010–2013)[3].

Благодаря давним контактам с Санкт-Петербургским платоновским философским обществом, начиная с 2000 гг. платонизм и его наследие является одной из доминантных тем исследований новосибирских историков философии, но она также имеет свою специфику. Из многогранной философии Платона и его обширного и разнообразного наследия, связанного с Академией, особое внимание антиковеды Новосибирского Академгородка уделили теории познания Платона (М. Н. Вольф, И. В. Берестов, А. В. Елашкина), его отношению к математике (А. И. Щетников), истории Академии (Е. В. Афонасин, В. В.Бровкин, В. П. Горан, А. А. Санженаков). Наряду с исследованием персоналий и их философского наследия, ряд работ посвящен самой Академии как

[2] Здесь можно упомянуть такие издания, как «Аристей: Вестник классической филологии и античной истории» (редактор — А. В. Подосинов, издается с 2010 г.), «Платоновские исследования» (редактор — И. А. Протопопова, издается с 2014 г.), «Hypothekai. Журнал научных статей по истории античной педагогической культуры» (редактор — В. К. Пичугина, издается с 2017 г.) и, наконец, издающийся с 2021 г. журнал «Παιδεία: исследования по философским и теологическим проблемам образования» (редактор — Р. В. Светлов).

[3] Помимо семинаров Центр организует ряд международных и всероссийских конференций, школ и круглых столов, за годы работы Центра Новосибирск посетили многие ведущие российские и западные ученые с мировым именем и сложились прочные связи с другими российскими и западными центрами, изучающими античную традицию.

общественному и исследовательскому институту, а также археологическим изысканиям, связанным со зданием Академии и другими философскими домами в Афинах (А. С. Афонасина). В истории и философии неоплатонизма из персоналий основной фокус был направлен на учения Плотина, Ямвлиха, Прокла и Дамаския (Е. В. Афонасин, И. В. Берестов)[4]. Нам представляется, что эти работы оказались возможными благодаря оформлению собственных исследовательских подходов и вниманию к методологии антиковедческих исследований[5].

II

Прежде всего, нам представляется, что философское антиковедение междисциплинарно, а значит, в изучении платонизма не следует пренебрегать возможностью сопоставления археологических данных с письменными свидетельствами. Такая работа оказывается очень продуктивной и позволяет осветить многие темные моменты. В частности, изучение афинской агоры и других прилегающих к акрополю территорий подтверждает факт общения Сократа с «башмачником» (сведения о котором сохраняет Диоген Лаэртий), помогает увидеть, в каких домах и условиях жили Прокл и Дамаский и проникнуться мистическим духом поздней неоплатонической школы (Afonasina, Afonasin 2014; Афонасина 2019). Первые шаги в этом направлении предприняли европейские исследователи (такие как организаторы раскопок на Афинской агоре), нам же удалось не только представить этот материал на русском языке, но и сделать из него дальнейшие выводы о роли и месте философского знания в афинском обществе V–VI веков н.э. Письменные свидетельства будто оживают на наших глазах, когда, с одной стороны, описание Марина помогает археологам идентифицировать местоположение дома Прокла, а с другой стороны, найденные на месте раскопок предметы проясняют

[4] Также сделан ряд переводов значимых работ современных авторов (Рист 2005, Диллон 2002, Диллон 2005).

[5] См. полную аннотированную библиографию: Афонасин, Вольф 2021.

картину глубокой религиозной жизни его обитателей. И уже из всего вместе взятого делается вывод о назначении разных комнат, статусе дома и, вслед за этим, о ценности философских занятий в Афинах того периода. Остатки построек в Академии Платона также неплохо изучены. У нас имеется свидетельство Диогена Лаэртия (DL 4.19), упоминающее о постройках внутри рощи Академа, однако его прочтение оставляет много нерешенных вопросов, ответить на которые помогают археологические данные. Открытым оставался вопрос о том, жил ли сам Платон в том же месте, где и учил, и где жили его ученики и наследники. Ведь начиная с определенного момента это место становится не просто рощей, а местом обитания философов. Сегодня остатки построек представляют собой лишь очертания фундаментов, некоторые из которых сохранились не полностью. И тем не менее можно ясно выявить их размеры и расположение относительно друг друга, что позволяет с большой точностью утверждать и даже определять конкретное место, где мог жить и учить Платон, где могла располагаться библиотека и где жили его ученики. Открыв карту Афин классического периода, можно мысленно совершить прогулку от центра города к окраинам, за городскую стену, где и располагалась Академия. Сам выбор ее местоположения, возможно, также приоткрывает завесу общественных отношений и показывает желание философов уединиться вдали от города, создав оазис с атмосферой для свободного интеллектуального творчества.

Другой подход в изучении платонизма связан с изучением той религиозной среды, в которой происходило переосмысление религиозного поведения и формирование нового. Чтобы понять, на каком основании Платон критикует современные ему религиозные повествования и обычаи и почему предлагает их реформировать, эти обычаи нужно тщательно изучить. Это сама по себе непростая задача, ведь греческая религия классического периода не была одним целостным явлением, но включала в себя как поклонение отдельным богам, почитавшимся с особым вниманием в той или иной местности, так и общепризнанные культовые цен-

тры, такие как святилища Аполлона в Дельфах или на острове Делос, паломничество в которые носило общегосударственный характер. А кроме того, в ней присутствовало отчетливое деление на сельские и городские праздники. Во всем этом разнообразии нужно суметь выделить ключевые аспекты религиозного поведения, чтобы понять причину недовольства со стороны Платона. Такая работа также была проделана (Афонасина 2020а), но ей еще далеко до завершения.

Далее, мы видим, что платоноведение не сводится к изучению великих диалогов Платона, а также трудов Плотина и неоплатоников. Многое проясняет изучение «внутренней истории» платонической традиции от древней Академии до позднеантичного неоплатонизма. Основная сложность здесь — плохая сохранность источников, а иногда и почти полное их отсутствие. В ряде случаев (например, в связи с историей скептической Академии или римского неопифагореизма) мы вынуждены смириться с тем, что многие аспекты этой истории ускользают от нас. Фрагментированные тексты нуждаются в разработке особого методологического подхода, особенности которого в последнее время широко обсуждаются — см., например, коллективный труд под редакцией Глена Моста (Most 1997). В целом исследование философской биографии в настоящее время существенно актуализировалось благодаря усилиям международной группы исследователей, предпринявших попытку продолжить классическое собрание фрагментов древнегреческих историков Феликса Якоби. Намечена целая программа реализации четвертого тома этого собрания, которая должна включать в себя шесть больших полутомов, касающихся самых разных аспектов античной культуры, политики, религии, литературы, музыки и т.д. (Bollansée et al. 1998: x). Естественно, что первым и пока единственным опубликованным полутомом стал монументальный труд, посвященный античной биографии доэллинистического периода. Разумеется, существенный вклад в проблематику вносят и другие группы исследователей, в частности Тициано Доранди, подготовивший новые изда-

ния биографических сочинений Диогена Лаэртия, Филодема и др. (Dorandi 1991, Dorandi 2013). Нам удалось внести определенный вклад в это направление исследований, прежде всего в отношении истории среднего платонизма, а также того, что Джон Диллон некогда удачно назвал «подводными течениями в среднем платонизме» (Диллон 2002 и Диллон 2005). К этим последним относятся, например, такие явления, как неопифагореизм, гностицизм, герметизм, эзотерическое христианство и т.д. Мы специально исследовали раннеримские представления о пифагорейской школе (Afonasin, Dillon, Finamore 2009, Afonasin 2016), подготовили комментированный перевод фрагментов неопифагорейца Нумения и, в целом, изучили пифагорейскую традицию в самых разнообразных ее аспектах (Афонасин, Афонасина, Щетников 2014). В этом же контексте следует упомянуть и изучение некоторых малоизученных аспектов философии неоплатоника Ямвлиха — прежде всего, его учения о душе и политической философии. Дело в данном случае осложняется тем, что до нас дошли лишь фрагменты его «Писем» (Афонасин 2010). Однако эти реконструкции, основанные на тех крупицах знаний о платонических школах, которые удается извлечь из вторичной литературы в основном позднеримского периода, меркнут перед рядом замечательных сочинений собственно биографического жанра, специально посвященных платонической традиции. Прежде всего это относится к трактату Филодема, сохранившемуся в составе папируса из Геркуланума. Работа по реконструкции и изданию этого папируса, проделанная в недавнее время Т. Доранди (Dorandi 1991, см. также Kalligas, Tsouna 2020), позволяет теперь проследить историю Академии со времен ее основания. Этот уникальный источник содержит важные биографические подробности, позволяющие лучше понять образ жизни наследников Платона Спевсиппа, Ксенократа, Полемона, Кратета и Крантора, чья активность приходится на период с 347 по 274 гг. до н.э. В нем раскрываются уникальные аспекты функционирования Новой (скептической) Академии от Аркесилая из Питаны до Филона из Ларисы

(ок. 268/64 – ок. 88 гг. до н. э.). Текст завершается важной биографией Антиоха Аскалонского (268–84 до н.э.)[6]. Нам показалось необходимым представить этот величественный документ на суд отечественного читателя (Афонасин 2020а, 2021). Спустя много веков после Филодема один из последних платоников, глава Афинской Академии Дамаский, задумал не менее фундаментальный труд, призванный описать историю александрийского и афинского неоплатонизма. Его сочинение, к сожалению дошедшее до нас фрагментарно, не только подробно рассказывает о философской школе Прокла, о чем мы, в принципе, знаем из сочинения его биографа Марина, но и содержит многочисленные уникальные детали о жизни и философии обожаемого учителя самого Дамаския Исидора, жизненный путь которого представлен как восхождение по пути неоплатонического совершенствования, а также самых разнообразных фигур, украсивших афинскую интеллектуальную сцену, от софиста Лахариса и его последователей Суперианa и Митрофана, противоречивой фигуры «киника» Салюстия, который пытался отвратить молодежь от философии, убеждая их в том, что философствование невозможно для человека, и до преемника Прокла — строгого и старательного Марина. Другая часть сочинения Дамаския посвящена истории александрийской философии, и сведения, которые он приводит в ней, по большей части уникальны. Перед нами проходит череда мыслителей и ученых, украсивших александрийскую философскую сцену пятого века н.э., таких как Теон и его дочь Гипатия, Гиерокл, Гермий и его сын Аммоний (фр. 57), а также менее значительные фигуры, такие как ученик Гиерокла Теосебий, грамматик Аммониан, преподаватель искусства красноречия Теон (фр. 49), друг Гермия Эгипт (фр. 54), его второй сын Гелиодор (фр. 57), современник Аммония философ Гиеракс (фр. 57–58) и Эдесия, жена Гермия, которую Дамаский застал в живых в годы своей молодости и к которой отно-

[6] Другое значимое биографическое направление связано с перипатетической традицией (Аристоксен, Дикеарх). Из недавних работ см. Афонасин 2017, Гараджа 2019.

сился с огромным уважением. Так много имен и так мало знания о том, какой образ жизни вели эти философы и чему учили! Внимательное чтение Дамаския позволяет нам понять это хотя бы отчасти (Афонасин 2019 и 2020b). Представляется, что исследование философской биографии весьма продуктивно для понимания истории античного платонизма на всех этапах его развития и обладает немалым потенциалом.

