

Фёдор Щербаков

Второй поворот Линкеева ока: пролегомены
к феноменологии античной философской аллегорезы *

FYODOR SHCHERBAKOV

SECOND TURN OF LYNCEUS' EYE: PROLEGOMENA TO TRANSCENDENTAL-
PHENOMENOLOGICAL STUDY OF ANCIENT PHILOSOPHICAL ALLEGORESIS

ABSTRACT. The article proposes a new, phenomenological approach to the study of the history of ancient philosophical allegoresis, which is primarily aimed at analyzing those intentional experiences that an interpreter (as well as a reader of his works) undergoes within an allegorical understanding of ancient myths. The author argues that while maintaining the "natural attitude" of consciousness in relation to ancient mythological subjects and their interpretations, it is impossible to solve many important issues of ancient philosophical hermeneutics. Such an attitude should be replaced by the phenomenological position, which should contribute to a clearer description of the corresponding acts of consciousness and the identification of their essential patterns. The following results of the article should be highlighted as the most important: 1) introducing such basic concepts as *hermēneuton* (lit. 'what may be interpreted') and *hermēneuma* (lit. 'what is interpreted'), as well as *ankistrōn* (lit. 'hook'); 2) distinguishing the procedure of proto- or quasi-allegoresis from the allegoresis of the classical type: the first is based on a modification of the representation of the hermeneutic-noematic nucleus to consciousness (in the form of a mythological metaphor), the second, on the replacement of one noematic nucleus (i.e. hermeneutic) with another (i.e. hermeneumatic); 3) allegorical interpretation precisely as a complex of intentional acts always took place in the horizon of the ancient Cosmos which could be seized by the interpreter, again, in two modalities, figurative or conceptual.

KEYWORDS: ancient philosophical allegoresis, phenomenology of allegorical interpretation, Freidenberg, *hermēneuton*, *hermēneuma*, *ankistrōn*.

В «Аргонавтике» Аполлония Родосского один из героев этого славного похода — Линкей — описывается как человек, способный видеть на максимально возможные расстояния. Это ка-

© Ф.Б. Щербаков (Санкт-Петербург). fkrylov@mail.ru. Санкт-Петербургский Горный Университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 17.2 (2022)

DOI: 10.25985/PI.17.2.03

* Исследование выполнено в Балтийском федеральном университете имени И. Канта за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00214.

чество автором понимается еще вполне эпически: зоркость — одна из возможных доблестей, подобающих герою, стоящая в ряду силы, отваги, смекалки, речистости и т.п. Но спустя несколько веков Плотин толкует этот образ уже иносказательно-философски, понимая под Линкеем внутренне прозорливый дух, чутко наблюдающий за жизнью своей души в поисках сверхчувственной красоты. Линкей, таким образом, — это свидетель того умопостигаемого Неба, где «„легко жить“, истина Там есть мать и кормилица, сущность и пища <...> Там все вещи прозрачны и нет ничего темного или сопротивляющегося взгляду; все явны для всех и в своем сокровенном, и во всем остальном, так как свет прозрачен для света» (*Enn.* 5.8.4.1–7)¹. Поэтому «видящий всё больше видит бесконечность себя и того, что он видит, следуя своей природе» (5.8.4.33–35). Согласно Плотину, Линкей способен понимать подлинную красоту чувственно-материального Космоса благодаря тому, что совершил поворот своего умственного ока на жизнь собственной души и смог увидеть в ней прекрасную вечность сверхчувственных истин. Совершенно очевидно, что Плотин и сам себя видел в качестве такого «внутреннего прозорливца», и здесь сюжет из «Аргонавтики» оказывается вплетенным в собственную судьбу автора «Эннеад». Плотин, оказываясь неким философским «Линкеем», таким образом как бы размыкает стародавний литературно-мифологический сюжет уже за пределы сферы чистой филологической критики в сферу внутреннего духовного «делания». В любом случае, платиновский пассаж с толкованием Линкея — это типичный образец античной философской аллегорезы, со всеми ее родовыми качествами: 1) мифологическому образу сначала как бы предписывается невозможность его буквального понимания, 2) затем постулируется необходимость его толковать иносказательным образом, и наконец, 3) под него «подбирается» подходящая философская истина или норма этического долженствования. В результате мифологический персонаж вновь приобретает для читателя внутреннюю убедительность и как бы философскую «трехмерность», и происхо-

¹ Здесь и далее пер. Т.Г. Сидаша.

дит это посредством подставления некоего философского догмата под мифологический образ. По большому счету, Плотин здесь вплотную подходит к порогу феноменологической проблематики (как усмотрения бытия чистых сущностей) и дескриптивно-му описанию потока интенциональных переживаний, хотя, по всей видимости, так и не переходит его: всё-таки Плотина в этом пассаже более интересуется решение вопросов эстетического и метафизического характера, что, собственно, и не позволяет проводить чистую дескрипцию интенциональных переживаний. Тем не менее, упомянутый нами эпический сюжет в его философско-аллегорической «обработке» интересно мысленно развить и далее: *что мы получим, если совершим как бы еще один поворот «ока Линкея» и развернем его с наблюдения внутренней душевной жизни теперь уже на себя самое, то есть на работу самого этого ока?* Другими словами, что будет, если мы попытаемся увидеть, как возможна аллегорическая интерпретации в ее «чистом», трансцендентальном виде? С этим связано и решение других вопросов: какие априорные закономерности ее определяют? Как происходит переход от установки на «буквальное» понимание текста на установку «иносказательного» прочтения? Каким образом происходит «обнаружение» философских смыслов в мифологическом образе? И наконец, как устроен тот горизонт, в котором герменевт усматривает философские смыслы и подбирает к ним мифологические образы? Все эти вопросы уместаются в рамках единого генерального вопроса: *как возможна античная философская аллегореза как комплекс ноэтических актов и их закономерностей?* Итак, нашей целью является разработка феноменологии античного аллегорико-философского толкования.