Понятно, что некоторые античные авторы не выходят за рамки сугубо антикварного интереса к ним историков античности. Однако философия Платона может получить современное звучание благодаря апроприационистскому и аналитическому подходу. Однажды сформулированная Уайтхедом и давно клишированная фраза, что вся западная философия — это комментарий к Платону, в случае именно этих подходов оказывается вполне справедливой.

Аналитический подход к изучению античного наследия на первый взгляд может озадачить, поскольку аналитическая философия в ее классическом варианте слабо комплементарна гуманитарным наукам и ассоциируется с аисторичностью, пресной стилистикой и приверженностью к техничным и изощренным логическим построениям. Однако в случае с аналитической историей философии речь идет скорее о применении постаналитических принципов, в которых аисторичность замещается безразличным отношением к историческому контексту, техничный язык логических формул уступает место точности воспроизведения аргументации, а задачи интерпретатора состоят не в том, чтобы показать, как «на самом деле» думал или считал философ, а в том, чтобы погрузить его в современный актуальный философский дискурс, фактически «апроприируя» его положения для решения текущих философских задач, и при этом сам интерпретатор должен хорошо осознавать свои эпистемические основания, от которых будет существенно зависеть конечная интерпретация. Все эти принципы активно применяются в новосибирском антиковедении и для изучения наследия Платона, в первую очередь его

эпистемологии, интерес к которой в целом также является характерной чертой аналитического подхода.

Эпистемология Платона в последние десятилетия стала крайне актуальной темой в платоноведении (Gerson 2009 и др.). В нашем подходе базовой предпосылкой для конструирования платоновской эпистемологии представляется парадокс Менона (*Meno* 80d–81a), который, с одной стороны, накладывает определенные ограничения на поиск нового знания, а с другой — задает условия для их преодоления (Вольф 2011b, Вольф 2013, Берестов 2017). В качестве самых действенных способов преодоления парадокса у самого Платона можно принять эленктический и гипотетический методы, которые являются способами осуществления эпистемического поиска. Оба метода, разумеется, обсуждаются платоноведами давно и продуктивно, однако особенностью нашего подхода к ним является то, что они ставятся в контекст предшествующей, досократической традиции с целью установления истоков их формирования. Можно сказать, что наш подход резонирует с работами Гейл Файн (Fine 2014, Fine 2021), также посвященных эпистемологии, эпистемическому поиску и много внимания уделяющих анализу парадокса, и можно сказать, что подходы к эпистемическому поиску и у Файн, и в нашем случае моделируются одинаково, с той только разницей, что та применяет свой анализ парадокса, чтобы понять, какое применение или решение он находит в последующей традиции (Аристотель, эллинизм), а мы фокусируем внимание на парадоксе у предшественников Платона. В этом смысле мы охотно принимаем характеристику Платона у Патриши Керд (Curd 1998: 228) как «последнего досократика» и несмотря на ее шокирующее звучание показываем, насколько близок по духу Платон досократическим принципам исследования и постановке проблем и в какой мере он развивает свои положения в дискуссии с ними (Вольф 2020, Берестов 2020, Берестов 2021).

В частности, что касается гипотетического метода, диалог «Парменид» обычно исключался из «стандартного набора» диалогов, в которых Платон использует метод гипотез, однако по

своему характеру и по поисковым задачам указанные методы («правильный» метод гипотез, устанавливающий высшую гипотезу, и тот, который мы видим в «Пармениде», от посылок к следствию) невероятно близки, что не признавал, к примеру, Р. Робинсон (Robinson 1953). Если же признать Парменида Элейца прямым прототипом платоновского Парменида и переложить принципы гипотетического метода в одноименном диалоге на доказательство у Парменида Элейца, то видно, насколько оба метода (исторического Парменида и Платона) совпадают, что позволяет прояснить вопрос о происхождении гипотетического метода в одноименном диалоге и его трансформации в «непарменидовских» диалогах уже в связи с собственными задачами Платона (Вольф 2020a, Вольф 2020b). Что касается эленктического метода, то в качестве его составляющих анализируются зететическая и катартическая апории и эупория, первые подходы к использованию которых могут быть реконструированы у Гераклита (Вольф 2011b).

Еще одна проблема, укорененная в парадоксе Менона, благодаря которой вообще становится возможным сформулировать этот парадокс, — это проблема части и целого. Понимание целого для античности и особенно платонизма — ключевой вопрос. В нашем случае мы видим решение этого вопроса через так называемое холистическое допущение (целое и все его конституенты образуют холистическую систему, в которой конституенты определяются друг через друга). Платон часто использует его для анализа познания сложных (целых) объектов, и насколько его версии допущения удачны, показано также на примере соотнесения этих вопросов с его предшественниками — элеатами и софистами (Берестов 2016).

Поиск доброжелательных интерпретаций — еще одна особенность аналитического подхода. Именно аналитики стали использовать «принцип благотворительности» (*charity principle*) для интерпретации философских и других концепций. Он предполагает, что если какой-либо текст непонятен, выглядит смутным или противоречивым, то не следует признавать его слабым, а его автора обвинять в том, что тот путался или заблуждался, не знал

логики, или приписывать ему иррациональный ход мысли. Нужно сформулировать такую максимально сильную интерпретацию рассуждений автора, которая позволяет представить аргументы философа в наиболее рациональном и выгодном свете, исходя из предпосылки, что если философ (по умолчанию будучи рациональным субъектом) рассуждал именно таким образом, то у него были достаточные основания делать именно так, а задача интерпретатора заключается в том, чтобы реконструировать эти основания. Примером таких работ о Платоне могут служить Берестов 2014 и Берестов 2017.

Помимо этого, аналитический подход важное место отводит математике Платона и философии математики в связи с платонизмом. В этом вопросе новосибирские антиковеды много усилий направили на переводы и исследования как математических разделов в текстах Платона (Щетников 2009, Щетников 2011), исследование математического платонизма (Целищев 2014), так и на переводы современных аналитических исследований, которые касаются платонизма в математике. Эти исследования как нельзя лучше отражают апроприационистский подход — от исторического Платона в них остается крайне мало, зато много современной изощренной математики и философии математики, которая, однако, не состоялась бы без великого афинского философа, и, как пишет Ян Хакинг, «философствование о математике одержимо платонизмом» (Хакинг 2020: 257). Из недавних публикаций следует отметить две важные монографии по аналитической философии, философии математики и в целом по современному прочтению платонизма как одной из форм реализма, обе в переводе В. В. Целищева: «Почему вообще существует философия математики?» (Хакинг 2020) и «Призрак Платона: модернистская трансформация математики» (Грей 2021).

Платоноведение традиционно было и остается сильным направлением отечественных историко-философских исследований. Хочется надеяться, что в ближайшем будущем продолжит успешно развиваться новый переводческий проект Платоновско-

го философского общества (ПФО) и появятся интересные и разнообразные работы, посвященные великой философской традиции, частью которой все мы являемся.

Литература

Афонасин, Е.В.; Афонасина, А.С.; Щетников, А.И. (2014), *Пифагорейская традиция.* СПб.: Издательство РХГА.

Афонасин, Е.В. (2009), "Нужны ли современному студенту «Декады» Тита Ливия", *Наука в Сибири.* 25.10.2009. URL: https://www.sbras.info/articles/opinion/nuzhny-li-sovremennomu-studentu-dekady-tita-liviya

Афонасин, Е.В. (2010), "Ямвлих Халкидский. Письма: предисловие, перевод, комментарии, приложения, указатели", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 4.1: 166–193.

Афонасин, Е.В. (2017), "Лекарство для припоминания. Перипатетическое конструирование интеллектуальной истории Греции. Дикеарх и философская биография", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 11.1: 271–282.

Афонасин, Е.В. (2019), "Идеальный наставник в «Философской истории» Дамаския", *Платоновские исследования* 10.1: 172–196.

Афонасин, Е.В. (2020a), "Платон и Академия («История академических философов» Филодема)", *Respublica Literaria* 1.1: 7–24.

Афонасин, Е.В. (2020b), "Дамаский в Афинах: избранные фрагменты его «Философской истории»", *Платоновские исследования* 13.2: 285–317.

Афонасин, Е.В. (2021), "Филодем о Древней Академии («История академических философов», col. V–XVI)", *Respublica Literaria* 2.1: 14–27.

Афонасин, Е.В.; Вольф, М.Н. (2021), *Философское антиковедение в Новосибирском научном центре. Аннотированная библиография 1984–2021.* Новосибирск: Центр изучения древней философии и классической традиции НГУ.

Афонасина, А.С. (2020), "Идеальная религия для идеального государства", *Идеи и идеалы* 12.4.2: 330–350.

Афонасина, А.С.; Афонасин, Е.В. (2009), "Нумений из Апамеи. Фрагменты и свидетельства", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 3.1: 213–278.

Афонасина, А.С. (2019), "Место философской школы в античном городе: Академия Платона и Дом Прокла в Афинах", ΠΡΑΞΗΜΑ (*Praxema*) 21: 27–42.

Берестов, И.В. (2014), “Бесконечный регресс как следствие холистического понимания целого у Зенона Элейского и в «Пармениде» Платона”, *Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина* 2.4: 7–20.

Берестов, И.В. (2016), “Разновидности холистического допущения у Протагора, Горгия и Платона”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 17.4: 95–106.

Берестов, И.В. (2017), “Почему парадокс Менона более упорен, чем это предполагает решение Аристотеля?”, ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 11.2: 505–514.

Берестов, И.В. (2020), “Связь аргумента Зенона Элейского из 29b3 DK с современной семантикой и платоновским peritrope”, *Вестник Томского государственного университета* 453: 54–63.

Берестов, И.В. (2021), “Анализ критики Платоном и Аристотелем парменидовского единства сущего”, *Вестник Томского государственного университета Философия. Социология. Политология* 61: 87–96.

Берестов, И.В.; Горан, В.П. (2007), “Историко-философские исследования в Новосибирском научном центре СО РАН”, *Гуманитарные науки в Сибири* 1: 11–14.

Вольф, М.Н. (2011a), “«Исследование» и «открытие» у Гераклита: рождение философского метода”, ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 5.1: 53–73.

Вольф, М.Н. (2011b), “Эпистемический поиск в диалоге Платона «Менон»”, *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология* 4.16: 146–159.

Вольф, М.Н. (2013), “«Менон» и парадокс поиска: интерпретации метода познания”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14.3: 53–60.

Вольф, М.Н. (2014), “Тезис Горгия «Не-сущее существует» и свидетельства о нем у Платона”, *Платоновский сборник. Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии* 1.243–265.

Вольф, М.Н. (2020a), “Гипотетический метод Платона: стоит ли возобновлять дискуссию?”, ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 14.1: 246–256.

Вольф, М.Н. (2020b), “Метод гипотез и обоснование знаков сущего у Парменида”, *Платоновские исследования* 12.1: 45–67.

Гараджа, А. (2019), “Аристоксен Тарентский о Сократе и Платоне”, *Платоновские исследования* 10.1: 197–208.

Грей, Дж. (2021), *Призрак Платона: модернистская трансформация математики.* Пер. В.В. Целищева. М.: Канон + РООИ «Реабилитация».

Диллон, Дж. (2002), *Средние платоники.* Пер. Е.В. Афонасина. СПб.: Издательство Олега Абышко; Алетейя.

Диллон, Дж. (2005), *Наследники Платона.* Пер. Е.В. Афонасина. СПб.: Издательство СПбГУ.

Мочалова, И.Н. (2016), "Неписаная философия Платона как проблема современного платоноведения", *Платоновские исследования* 5: 104–119.

Протопопова, И.А (2014), "«Умопостигаемый атом» Платона", *Вопросы философии* 8: 138–144.

Протопопова, И.А. (2012), "Прыгающий лебедь: о драматическом подходе к диалогам Платона", *Логос* 90.6: 85–100.

Протопопова, И.А., пер. (2019), *Платон. Софист.* СПб.: ПФО.

Рист, Д.М. (2005), *Плотин: путь к реальности.* Пер. Е.В. Афонасина, И.В. Берестова. СПб.: Издательство Олега Абышко.

Светлов, Р.В., пер. (2019), *Платон. Политик.* СПб.: ПФО.

Светлов, Р.В; Протопопова, И.А. (2020), "Исследование платоновского наследия в России: история, современность, перспективы", *Платоновские исследования* 13.2: 11–55.

Хакинг, Я. (2020), *Почему вообще существует философия математики?* Пер. В.В. Целищева. М.: Канон + РООИ «Реабилитация».

Целищев, В.В. (2014), "Математический платонизм", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 8.2: 492–504.

Шичалин, Ю.А. (2000), *История античного платонизма в институциональном аспекте.* М.: Греко-латинский кабинет.

Шичалин, Ю.А., пер. (2017), *Платон. Парменид.* СПб.: ПФО; Издательство РХГА.

Щетников, А.И. (2009), "Число в «Филебе» Платона", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 3.2: 450–465.

Щетников, А.И. (2011), "Платон. Диалоги о математике. Фрагменты (Введение: «Диалоги Платона как источник истории ранней греческой математики»)", in А.П. Огурцов (ред.), *Платон-математик*, 11–132. М.: Голос.

Afonasina, A.; Afonasin, E. (2014), "The Houses of Philosophical Schools in Athens", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 8.1: 9–23.

Afonasin, E.V. (2010), "Iamblichus of Chalcis. The Letters", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 4.1: 166–193. (In Russian.)

Afonasin, E.V. (2016), "Pythagorean Numerology and Diophantus' *Arithmetica*: A Note on Hippolytus' *Elenchos* I 2)", in A.-B. Renger, A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World*, 347–360. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Afonasin, E.V. (2017), "The Relicts of the Past. The Peripatetic Construction

of the Intellectual History of Greece", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 11.1: 271–282. (In Russian.)

Afonasin E.; Dillon J.; Finamore, J., eds. (2012), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism.* Leiden; Boston: Leiden.

Berestov, I.V. (2017), "Why Meno's Paradox is More Stubborn than Aristotle's Solution Suggests?", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 11.2: 505–514. (In Russian.)

Bollansée, J.; Engels, J.; Schepens, G.; Theys, E., eds. (1998), *Die Fragmente der griechischen Historiker.* Part Four: *Biography and Antiquarian Literature.* IV A: *Biography.* Fasc. 1: *The Pre-Hellenistic Period.* Leiden et al.: Brill.

Curd, P. (1998), *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought.* Princeton University Press.

Dillon, J. (1996[2]), *The Middle Platonists.* Cornell University Press.

Dillon, J. (2003), *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347–274 BC).* Oxford: Clarendon Press.

Dorandi, T., ed. (1991), *Filodemo. Storia dei filosofi: Platone e l'Academia.* Napoli: Bibliopolis.

Dorandi, T., ed. (2013), *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers.* Cambridge University Press.

Fine, G. (2014), *Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus.* Oxford University Press.

Fine, G. (2021), *Essays in Ancient Epistemology.* Oxford University Press.

Garadja, A., tr. (2019a), "Aristoxenus of Tarentum on Socrates and Plato", *Platonic Investigations* 10.1: 197–208. (In Russian.)

Gerson, L.P. (2009), *Ancient Epistemology.* Cambridge University Press.

Kalligas, P.; Tsouna, V., eds. (2020), "Philodemus' *History of Philosophers*: Plato and the Academy (PHerc. 1021 and 164)", in P. Kalligas, Ch. Balla, E. Baziotopoulou-Valavani, V. Karasmanis (eds.), *Plato's Academy. Its Working and Its History*, 276–383. Cambridge University Press.

Most, G.W., ed. (1996), *Collecting Fragments. Fragmente sammeln.* Göttingen; Vandenhoeck & Ruprecht.

Protopopova, I. (2012b), "The Jumping Swan: On the Dramatic Approach to Plato's Dialogues", *Logos* 90.6: 85–100. (In Russian.)

Protopopova, I. (2014), "Plato's 'Intelligible Atom'", *Voprosy filosofii* 8: 138–144. (In Russian.)

Robinson, R. (1953[2]), *Plato's Earlier Dialectic.* Oxford: Clarendon Press.

Svetlov, R.V.; Protopopova, I.A. (2020), "An Overview of Plato's Legacy in Russia: Past, Present, and Prospects", *Platonic investigations* 13.2: 11–55. (In Russian.)

Volf, M.N. (2011a), "The Birth of Philosophical Method: 'Inquiry' and 'Discovery' in Heraclitus", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 5.1: 53–73. (In Russian.)

Ирина Протопопова

Платон и Гуссерль. Рецензия на статью: A. Kim, "Phenomenological Platonism: Husserl and Plato", in Id. (ed.), *Brill's Companion to German Platonism*, 271–298. Leiden; Boston: Brill, 2019

Irina Protopopova

Plato and Husserl. Article review: A. Kim, "Phenomenological Platonism: Husserl and Plato", in Id. (ed.), *Brill's Companion to German Platonism*, 271–298. Leiden; Boston: Brill, 2019

Abstract. Alan Kim's article considers Husserl's specific phenomenological Platonism, a rather innovative area of the comparative history of philosophy, not least due to Husserl's own criticism of "naive Platonism" that interprets Plato in the spirit of "metaphysical dualism". Still, Kim with good reason juxtaposes Husserl and Plato, since Husserl's own reading of Plato is quite different, and he even calls himself a Platonist. He attributes to Plato the ideal of metascience and, considering phenomenology as such, believes that Plato's *theory of forms* implements this ideal. Kim shows how Husserl's phenomenological Platonism manifests itself in the 1907 course of lectures *Ding und Raum* and in the book *Erfahrung und Urteil*, published in 1939. An impressive similarity is demonstrated when comparing the phenomenological method with the *anamnesis* from the *Phaedo* and the myth of the Cave from the *Republic*. Both Husserl and Plato enclose the natural attitude in brackets and ascend to the world of *eidē* as *a priori* conditions of consciousness. *Eidos* reveals itself as a model, in relation to which all its sensual incarnations look defective, i.e. just shadows. In conclusion, Kim identifies Husserl's key understanding of *eidē* as *rules* (*Wesensgesetze*). More precisely, *eidos* is the (only) universal rule, *F*, for creating an indefinite set of specific indivi-dual *f*'s, whether empirical or imaginary. Thus, Husserl's "Platonism" operates with a *functional* interpretation of *eidos*, and this is a kind of genetic idealism associated with Lotze and the neo-Kantian Natorp. For all three of them — Lotze, Natorp, and Husserl — Plato was not a Platonist in the usual metaphysical sense, and Husserl has read him as a *transcendental phenomenologist*.
Keywords: Plato, Husserl, eidos, anamnesis, phenomenology, transcendentalism.

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.

Статья Алана Кима, под редакцией которого не так давно вышел сборник по немецкому платонизму[1], посвящена рассмотрению особого феноменологического платонизма Гуссерля. Это достаточно новаторская область сравнительной истории философии, что не в последнюю очередь обусловлено критикой Гуссерлем того, что сам он называет «наивным платонизмом». Таковому, считает Гуссерль, свойственны: 1) реалистическое приписывание отдельного существования эйдосам как субстанциям — то, что Гуссерль называет «статическим» платонизмом «гипостазированных» идей, и в чем он видит устаревший метафизический дуализм; 2) сопутствующая этому интеллектуальная интуиция, в которой *псюхэ* «видит» идеи как таковые — с точки зрения Гуссерля, такая интеллектуальная интуиция отдает мистицизмом. В письме к Брентано Гуссерль «подчеркивает полное неприятие всякой мистико-метафизической эксплуатации 'идей'» (Kim 2019: 273–274). Поскольку подобный «метафизический дуализм» в трактовках Платона до сих пор не до конца преодолен, а во времена Гуссерля был весьма распространенным типом интерпретации, подходы двух философов — феноменолога и «метафизика» — практически никто никогда не сравнивал.

Тем не менее, Ким на полном основании проводит сопоставление Гуссерля с Платоном. Дело в том, что вопреки «наивному платонизму» Гуссерль прочитывает Платона иначе, и более того — прямо называет себя платоником. В письме к исследователю Платона Юлиусу Стенцелю Гуссерль обозначает себя как «феноменологического платоника», который «бьется над платоновскими проблемами (и бился над ними задолго до того, как узнал самого Платона)» (Husserl 1994: 427–428). В чем же он видит сходство себя и Платона? Гуссерль говорит, что как «наука о науке и наука об объекте в его полной универсальности, феноменология в совершенстве реализует идеал платоновской диалектики» (Kim 2019: 294). Этот вид «абсолютной и рациональной науки» яв-

[1] В прошлом номере «Платоновских исследований» вышла рецензия на этот сборник: Blum 2021.

ляется *феноменологической* наукой, «т.е. наукой в полном смысле первоначальной идеи, как ее представлял себе Платон» (Kim 2019: 276). Итак, Гуссерль приписывает Платону идеал науки о науке и, считая таковой феноменологию, полагает, что платоновская *теория идей* как раз этот идеал реализует. Таким образом, для Гуссерля в Платоне главное — идеи, *эйдосы*.

Что такое эйдосы у Гуссерля? Как говорит Ким, после осуществления процедуры *эпохэ*, то есть заключения в скобки «естественной установки», созерцатель «усматривает» кристаллизованные формы сознания, которые Гуссерль вслед за Платоном называет эйдосами (Kim 2019: 272). Ким считает, что наиболее явно платонизм Гуссерля выражается в курсе лекций «Вещь и Пространство» (*Ding und Raum*, 1907) и в книге «Опыт и суждение» (*Erfahrung und Urteil*), опубликованной в 1939. Обе эти работы, по мнению Кима, обнаруживают платоновский дух гуссерлианского метода (Kim 2019: 282). В лекциях Гуссерль описывает, как мы воспринимаем, например, куб — не *вещь* полностью, а только ее отдельные конкретные грани и оттенки. Однако это не мешает нашему восприятию этого *нечто* как целого в его единстве именно как куба, хотя куб как таковой не дан нашему физическому взгляду. «Куб» может быть воспринят только интеллектом, рассматривающим чувственную феноменальность частностей в их общей форме. То есть даже при созерцании чувственного объекта можно двигаться *эйдетически*, рассматривая взгляд как нечто отличное от непосредственных ощущений (Kim 2019: 282–283).

Алан Ким рассматривает «анамнесис» идеи равенства из платоновского «Федона» как параллельный гуссерлианскому эйдосу (Kim 2019: 285–287). Вспомним, что сказано у Платона в «Федоне». В так называемом втором аргументе Сократ приводит в пример равные бревна и камни и говорит, что кроме них самих, видимых глазами, мы знаем и о том, что от них *отличается*, что́ есть *иное* по отношению к ним — это «равное само по себе» (*Phd.* 74b). Его мы не видим, не слышим, не осязаем, никак чувственно не воспринимаем, и тем не менее именно оно дает возможность воспри-

нимать вещи как равные. Более того, мы изначально исходим из того, что такое равенство само по себе есть некая полнота и совершенство, которой никогда не достигнут вещи чувственные:

> Ну, стало быть, мы непременно должны знать равное само по себе еще до того, как впервые увидим равные предметы и уразумеем, что все они стремятся быть такими же, как равное само по себе, но полностью этого не достигают (*Phd.* 75a).

Это не обобщение чувственных данных — мы *уже* с самого начала можем воспринимать вещи как равные благодаря *эйдосу* равенства, как бы «встроенному» в наше сознание. Это то, что можно назвать *априорными* условиями схватывания чувственной реальности, или *трансцендентальным* условием сознания. Однако тут налицо герменевтический круг — будучи изначально обусловлены эйдосами, мы восходим к ним *от* чувственных реальностей, при этом отрешаясь от последних. Чтобы подняться до восприятия трансцендентального уровня, необходимо, по Платону, отказаться в созерцании от всего чувственного.

> А очищение — не в том ли оно состоит, чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно, — и сейчас, и в будущем — наедине с собою, освободившись от тела, как от оков? (*Phd.* 67c6–d2).

Ким, трактуя эту параллель, говорит, что вместо того, чтобы понимать эйдос просто как эмпирическую абстракцию множества сходных вещей, и Гуссерль, и Платон рисуют гораздо более сложную картину. И Гуссерль, и Платон *заключают естественную установку в скобки*, совершают *эпохэ* (Kim 2019: 287). У Платона в «Федоне» совершающий эту процедуру описан так:

> тот, кто подходит к каждой вещи средствами одной лишь мысли (насколько это возможно), не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого чувства и ни единого из них не беря

> в спутники рассудку, кто пытается уловить любую из сторон бытия саму по себе, во всей ее чистоте, вооруженный лишь мыслью самой по себе, тоже вполне чистой, и отрешившись как можно полнее от собственных глаз, ушей и, вообще говоря, от всего своего тела ⟨...⟩ Разве не такой человек, Симмий, больше всех преуспеет в исследовании бытия? (*Phd.* 65e–66a)

По Гуссерлю, интуитивно понять эйдос — значит «схватить», что́ такое данное *f*, то есть означает схватывание или «усмотрение» его сущности. Тогда знание как видение сущности может показаться простым делом. И в некотором смысле так оно и есть — при условии, что *разум свободен от фактических помех.* Таким образом, для Гуссерля феноменологический метод — это процесс, посредством которого могут быть достигнуты эйдетические интуиции путем очищения разума от фактических интенций и с помощью направления его исключительно на сущностное; процесс, напоминающий диалектическое очищение души, которое Платон называет *анамнесисом.*

Еще пример, приводимый Кимом относительно схватывания эйдосов, — это метод «свободного варьирования»: Гуссерль предлагает, начиная с произвольно выбранного эмпирического примера, освободить его от презумпции реальности, рассматривая его исключительно как феноменологический пример или случай. Теперь он может служить отправной точкой для «создания открытого бесконечного множества вариантов». Держа это воображаемое многообразие перед умом, вы обязательно увидите «единство [*Einheit*]», «инвариант, сохраняющийся как необходимая универсальная форма», без которого ни один из изначально выбранных «примеров такого рода совершенно не будет мыслим». Это «универсальная сущность», «эйдос, ἰδέα в Платоновском смысле, но чистая и свободная от всех метафизических интерпретаций» (Kim 2019: 288). Короче говоря, мы переходим от произвольной парадигмы (*Vorbild*) через произвольно варьируемые копии (*Nachbilder*) к инвариантному эйдосу, раскрывающему себя как подлинный трансцендентальный принцип. Эйдос для Гуссерля — это закон для частностей, конституирующий бы-

тие его фактических экземпляров или «случаев», это трансцендентальное условие сознания (Kim 2019: 288–290).

Ким, на наш взгляд, вполне продуктивно сопоставляет феноменологический метод с платоновским мифом о пещере из «Государства», видя в нем удивительную параллель между подходами Платона и Гуссерля (Kim 2004[2]). Когда узник в пещере впервые поворачивает голову, освобождаясь от оков, нарушается *естественная установка* — он теперь отличает *тени* как чисто феноменальную данность от проносимых сзади *вещей*. Радикальный поворот узника равнозначен тому, что Гуссерль называет «феноменологически-трансцендентальной редукцией»: «феноменологической», поскольку кажущаяся реальность теней «заключена в скобки», так что обыденная жизнь теперь кажется просто видимостью; «трансцендентальной», поскольку ум обращен к онтологическим условиям этих (простых) видимостей. И это «редукция» в двойном смысле: во-первых, посредством оставления «пространственно-временной реальности», принимаемой и разделяемой со всеми другими людьми, разум обращается к условиям своего априорного опыта; во-вторых, этот априорный опыт как бы «выкипает», его условия «выпарены в чистый концентрат» — а это и есть эйдосы.

Таким образом, восхождение освобожденного (но еще не по-настоящему свободного) узника в царство эйдосов, то есть из пещеры на свет, соответствует гуссерлевскому переходу от первоначальной феноменологически-трансцендентальной редукции к самоочевидной аподиктичности эйдетической интуиции. Пока тени на стене (явления нормального опыта) могут быть объяснены ссылкой на их оригиналы в пещере, то есть все еще в реалистических терминах естественной установки, такое объяснение всегда будет привязано к гипотезам и поэтому останется *доксой*. Напротив, *эпохэ* раскрывает «особый и уникальный регион бытия» — это царство сознания, так называемого *трансцендентального эго*.

[2] Ср. также Kim 2010.

Что означает этот таинственный термин и в каком смысле он является «царством совершенной свободы»? Трансцендентальная сфера определяет основу возможности всей действительности; это то, что *обусловливает*, а не то, что *обусловлено*. Следовательно, знание этой области является абсолютным, а не относительным, и «объекты» и «структуры», которые воспринимает самосозерцающее эго, с необходимостью также должны быть абсолютными. Таким образом, это и есть *эйдосы* Платона, соотносящиеся с теми вещами, которые узник видел в пещере; в терминах Гуссерля, это сущности, которые эго в естественной установке осознает как вещи в реальном пространственно-временном мире.

Эйдосы, по Гуссерлю, — это чистый логический «остаток», выявленный с помощью *эпохэ*; это умопостигаемые значения, которые всегда были заложены в моем чувственном схватывании феномена как реальной вещи, но которые были, так сказать, затемнены блеском «реальности». Таким образом, обращение Гуссерля к сознанию может быть истолковано по Платону как внутреннее обращение души к самой себе, открывающее «феноменологический мир» — «неизвестный, действительно невообразимый» для всех тех, кто попал в ловушку естественного отношения (Kim 2019: 276–280).

Как видим, тут действительно заметно значительное сходство. И Гуссерль, и Платон заключают естественную установку в скобки и восходят к миру эйдосов как априорных условий сознания. Как говорит Ким, пересказывая Гуссерля, эйдос раскрывает себя как образец, по отношению к которому его чувственные воплощения выглядят дефектными, то есть просто тенями. Следовательно, эйдос — это не бледная абстракция, бескровный призрак полного чувственного явления, а конститутивное, порождающее, трансцендентальное условие всего чувственного.

В заключение Ким фиксирует ключевое понимание Гуссерлем эйдосов (*eidē*) как *правил* (*Wesensgesetze*). Точнее, эйдос — это (единственное) универсальное правило, *F*, для создания неопределенного множества конкретных индивидуальных *f*, будь то

эмпирических или воображаемых. Таким образом, «платонизм» Гуссерля оперирует *функциональной* интерпретацией эйдоса, это вид генетического идеализма, связанный с Лотце и неокантианцем Наторпом. Для всех троих — Лотце, Наторпа и Гуссерля — Платон не был платоником в обычном метафизическом смысле, и Гуссерль прочитывал его как *трансцендентального феноменолога* (Kim 2019: 294-296).

Завершая наш краткий обзор, подчеркнем, что сопоставление Кимом Гуссерля и Платона весьма плодотворно не только для изучения истории философии, но и для дальнейших исследований в области трансцендентальной феноменологии.

Литература

Blum, P.R. (2021), "German Platonism. Book review: Alan Kim (ed.), *Brill's Companion to German Platonism.* Leiden; Boston: Brill, 2019", *Platonic Investigations* 14.1: 303–313.

Husserl, E. (1994), "Philosophenbriefe", in E. Schuhmann, K. Schuhmann (eds.), *Edmund Husserl. Briefwechsel. Husserliana-Dokumente* 3.6. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, etc.

Kim, A. (2004), "Shades of Truth: Phenomenological Perspectives on the Allegory of the Cave", *Idealistic Studies* 34.1: 1–24.

Kim, A. (2010), *Plato in Germany: Kant — Natorp — Heidegger.* Sankt Augustin: Academia.

Kim, A. (2019), "Phenomenological Platonism: Husserl and Plato", in A. Kim (ed.), *Brill's Companion to German Platonism*, 271–298. Leiden; Boston: Brill.

Краткие сведения об авторах / The Authors

Афонасин Евгений Васильевич (Новосибирск) — профессор Новосибирского государственного университета, главный научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. Научные интересы: философия в поздней античности, история античной науки.

Afonasin Eugene (Novosibirsk) — Professor at Novosibirsk State University, Chief Research Fellow at the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Research interests: philosophy in Late Antiquity, history of ancient science.

Бегичев Александр Димитриевич (Санкт-Петербург) — аспирант Санкт-Петербургского государственного университета. Научные интересы: неоплатонизм, Флавий Клавдий Юлиан.

Begichev, Alexander (Saint Petersburg) — Postgraduate Student at Saint Petersburg State University. Research interests: Neoplatonism, Flavius Claudius Julian.

Богомолов Алексей Владимирович (Нижний Новгород) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и общественных наук ФГБОУ ВО Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина (Мининский университет). Научные интересы: античная философия, философская апофатика, негативная теология, неоплатонизм.

Bogomolov, Alexei (Nizhny Novgorod) — Candidate of Sciences in Philosophy, Docent at the Department of Philosophy and Social Sciences at the Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University. Research interests: ancient philosophy, philosophical apohaticism, negative theology, Neoplatonism.

Вольф Марина Николаевна (Новосибирск) — доктор философских наук, директор Института философии и права Сибирского отделения РАН, заведующая кафедрой истории философии Новосибирского государственного университета. Научные интересы: досократическая философия, античная эпистемология, Горгий, Платон.

Volf, Marina (Novosibirsk) — Doctor of Sciences in Philosophy, Director of the Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Head of the Department of the History of Philosophy at Novosibirsk State University. Research interests: Presocratic philosophy, ancient epistemology, Gorgias, Plato.

Галанин Рустам Баевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии. Научные

интересы: античная и современная риторика, древнегреческая софистика, философия 20 в.

Galanin, Rustam (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Research Fellow at the Russian Christian Academy for the Humanities. Research interests: ancient and contemporary rhetoric, Greek Sophistics, 20-century philosophy.

Гараджа Алексей Викторович (Москва) — переводчик, научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античность, архаические традиции, грамматология.

Garadja, Alexei (Moscow) — translator, research fellow at the Platonic Investigations Center (PInC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: antiquity, archaic traditions, grammatology.

Гончарко Оксана Юрьевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, приглашенный преподаватель Национального исследовательского университета ИТМО, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии. Научные интересы: античная философия, история философии в Византии, история греческой литературы.

Goncharko, Oksana (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the National Research University ITMO, Research Fellow at the Russian Christian Academy for the Humanities. Research interests: ancient philosophy, history of philosophy in Byzantium, history of Greek literature.

Елоева Фатима Абисаловна (Санкт-Петербург) — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института лингвистических исследований РАН, профессор Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена. Научные интересы: теория литературы, теория метафоры, новогреческая филология.

Yeloyeva, Fatima (Saint Petersburg) — Doctor of Sciences in Philology, Leading Researcher at the Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences, Professor at the Herzen State Pedagogical University of Russia. Research interests: theory of literature, theory of metaphor, modern Greek philology.

Косякова Валерия Александровна (Москва) — кандидат культурологии, старший научный сотрудник Центра визуальных исследований Средневековья и Нового времени Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: семиотика, общая теория культуры, антропология, визуальная культура.

Kosyakova, Valeria (Moscow) — Candidate of Sciences in Culturology, Senior Research Fellow at the Center for Visual Research Pertaining to the Middle Ages and Modern History at the Russian State University for the Humanities. Research interests: semiotics, general theory of culture, anthropology, visual culture.

Курдыбайло Дмитрий Сергеевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии, старший научный сотрудник Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена. Научные интересы: платонизм, неоплатонизм, история философии, философия языка.

Kurdybaylo, Dmitry (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Research Fellow at the Russian Christian Academy for the Humanities, Senior Research Fellow at the Herzen State Pedagogical University of Russia. Research interests: Platonism, Neoplatonism, history of philosophy, philosophy of language.

Мочалова Ирина Николаевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета. Научные интересы: античная философия и культура, платонизм, методология истории философии, философия образования.

Mochalova, Irina (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Assistant Professor, Department of the History of Philosophy, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University. Research interests: ancient philosophy and culture, Platonism, methodology of the history of philosophy, philosophy of education.

Протопопова Ирина Александровна (Москва) — кандидат культурологии, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: Платон, платонизм и его рецепция, нарратология, когнитивные науки.

Protopopova, Irina (Moscow) — Candidate of Sciences in Culturology, research fellow and director at the Platonic Investigations Center (PInC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: Plato, Platonism and its reception, narratology, cognitive sciences.

Романенко Юрий Михайлович (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор Российского государственного педагогического университета им. А.И.Герцена. Научные интересы: античная философия, онтология и теория познания, миф.

Romanenko, Yury (Saint Petersburg) — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor at the Herzen State Pedagogical Universuty of Russia. Research interests: ancient philosophy, ontology and theory of knowledge, myth.

Светлов Роман Викторович (Калининград) — доктор философских наук, профессор Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта, профессор Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого. Научные интересы: античная философия, платонизм, неоплатонизм, история образования.

Svetlov, Roman (Kaliningrad) — Doctor of Sciences in Philosophy, professor of the Immanuel Kant Baltic Federal University, professor of the Yaroslav-the-Wise Novgorod State University. Research interests: ancient philosophy, Platonism, Neoplatonism, history of education.

Тантлевский Игорь Романович (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор, заведующий Кафедрой еврейской культуры Санкт-Петербургского государственного университета, сопредседатель Академического правления и исполнительный директор Международной ассоциации по иудаике и еврейской культуре. Научные интересы: библеистика, кумранистика, история философии.

Tantlevskij, Igor (Saint Petersburg) — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Chair of the Department of Jewish Culture of Saint Petersburg State University, Co-chairman of the Academic Direction and Executive Director of the International Association of Jewish Studies and Culture. Research interests: Biblical and Qumran studies, history of philosophy.

Тримбл, Уолкер (Санкт-Петербург) — PhD по востоковедению — «Азиатские и ближневосточные исследования» (Университет Пенсильвании, 2005), доцент кафедры перевода Института философии Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена. Научные интересы: эстетика, когнитивистика, богословская антропология.

Trimble, Walker (Saint Petersburg) — PhD in Asian and Middle Eastern Studies (University of Pennsylvania, 2005), Docent at the Department of Translation at the Institute of Foreign Languages of the Herzen State Pedagogical University of Russia. Research interests: aesthetics, cognitive science, theological anthropology.

Хахалова Анна Алексеевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения РАН. Научные интересы: феноменология телесности, психоанализ интерсубъективности, постклассическая эпистемология.

Khakhalova, Anna (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy (specializing in Ontology and Cognitive Theory), Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Research interests: phenomenology of corporeity, psychoanalyse of intersubjectivity, postclassical epistemology.

Шуман Андрей Николаевич (Москва) — кандидат философских наук, профессор, заведующий кафедрой когнитивистики и математического моделирования Университета информационных технологий и менеджмента в Жешуве (Польша), ведущий научный сотрудник Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Научные интересы: логика, античная философия, индийская философия.

Schumann, Andrew (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Professor, Head of the Department of Cognitive Science and Mathematical Modelling at the University of Information Technology and Management in Rzeszów (Poland), Leading Researcher at the HSE University. Research interests: logic, ancient philosophy, Indian philosophy.

Аннотации / Abstracts

Уолкер Тримбл
Печень и зеркала:
физиология, космология и ритуал в платоновском «Тимее».

Диалог Платона «Тимей» считается одним из самых влиятельных античных текстов, посвященных космологии. Однако как сочинение по естественной философии и особенно как трактат по анатомии и физиологии человека его часто воспринимали с насмешкой. Единственное, что готовы признать современные комментаторы, — это что платоновские описания человека и частей его тела «в высшей степени ироничны» или служат «моральными аллегориями». В данной статье мы покажем, что особенно странный отрывок о функции и роли печени как «зеркала» нижней части души (70–72) не только серьезен, но даже является неотъемлемой частью системы в целом. Для этого, однако, потребуется изучение доктрины о четырех гуморах, упомянутых в тексте, и культуры ритуальных жертвоприношений и гаданий в древнем мире. Они раскрывают три уровня смысла, которые вписываются в более широкую космологию «Тимея»: политический, медицинский и ритуальный. Поскольку это культурологическое, а не просто литературное и философское исследование, мы будем опираться на широкий круг источников и придем к заключению, что «Тимей» обращает нас к телесному дуализму, который ближе к современной нейробиологии, чем можно было бы ожидать от сочинения о сферах, танцующих звездах и космических отражениях.

Ключевые слова: Платон, печень, гуморы, гаруспиция, сальник.

Walker Trimble
Livers and Mirrors: Physiology, Cosmology, and Ritual in Plato's *Timaeus*.

While the *Timaeus* is one of the ancient world's most influential cosmologies, its treatment of human anatomy and physiology is often met with derision. All modern commentators are able to grant is that the descriptions of man and his parts are "highly

ironic" or "moral allegory". Here I shall argue that an especially strange passage on the function and rôle of the liver as a "mirror" of the lower part of the soul (70–72) is not only serious but, in fact, integral to the system as a whole. This, however, requires examining the doctrine of the four humours alluded to in the text and the culture of ritual sacrifice and divination in the ancient world. These reveal three layers of meaning that fit into the *Timaeus*' broader cosmology: the political, medical, and ritual. As this is a cultural, and not merely literary and philosophical examination, we shall draw from a wide range of sources and conclude that the *Timaeus* demands of us a more corporeal dualism, that closer to contemporary neuroscience than we would expect from a work on spheres, dancing stars, and cosmic reflections.

Keywords: Plato, liver, humors, haruspicy, omentum.

Алексей Богомолов, Роман Светлов

Беседа с ничто: апофатический дискурс в античной философии.

В настоящее время интерес к вопросам, связанным с тематикой апофазиса в истории античной философии, достаточно высок, свидетельством чему является увеличение публикаций, в которых рассматриваются самые разные аспекты проблемы. С одной стороны, это обогащает знание в указанной области, но, с другой, в значительной степени затрудняет работу по поиску и ориентации в имеющемся материале. Ситуация осложняется и традиционной для работ по истории античной философии проблеме — в антиковедческой литературе апофатическая проблематика зачастую присутствует лишь в имплицитной форме, но при этом такие работы становятся важными новациями в исследовании «бесед с ничто». В этой связи актуальной видится проблема систематизации того, что исследователи пишут и публикуют по указанной проблеме. Насколько известно авторам настоящей статьи, специальных исследований, цель которых — именно систематизация работ по тематике негативности в истории античной мысли, практически нет. Во всяком случае, если вести речь об отечественной историко-философской литературе. Данная статья имеет своей целью отчасти восполнить этот пробел.

Ключевые слова: апофатика, небытие, история античной философии.

Alexei Bogomolov, Roman Svetlov

Conversation with Nothing: Apophatic Discourse in Ancient Philosophy.

Currently, the interest in issues related to the topic of apophasis in the history of ancient philosophy is quite high, as evidenced by the increase in publications that address various aspects of the problem. On the one hand, this enriches knowledge in this area, but, on the other hand, it greatly complicates the work of searching and orienting oneself in the available material. The situation is also complicated by the problem that is traditional for works on the history of ancient philosophy — apophatic problems are often present here only in an implicit form, but at the same time such works become

important innovations in the study of "conversations with nothing". In this regard, the problem of the systematization of what researchers write and publish on this problem is considered relevant. As far as the authors of this article know, there are practically no special studies aimed at systematizing the works on the topic of negativity in the history of ancient thought. It is true, in any case, if we are talking about the historical and philosophical studies in Russian. This article aims to partially fill this gap.

Keywords: apophatism, non-being, history of ancient philosophy.

Дмитрий Курдыбайло, Игорь Тантлевский

О критике скептической философии в позднем неоплатонизме.

В многочисленных комментариях на трактаты Аристотеля александрийских неоплатоников V–VI вв. н.э. содержится ряд свидетельств об античном скептицизме. Примечательно, что эти свидетельства гораздо более кратки, чем у Диогена Лаэртского и тем более Секста Эмпирика. Тем не менее, структура критических пассажей неоплатонических комментариев и выбор обсуждаемых тем позволяет сделать несколько заключений. Во-первых, вполне отчетливо прослеживается стремление александрийских комментаторов «оправдать» Платона от обвинения в приверженности его самого к скептицизму, известного еще со времен среднего платонизма. Во-вторых, неоплатоническая критика касается только тех воззрений скептиков, которые затрагивают вполне определенные эпистемологические проблемы. В первую очередь, это дуализм материальных предметов и рациональной души человека. Поскольку этот дуализм принимается скептиками в виде, очень сходном с тем, как он понимался в школьном платонизме, александрийцы прикладывают заметные усилия, чтобы различить скептическую и платоническую версии метафизического дуализма. Когда речь идет об абстрактных истинах и общих понятиях, неоплатоническая критика убедительно проводит разграничение двух философских позиций. Но в отношении частных материальных предметов аргументация оказывается менее уверенной, часто подменяясь ссылками на очевидность повседневного опыта. Эта же проблема, только без привязки к скептической традиции, обсуждалась в афинском неоплатонизме и получила решение благодаря учению о теургическом символе. В Афинской школе была разработана концепция, объясняющая, как умопостигаемые боги могут познавать материальные предметы даже без непосредственного их восприятия органами чувств, и этот способ рассуждения при необходимости может быть распространен и на рациональную душу человека. Сопоставление неоплатонизма Александрийской и Афинской школ с античным скептицизмом позволяет восстановить ряд особенностей грекоязычной интеллектуальной культуры IV–VI вв. н.э.

Ключевые слова: неоплатонизм, скептицизм, комментаторы Аристотеля, эпистемология, критика, Пиррон, Аммоний.

Dmitry Kurdybaylo, Igor Tantlevskij
Late Neoplatonic Criticism of Ancient Sceptic Philosophy.

Commentaries to treatises of Aristotle written by Alexandrian Neoplatonists of the 5–6th centuries CE contain a series of testimonies on ancient Scepticism. These testimonies provide a view on Pyrrhonism that is much narrower than that of Sextus Empiricus and even Diogenes Laërtius. However, the structure of Neoplatonic evidence and the set of propositions under criticism allow making some meaningful conclusions. Firstly, Alexandrian commentators have a clear motivation to acquit Plato from charges of Scepticism known since Middle Platonists. Secondly, Neoplatonic criticism objects to just some conceptions of Sceptics, which touch upon certain epistemological problems. The most important among them is the dualism of material objects and the rational soul of a human. Since Sceptics support a dualist metaphysics in a way quite similar to that of the Platonists, Alexandrians take effort to reveal the difference between the Sceptical and Platonist versions of dualism. At the level of universal truths, their argumentation is sound and doubtless, but the possibility of knowing particular material objects becomes a noticeable obstacle. As a possible solution, the authors suggest a comparison with theurgic symbolism of Athenian Neoplatonists who developed a coherent doctrine of divine knowledge of material objects which can be easily extended to a human rational soul as well. The juxtaposition of Scepticism with Alexandrian and Athenian branches of Neoplatonism renders a contrasting picture of Greek intellectual tradition in the 4–6th centuries CE.

Keywords: Neoplatonism, Scepticism, commentators of Aristotle, epistemology, criticism, Pyrrho, Ammonius.

Александр Бегичев, Ирина Мочалова
Феномен веротерпимости императора Флавия Клавдия Юлиана: философско-теологические основания.

В фокусе статьи — феномен веротерпимости в религиозной политике императора Юлиана. Высказывается гипотеза, что объяснение того, почему последний языческий император, имеющий антихристианские взгляды и обладающий всей верховной властью, не устраивает никаких кровавых репрессий в отношении своих религиозных противников, следует искать не в особенностях личности Юлиана, а в своеобразии его неоплатонизма. Предпринятое исследование текстов Юлиана («К царю Солнцу», «Гимн к Матери Богов» и др.) показывает, что, следуя неоплатонической традиции, заложенной Плотином, Юлиан утверждает, что боги как принципы, являясь частью универсума, подчинены процессу (закону) его развертывания, как и любая другая часть универсума. Это означает, что любое действие бога не является актом его свободной воли, а сводится к функционированию универсума как целого. Анализ трактата

Саллюстия «О богах и мире» служит подтверждением предложенной интерпретации сущности и роли богов в неоплатонической теологии Юлиана. Статус императора-реформатора делает необходимой конкретизацию метафизических построений, которые становятся теоретическим фундаментом, позволяющим обосновать культурное строительство империи. В полемическом труде «Против галилеян» Юлиан представляет оригинальную концепцию богов-водителей народов, что позволяет ему объяснить этническое, культурное и религиозное разнообразие как необходимое и закономерное следствие «демиургии» космоса. Это означает, что религиозное разнообразие изначально заложено в природе универсума, которая разворачивается с помощью различных божеств. Восстать против разнообразия, утверждая универсализм (иудеи, христиане), означает, по мнению Юлиана, восстать против фундаментальных законов функционирования универсума в целом. Христиане, по мысли Юлиана, — это люди, лишенные национального бога, а значит, и собственной природы, и своего места в космосе. Такое понимание делает обоснованными меры, направленные на ограничение влияния христианства в качестве приоритетной религии, и объясняет веротерпимую политику Юлиана.

Ключевые слова: император Юлиан, неоплатонизм, теология, веротерпимость.

Alexander Begichev, Irina Mochalova

The Phenomenon of Religious Tolerance of the Emperor Julian: Philosophical and Theological Grounds.

The article deals with the phenomenon of religious tolerance in the religious policy of Emperor Julian. Our hypothesis is that the explanation of this phenomenon should be sought not in the peculiarities of Julian's personality, but in the originality of his Neoplatonism. A study of Julian's texts shows that he shares the teachings of Plotinus in the interpretation of the Neoplatonists of the Pergamon school. He argues that the gods as principles are part of the universe and obey the law of its unfolding like any other part of the universe. This means that any way of interacting with the gods is not an act of God's free will, but is reduced to the functioning of the universe as a whole. The status of the emperor makes it necessary to concretize the metaphysical concepts of Neoplatonism; metaphysical principles should become the theoretical foundation for justifying the cultural construction of the Empire. Julian presents the original concept of the national gods in his *Against the Galilaeans*. This concept explains ethnic, cultural and religious diversity as a necessary and natural consequence of the "demiurgy" of the cosmos. To oppose diversity and affirm universalism means to oppose the fundamental laws of the functioning of the universe as a whole. Christians are people who are deprived of a national god, they do not have their own nature and their place in the cosmos. This outlook justifies measures aimed at limiting the influence of Christianity as a priority religion, and explains the religious tolerance of Julian.

Keywords: Emperor Julian, religious tolerance, Neoplatonism, theology.

Андрей Шуман

Платон и буддизм Чистой Земли.

В этой статье я использую методологию структурного анализа мифа, предложенную К. Леви-Стросом, чтобы показать, что существует структурное сходство между онтологическими картинами, представленными в платоновском диалоге «Федр», с одной стороны, и в ранних сутрах Чистой Земли — с другой. Обе онтологические картины представляют собой своего рода этерналистское учение о небесах в рамках монистической философии. Делая краткий экскурс в сферу истории религий, я показываю, что буддизм Чистой Земли появился в Гандхаре (современный Пакистан) в результате культурной диффузии между эллинистической и индоарийской религиями. Далее я утверждаю, что есть много археологических свидетельств принятия в районе Гандхары в то время некоторых греческих представлений о небесах, вобравших в себя элементы философии Платона или же, как минимум, имеющих структурное сходство с фрагментами его диалогов. На основании этих фактов я прихожу к выводу, что учение Платона о небесах могло повлиять на учение о небесах сутр Чистой Земли, по крайней мере частично, во II веке нашей эры, пока в Гандхаре сохранялось выраженное эллинистическое культурное влияние.

Ключевые слова: Платон, Буддизм Чистой Земли, Гандхара, этернализм.

Andrew Schumann

Plato and Pure Land Buddhism.

In his paper, the author uses the structural analysis of myth proposed by C. Levi-Strauss to show that there is a structural similarity between the ontological pictures presented in the Platonic dialogue *Phaedrus*, on the one hand, and in the early Pure Land Sūtras, on the other hand. Both ontological pictures present a kind of eternalistic doctrine about heaven within the framework of monistic philosophy. Taking a short excursion into the history of religions, the author shows that the Pure Land Buddhism has emerged in Gandhāra (today's Pakistan) as a result of cultural diffusion between Hellenistic and Indoaryan religions. He claims that there is a lot of archaeological evidence for the acceptance in Gandhāra at that time of some parts of the Greek teaching about heaven containing elements of Plato's philosophy or at least having a structural similarity with certain passages of his dialogues. On the basis of these facts, the author has drawn the conclusion that Plato's teaching about heaven could have influenced the teaching about heaven in the Pure Land Sūtras at least partially in the 2nd century A.D., at the time when Hellenistic influence still remained strong in Gandhāra.

Keywords: Plato, Pure Land Buddhism, Gandhāra, eternalism.

Игорь Тантлевский
К вопросу о вероятных античных источниках
понятия *Deus, sive Natura* у Спинозы.

В первом разделе статьи рассматриваются предположения о происхождении понятия Спинозы *Deus, sive Natura* ‘Бог, или Природа’ под влиянием средневековых еврейских источников. В частности, Моше Идель усматривает здесь прямое влияние одинаковой гематрии (86) терминов *ʾĔlōhîm* ‘Бог’ и *haṭ-ṭeḇaʿ* ‘природа’ (по корню ‘отпечаток’), что доктринально адаптировалось и обыгрывалось в концепциях ряда еврейских каббалистов. Обобщенный образ «природы» / «мироздания» как «отпечатка» (*haṭ-ṭeḇaʿ*), «отпечатанного» *ʾĔlōhîm*, т.е. «Богом», использовался в ряде средневековых еврейских креационистских и эманационно-эмерджентных концепциях для того, чтобы избежать отождествления Творца и Его творения («Печать» не тождественна своему «отпечатку»), однако он принципиально несовместим с монистическо-панентеистической доктриной Спинозы. Второй раздел посвящен рассмотрению фрагментов из античных источников, зафиксированных в *Thesaurus Ciceronianus* (издание 1613 года было в библиотеке Спинозы) и *Adversus Mathematicos* Секста Эмпирика (издание 1621 года с латинским переводом получило широчайшее распространение), в которых *deus* ‘Бог’ и *natura* ‘природа’ (также *mundus* ‘мироздание’) прямо отождествляются; эти фрагменты, на взгляд автора, напрямую могли повлиять на становление понятия *Deus, sive Natura* у Спинозы. В *Thesaurus Ciceronianus* автором выявляются и анализируются релевантные пассажи в статьях *Deus* (coll. 519–523), *Natura* (coll. 1142–1146) и *Xenophanes* (col. 1898); рассматривается также фрагмент *Adversus Mathematicos* 9.85.

Ключевые слова: теология, космогония, Цицерон, Секст Эмпирик, Антисфен, Ксенофан Колофонский, стоики, Спиноза, понятие *Deus, sive Natura*.

Igor Tantlevskij
On the Question of Probable Ancient Sources
of Spinoza’s Concept of *Deus, sive Natura*.

The first section discusses assumptions about the origin of Spinoza’s dictum *Deus, sive Natura* ‘God, or Nature’ under the influence of medieval Jewish sources. In particular Moshe Idel sees here the direct influence of the same gematria (86) of the terms *ʾĔlōhîm* ‘God’ and *haṭ-ṭeḇaʿ* ‘nature’ (by the root meaning, an ‘imprint’), which was doctrinally adapted in the concepts of some Jewish Kabbalists. The generalized image of “nature” / “universe” as an “imprint” (*haṭ-ṭeḇaʿ*), “imprinted” by *ʾĔlōhîm*, the “God”, has been used in a number of medieval Jewish creationist and emanational-emergent concepts to avoid identifying the Creator and His creation (the “Print” is not identical to its “imprint”), but it is fundamentally incompatible with Spinoza’s monistic-panentheistic doctrine. The second section deals with fragments from ancient sources recorded in the *Thesaurus Ciceronianus* and *Adversus Mathematicos* of Sextus Empiricus, in which

deus ‘god’ and *natura* ‘nature’ (also *mundus* ‘universe’) are directly identified; these fragments, in the author’s opinion, could have directly influenced the formation of Spinoza’s concept of *Deus, sive Natura*. In the *Thesaurus Ciceronianus*, the author identifies and analyzes relevant passages in the articles *Deus* (coll. 519–523), *Natura* (coll. 1142–1146), and *Xenophanes* (col. 1898); a fragment of the *Adversus Mathematicos* (9.85) is also considered.

Keywords: theology, cosmogony, Cicero, Sextus Empiricus, Antisphenes, Xenophanes of Colophon, Stoics, Spinoza, the concept of *Deus, sive Natura*.

Оксана Гончарко, Фатима Елоева, Юрий Романенко

От Парменида до М. Карагациса: движение (κίνησις) и покой (ἀκινησία) в истории греческой мысли.

В статье проводится сравнительный анализ философского понимания и художественного выражения феноменов движения и покоя в поэме Парменида «О природе» (Περὶ φύσεως) и новелле современного греческого писателя М. Карагациса «Одинокое путешествие на остров Кифира». Прослеживается преемственность и эволюция словоупотребления и художественных приемов, выражающих неразличимость понятий движения и покоя. В отличие от аллегорических и метафорических прочтений поэтических образов из проэмия поэмы «О природе», в настоящей статье предлагается осмысление его буквального содержания в рамках аксиоматической реконструкции онтологического учения Парменида. В отличие от психоаналитических и постмодернистских интерпретаций творчества Карагациса, авторы предлагают онтологическое истолкование сюжетов и литературных образов в его текстах. Показывается, что новелла Карагациса «Одинокое путешествие на остров Киферу» структурно соответствует поэтическому введению парменидовского сочинения и может быть интерпретирована не как внешняя иллюстрация, но как экзистенциальная демонстрация парменидовского учения о бытии, а также использоваться в качестве еще одного введения к поэме «О природе» наряду с парменидовским проэмием.

Ключевые слова: Парменид, М. Карагацис, рецепция, движение, покой, метафора, онтология.

Oksana Goncharko, Fatima Yeloyeva, Yury Romanenko

From Parmenides to M. Karagatsis: Movement (κίνησις) and Rest (ἀκινησία) in the History of Greek Thought.

The paper offers a comparative analysis of the philosophical interpretation and literary expression of the phenomena of movement and rest in the works of Parmenides and the modern Greek writer M. Karagatsis. The authors make an attempt to trace the continuity and evolution of the word usage and literary techniques which are used to express the indistinguishability of movement and rest in the works of both Parmenides

and Karagatsis. In contrast to allegorical and metaphorical readings of the poetic images in the Parmenidean poem *On Nature*, the authors propose their literal understanding and interpretation which fits the framework of the axiomatic reconstruction of Parmenides' ontological doctrine. In contrast to psychoanalytic and postmodernist interpretations of Karagatsis's work, the authors suggest an ontological interpretation, supposing that Karagatsis's novel *A Solitary Voyage to the Island Cythera* corresponds structurally to the *Prooemium* of the Parmenidean poem, and could be interpreted not only as an external illustration, but also as an existential demonstration of Parmenides' doctrine of being.
Keywords: Parmenides, M. Karagatsis, reception, movement, rest, metaphor, onto-logy.

Анна Хахалова

Особенности интерперсональной интенциональности в «Похвале Елене» Горгия.

Статья предлагает феноменолого-герменевтическую реконструкцию интерперсонального (интерсубъективного) интенционального горизонта в речи Горгия о Елене Прекрасной. Эта реконструкция опирается на модель интенциональности, в структуре которой выделяется три параметра: цель, предмет и адресат речи. Статья рассматривает смещение интенционального горизонта в речи по этим трем параметрам, выявляя скрытый уровень интенциональности текста, который прочитывается в этих смещениях. Для этого мы обращаемся к хайдеггеровской концепции как-структуры речи, в которой выделяются апофантическое «как», отражающее явный уровень интенциональности, и экзистенциально-герменевтическое «как», указывающее на скрытую интенциональность. На этом основании мы выделили интерсубъективную интенцию речи, которая, наряду с объектной интенцией, регулирует и направляет развитие события речи. Мы показали, что эта интенция заключается в достижении особой (телесно-аффективной) сонастройки, равновесия между собеседниками, взаимопонимания по поводу определенного положения-дел. Мы пришли к выводу, что Горгий проясняет интерсубъективную интенциональную конституцию речи эксплицитно, когда обсуждает природу логоса, и имплицитно, что видно из анализа скрытого уровня интенциональности текста: выбор языковых средств, использование категорий и понятий, вписывающих в онтологию софистического субъекта как агента речи. В качестве основ феноменолого-герменевтического метода реконструкции используются положения экзистенциальной диалектики М. Хайдеггера и теории текста Г.-Г. Гадамера. Так статья встраивает софистическую сборку взгляда в исследовательское пространство современной эпистемологии, демонстрируя ее актуальность и востребованность в вопросе об интерперсональной интенциональности.

Ключевые слова: софистический логос, эрос, интерсубъективная интенциональность, феноменолого-герменевтическая реконструкция.

Anna Khakhalova

Aspects of Interpersonal Intentionality in Gorgias' *Encomium of Helen*.

The paper offers a phenomenological-hermeneutical reconstruction of the interpersonal (intersubjective) intentional horizon of Gorgias' speech on Helen of Troy. The reconstruction is based on the intentionality model which has three main parameters, i.e. the goal, the subject, and the recipient of the speech. The paper deals with the shifts of the intentional horizon of the speech according to these parameters, attempting to reveal a hidden intentional tier in the text. For this, we employ the Heideggerian conception of how-structure of speech, where two kinds of "how" are distinguished, the apophantic "how" reflecting the explicit level of intentionality, and the existential-hermeneutical "how" indicating an implicit intentionality. Accordingly, we have accentuated an intersubjective intention of speech, which on a par with the objective intention regulates and directs the development of the event of speaking. This intention consists in the process of achieving a special (bodily-affective) attunement, equilibrium, or mutual understanding between interlocutors about a certain state of affairs. We conclude that Gorgias elucidates the intersubjective intentional constitution of speech both explicitly, when he explicates the nature of logos, and implicitly, which can be seen from the analysis of the implicit level of intentionality of the text, including the choice of linguistic means, the use of categories and concepts that fit into the ontology of the Sophistic subject as an agent of speech. The phenomenological-hermeneutical method of reconstruction derives from both Hedeggerian existential analytics and H.-G. Gadamer's theory of text. Thus, the article inscribes the Sophistic optics into the contemporary epistemology, demonstrating its actuality and exigency in the question of interpersonal intentionality.

Keywords: Sophistic logos, eros, intersubjective intentionality, phenomenological-hermeneutical reconstruction.

Валерия Косякова

Между хорео- и демономанией святого Антония Иеронима Босха.

Статья посвящена анализу триптиха «Искушение святого Антония», написанного Иеронимом Босхом в начале XVI века в контексте медицинского и демонологического дискурса. Мы обращаемся к исследованию конструирования «мании» в одной из самых известных и полисемантичных работ художника. В центре нашего внимания — проблема Средневекового эрготизма, болезнь святого огня, демономания и хореомания. Было предложено множество гипотез о причинах тяжелых галлюцинаций, одержимости, танцевальной мании, и остается неясным, было ли это настоящей болезнью или социальным явлением. Одна из самых известных теорий заключается в том, что жертвы хореомании страдали от отравления спорыньей, также известного в Средневековье как «огонь святого Антония». Это же отравление спорыньей видится и в образах на триптихе Иеронима Босха: иконография полетов, гибридные формы чудовищных существ,

представленных Босхом на триптихе, воплощает идею безумия субъекта, чье сознание находится под влиянием демонического, репрезентированного через образы хаоса, дисгармонии, беспорядка и гротеска. Аналогичные категории присутствуют в описании феноменов хореомании и демономании XVI века.

Ключевые слова: Иероним Босх, демономания, «Молот ведьм», эрготизм, хореомания.

Valeria Kosyakova

Between Choreo- and Demonomania of Saint Anthony by Hieronymus Bosch.

This article analyzes the triptych *The Temptation of St. Anthony*, painted by Hieronymus Bosch in the early XVIth century, in the context of medical and demonological discourse. We study the construction of "mania" in one of the most famous and polysemantic works of the artist. In the center of our attention is the problem of Medieval ergoticism, the disease of holy fire, demonomania and choreomania. Many hypotheses have been proposed about the causes of severe hallucinations, obsession, dance mania, and it remains unclear whether this was a real disease or a social phenomenon. One of the most famous theories is that the victims of choreomania suffered from ergot poisoning, also known in the Middle Ages as "St. Anthony's fire". The same ergot poisoning is also seen in the images on Hieronymus Bosch's triptych: the iconography of flights, the hybrid forms of monstrous creatures represented by Bosch on the triptych embodies the idea of the insanity of the subject whose consciousness is influenced by the demonic represented through the images of chaos, disharmony, disorder and grotesque. Similar categories are present in the descriptions of the phenomena of choreomania and demonomania in the XVIth century.

Keywords: Hieronymus Bosch, demonomania, the *Hammer of the Witches*, ergotism, choreomania.

Рустам Галанин

Фрагмент сатировской драмы «Сизиф» (перевод и комментарий).

Данная публикация представляет собой новый перевод и комментарий фрагмента сатировской драмы «Сизиф», авторство которой приписывается либо тирану Критию, либо Еврипиду. Текст является фундаментально важным для исследования альтернативных способов мышления о религии в Античности, а также изучения этиологии такого состояния ума, которое можно было бы назвать *атеизмом*. Перевод учитывает некоторые важные моменты, которые — надо полагать, ради сохранения формы — были опущены А.Ф. Лосевым в его переводе Секста Эмпирика, который и сохранил для нас эти 42 строки, написанные ямбическим триметром. Долгое время не умолкают споры по поводу авторства, жанра, субъекта высказывания и степени серьезности обсуждаемых во фрагменте проблем. Если субъект высказывания — мифическое плутовское

существо Сизиф, то резонно предположить, что все это говорится несерьезно либо со злым умыслом, и тогда, вероятно, Сизиф, как популярный персонаж сатировых драм, получает заслуженную кару катить бесконечно вверх свой камень, постепенно становясь героем общемирового абсурда. Еще сложнее ответить на вопрос, насколько все эти речи близки религиозному духу самого автора — кто бы им ни был. Как всегда в подобных случаях, вопросов больше, чем ответов. Свет здесь могут пролить только будущие успехи папирологии, а именно обретение каких-то новых релевантных фрагментов, которые позволят лучше оценить смысл сказанного, поскольку запас современных интерпретаций по-видимому уже исчерпал себя.

Ключевые слова: греческая драма, Еврипид, атеизм, рациональная теология, софистика.

Rustam Galanin

The Fragment of the Satyr Play *Sisyphus* (A Translation and Notes).

The publication presents a new Russian translation, with a commentary, of a fragment of the satyr play *Sisyphus*, the authorship of which is attributed to either Critias the Tyrant or Euripides. The fragment is fundamentally important for the study of alternative ways of thinking about religion in Antiquity, as well as of the etiology of atheism. The proposed translation takes into account some important points that, probably for the sake of preserving the poetical form, were omitted by A. Losev in his translation of Sextus Empiricus who has preserved the 42 lines in question written in iambic trimeter. Disputes about authorship, genre, about who is speaking there, and about the very seriousness of the problems under discussion do not cease until now. If Sisyphus the trickster does speak there, then it is reasonable to assume that all is said frivolously, or with a malicious intent, and consequently Sisyphus, as a character of satyr plays, receives a well-deserved punishment to roll his stone endlessly upslope, gradually and slowly turning into the hero of universal absurdity. All the more difficult is the question of how seriously these words represent the religious ideas of the presumed author. Since all possible interpretations of the fragment have already been given by scholars, only the future successes of papyrology can shed light on this, i.e. discovery of some new relevant papyri testimonies would make it possible to better assess the meaning of what has been said in the 42 lines presented below.

Keywords: ancient Greek drama, Euripides, atheism, rational theology, Sophistic.

Алексей Гараджа

Исидор Севильский. *Этимологии XII: О животных* (перевод и комментарии).

В публикации представлен новый комментированный русский перевод книги XII («О животных») «Этимологий» Исидора Севильского (ок. 560 – 636). Исидор — последний на Западе посредник между античной и средневековой ученостью, подбиравший материал для своего энциклопедического труда из самых

разных источников, всеми силами стремясь так или иначе упорядочить эти разнородные *membra disiecta* уходящей культуры и передать спасенные крохи знания грядущим поколениям. Конечно, он был не первым, кто взялся за эту задачу переводчика. Исидор многим обязан своим предшественникам, от ранних латинских энциклопедистов, грамматиков и лексикографов (Варрон, Веррий Флакк, Плиний Старший, Сервий Гонорат и другие), обеспечивших усвоение знания из эллинского мира, до ключевых отцов церкви, прежде всего Августина и Иеронима. Исидор определенно имел лишь вторичный доступ ко многим ранним источникам. Его текст весь сплетен из цитат, только они далеко не всегда точны, да и состыкованы с неожиданными зазорами и вкраплениями, напоминая сегодняшние сетевые «репосты». По мере возможности переводчик пытался передать особенности ученой варварской латыни Исидора.

Ключевые слова: Исидор Севильский, средневековая энциклопедия, животные в античном мире.

Alexei Garadja

Isidore of Seville. *Etymologies XII: On Animals* (A Translation and Notes).

The publication presents a commented Russian translation of Book XII: *On Animals* of the *Etymologies* by Isidore of Seville (c. 560 – 636). Isidore may be considered the last intermediary between ancient and mediaeval scholarship in the West, picking up his material from all kind of sources and doing his best to somehow arrange these *membra disiecta* and transmit the assembled crumbs of knowledge further on. To be sure, he was not the first to undertake this translator's task. Isidore relied heavily on his predecessors, from the earlier Latin encyclopedists, grammarians and lexicographers (Varro, Verrius Flaccus, Pliny the Elder, Servius Honoratus, etc.) who had ensured the transition of knowledge from the Greek world, to the principal Fathers of Church, first of all Augustine and Jerome. Isidore certainly had only second-hand access to the earlier sources. His work is a peculiar web of more or less distorted quotations or rather "reposts", his language a vitiated scholarly Latin, which the proposed Russian translation has attempted to somehow approximate.

Keywords: Isidore of Seville, medieval encyclopedia, animals in ancient world.

Марина Вольф, Евгений Афонасин

Новосибирское антиковедение: страницы истории, исследовательские подходы и перспективы.

В настоящей статье мы хотели бы, с одной стороны, кратко осветить историю формирования коллектива антиковедов Новосибирского Академгородка, а с другой — более подробно остановиться на направлениях исследований, этим коллективом развиваемых. Прежде всего, нам представляется, что философское

антиковедение междисциплинарно, а значит, в изучении платонизма не следует пренебрегать возможностью сопоставления археологических данных с письменными свидетельствами. Далее, мы видим, что платоноведение не сводится к изучению великих диалогов Платона, а также трудов Плотина и неоплатоников. Многое проясняет изучение «внутренней истории» платонической традиции от древней Академии до позднеантичного неоплатонизма. Наконец, мы полагаем, что философия Платона может получить современное звучание благодаря аналитическому подходу. Однажды сформулированная Уайтхедом и давно клишированная фраза, что вся западная философия — это комментарий к Платону, в случае именно этих подходов оказывается вполне справедливой. Платоноведение традиционно было и остается сильным направлением отечественных историко-философских исследований. Хочется надеяться, что в ближайшем будущем будет успешно развиваться новый переводческий проект ПФО и появятся интересные и разнообразные работы, посвященные великой философской традиции, частью которой все мы являемся.

Ключевые слова: Платонизм, античная философская традиция, современные подходы, антиковедение в России.

Marina Volf, Eugene Afonasin

Classical Studies in Novosibirsk:
A Historical Outline, Scientific Approaches and Perspectives.

In this article we would like, on the one hand, to briefly describe the history of formation of the team of classical scholars of Novosibirsk Akademgorodok, and, on the other hand, to dwell in more detail on the directions of research developed by this team. First of all, it seems to us that philosophy in Antiquity is a very interdisciplinary subject, which means that in the study of Platonism we should not neglect the possibility of comparing archaeological data with written evidence. Further, we see that Platonism is not limited to the study of Plato's great dialogues and the works of Plotinus and the Neoplatonists. A study of the "inner history" of the Platonic tradition, from the ancient Academy to late-antique Neoplatonism, sheds a great deal of light. Finally, we believe that Plato's philosophy can gain a contemporary resonance through an analytical approach. The phrase once formulated by Whitehead, which has long since become clichéd, that all Western philosophy is a commentary on Plato, turns out to be quite true in the case of these very approaches. Platonic studies have traditionally been and remain a strong area of Russian historical and philosophical research. We hope that in the near future a new translation project of the Russian Platonic Society will be successfully developed, and that interesting and varied works devoted to the great philosophical tradition, of which we are all a part, will appear.

Keywords: Platonism, ancient philosophical tradition, contemporary approaches, Russian classical studies.

Ирина Протопопова
Платон и Гуссерль.

В статье Алана Кима рассматривается особый феноменологический платонизм Гуссерля. Это достаточно новаторская область сравнительной истории философии, что не в последнюю очередь обусловлено критикой Гуссерлем «наивного платонизма», трактующего Платона в духе «метафизического дуализма». Однако Ким с полным основанием сопоставляет Гуссерля с Платоном, поскольку Гуссерль прочитывает Платона совсем иначе и даже прямо называет себя платоником. Он приписывает Платону идеал науки о науке и, считая таковой феноменологию, полагает, что платоновская *теория идей* как раз этот идеал и реализует. Ким показывает, как феноменологический платонизм Гуссерля проявляется в курсе лекций «Вещь и пространство» (1907) и в книге «Опыт и суждение» (1939). Впечатляющее сходство демонстрирует сопоставление феноменологического метода с *анамнесисом* из «Федона» и с мифом о пещере из «Государства». И Гуссерль, и Платон заключают естественную установку в скобки и восходят к миру эйдосов как априорным условиям сознания. Эйдос раскрывает себя как образец, по отношению к которому его чувственные воплощения выглядят дефектными, т.е. просто тенями. В заключение Ким фиксирует ключевое понимание Гуссерлем эйдосов как *правил* (*Wesensgesetze*). Точнее, эйдос — это (единственное) универсальное правило, *F*, для создания неопределенного множества конкретных индивидуальных *f*, будь то эмпирических или воображаемых. Таким образом, «платонизм» Гуссерля оперирует *функциональной* интерпретацией эйдоса, а это вид генетического идеализма, связанный с Лотце и неокантианцем Наторпом. Для всех троих — Лотце, Наторпа и Гуссерля — Платон не был платоником в обычном метафизическом смысле, и Гуссерль прочитывал его как *трансцендентального феноменолога.*

Ключевые слова: Платон, Гуссерль, эйдос, анамнесис, феноменология, трансцендентализм.

Irina Protopopova
Plato and Husserl.

Alan Kim's article considers Husserl's specific phenomenological Platonism, a rather innovative area of the comparative history of philosophy, not least due to Husserl's own criticism of "naive Platonism" that interprets Plato in the spirit of "metaphysical dualism". Still, Kim with good reason juxtaposes Husserl and Plato, since Husserl's own reading of Plato is quite different, and he even calls himself a Platonist. He attributes to Plato the ideal of metascience and, considering phenomenology as such, believes that Plato's *theory of forms* implements this ideal. Kim shows how Husserl's phenomenological Platonism manifests itself in the 1907 course of lectures *Ding und Raum* and in the book *Erfahrung und Urteil*, published in 1939. An impressive similarity is demonstrated when comparing the phenomenological method with the *anamnesis*

from the *Phaedo* and the myth of the Cave from the *Republic*. Both Husserl and Plato enclose the natural attitude in brackets and ascend to the world of *eidē* as *a priori* conditions of consciousness. *Eidos* reveals itself as a model, in relation to which all its sensual incarnations look defective, i.e. just shadows. In conclusion, Kim identifies Husserl's key understanding of *eidē* as *rules* (*Wesensgesetze*). More precisely, *eidos* is the (only) universal rule, *F*, for creating an indefinite set of specific individual *f*'s, whether empirical or imaginary. Thus, Husserl's "Platonism" operates with a *functional* interpretation of *eidos*, and this is a kind of genetic idealism associated with Lotze and the neo-Kantian Natorp. For all three of them — Lotze, Natorp, and Husserl — Plato was not a Platonist in the usual metaphysical sense, and Husserl has read him as a *transcendental phenomenologist*.

Keywords: Plato, Husserl, eidos, anamnesis, phenomenology, transcendentalism.

П37 **Платоновские исследования. Вып. XV (2021/2)** / Под ред. И.А. Протопоповой, А.В. Гараджи (отв. ред.) и др. М.–СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2021. — 380 с.
p-ISSN 2410-3047 / e-ISSN 2619-0745

Пятнадцатый выпуск «Платоновских исследований» содержит статью У. Тримбла о космологии «Тимея» в разделе «Платон и платоноведение»; обзор А. Богомолова и Р. Светлова апофатической проблематики в антиковедческой литературе; работы, связанные с разными типами рецепции платонизма (статьи Д. Курдыбайло и И. Тантлевского; А. Бегичева и И. Мочаловой; А. Шумана; И. Тантлевского); работы, касающиеся различных литературно-философских пересечений и параллелей в античной философии и литературе (статьи О. Гончарко, Ф. Елоевой и Ю. Романенко; А. Хахаловой); работу В. Косяковой о демономании в связи с творчеством Иеронима Босха. В разделе переводов опубликованы комментированные переводы сохранившихся строк из сатировой драмы о Сизифе (Р. Галанин) и 12-й книги «Этимологий» Исидора Севильского «О животных» (А. Гараджа). В рубрике «Хроника» публикуется обзор М. Вольф и Е. Афонасина, посвященный истории, исследовательским подходам и перпективам новосибирского антиковедения. Завершается выпуск рецензией И. Протопоповой на статью А. Кима об особенностях феноменологического платонизма Гуссерля.
Журнал индексируется в Scopus и РИНЦ. Электронная версия доступна на собственной странице журнала pinvestigations.ru.

УДК 1
ББК 87.3(0)

Научное издание

Платоновские исследования. Вып. XV (2021 / 2)

Художник *В.В. Якупов*

Компьютерная верстка *А.В. Гараджа*

Оригинал-макет подготовлен с использованием
гарнитур Alfios, DejaVu, Linux Libertine и Ubuntu.

Подписано в печать 12.12.2021.
Бумага офсетная. Формат 60 x 90 $^{1}/_{16}$.
Усл. печ. л. 21.03

Платоновское философское общество.
191023 Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-6595
E-mail: 9450922@gmail.com

Отпечатано в типографии «Поликона».
190020 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199.