1. Обоснование необходимости феноменологического метода при изучении философско-аллегорического толкования

Вопрос, на который надо ответить в первую очередь: почему мы вообще пришли к выводу, что античная философская аллегореза — это такое проблемное поле, которое заслуживает своего собственного и самостоятельного феноменологического ис-

следования? Дело в том, что феноменология аллегорезы, являясь частным случаем феноменологии текста, есть чрезвычайно любопытный регион исследований, определяемый своеобразием работы сознания при чтении какого-либо произведения. Как мы понимаем, при чтении у реципиента всегда уже есть некий *Wartungshorizont* («горизонт ожиданий», в терминологии Романа Ингардена и других представителей рецептивной эстетики), который вне зависимости от того, оправдывается он или нет, всегда существенным образом влияет на понимание читателем текста. При этом все те образы и смыслы, с которыми встречается сознание последнего, становятся интенциональными объектами, которые никогда не могут быть до конца и полностью реализованы в тексте. Любой образ, даже если он очень хорошо конкретизирован автором, всё равно «схематичен» и оставляет изрядную долю так называемой «коммуникативной неопределенности» схемы, и читателю приходится самому достраивать недостающие уровни понимания через «приписывание предмету наличия полной исчерпывающей определенности там, где таковая вообще отсутствует»². Даже при самом буквальном и «прямолинейном» понимании текста любой читатель всё равно вынужден достраивать недостающие уровни — но так, что заданный ему автором схематический образно-смысловой каркас остается тем же самым, и за счет этого обстоятельства только и возможна адекватность воспринимаемого текста как потока воспринимаемых или конституируемых интенциональных смыслов. Подобного предметно-интенционального заполнения текста не избежать, поскольку «схематичность» и вытекающая отсюда «коммуникативная неопределенность» являются родовыми чертами любого текста. Как пишет Р. Ингарден,

схематичность *каждого* произведения художественной литературы (и литературы вообще) можно обосновать соображениями общего характера. Она проистекает, во-первых, из *существенной диспропорции между языковыми средствами изображения и тем,*

² Ингарден 1962: 84.

*что должно быть изображено в произведении, а во-вторых, из условий эстетического восприятия произведения художественной литературы, которые также имеют существенное значение*³.

Поэтому некоторая доля иносказательности и «домысливания» есть даже в произведениях сугубо реалистической направленности — скажем, у таких романистов XIX в., как Стендаль или Флобер (при том, что реализм от двусмысленности представленных образов совершенно необязательно становится «хуже», в некоторых случаях он становится даже более «правдоподобным»). Чего уж говорить о текстах, принадлежащих к таким авторам, литературным жанрам или тем паче историческим эпохам, поэтика которых заведомо подразумевает некую иносказательность⁴? Совершенно ясно, что работа читательского сознания при перцепции произведений «не-буквального» характера (мы берем здесь это слово в широком смысле) имеет свои закономерности; отрицать их наличие невозможно, можно признавать только то, что эти законы не работают тогда, когда сам автор или читатель не имеют субъективных предпосылок для актуализации заложенных в тексте смыслов. Проще говоря, автор хорош тогда, когда он, обладая достаточной писательской техникой и талантом, умело пользуется этими закономерностями и создает высоко суггестивный текст. Тем не менее, мы вполне можем изучать подобные закономерности заполнения «коммуникативно неопределенной» схемы, если произведем смену читательской установки с «естественной» на «эстетическую». Она-то и позволит определить глубокую специфичность тех тенденций, которые руководят интенциональной жизнью сознания при понимании текстов «не-буквалистской» ориентации. Именно эта специфичность делает, на наш взгляд, феноменологию аллегорического чтения важнейшей и интереснейшей проблемой исследования истории античного сознания.

³ Ингарден 1962: 46.

⁴ Здесь речь идет о так называемой «эйдетической поэтике» и «рефлексивном традиционализме», о которых еще будет сказано ниже.

Но почему же мы обращаемся к феноменологии античного аллегорического текста? Дело в том, что по ряду причин, в суть которых здесь нет возможности вдаваться, феноменология как особого рода философская практика в античной мысли почти не случилась. Безусловно, есть отдельные мыслители с глубокими феноменологическими тенденциями (здесь можно привести в пример хотя бы Платона, Аристотеля, Марка Аврелия или того же Плотина; невозможно не вспомнить и про скептиков с их принципом *эпохе*), но, по большому счету, такие отдельные феноменологические проблески в Античности так и не смогли стать основанием для порождения соответствующего философского метода и выделения чистой дескрипции сознания в отдельную область исследований. Соответственно, античной мысли не была привита привычка систематически проводить наблюдения над работой сознания при восприятии каких-либо образов или смыслов и описывать их. На наш взгляд, одной из важнейших задач историка античной философии и является проделать эту работу за античных авторов, потому как без проведения трансцендентально-генетического анализа античного типа интерсубъективности — иными словами, без уяснения исторических способов конституирования смыслов в эту эпоху — всякая интеллектуальная история последней оказывается глубоко ущербной: в противном случае она вырождается либо в пересказ своими словами концепций изучаемых авторов, либо же в более или менее произвольное «добраивание»⁵ за древнего мыслителя его философских позиций, и добраивание это никогда не будет окончательно верифицируемо по определению. Итак, становится ясно, что изучение феноменологии аллегорического чтения получает свое место, во-первых, в пределах изучения *эмпирической истории* античной философии, а во-вторых — в феноменологии античного типа конституирования интерсубъективных смыслов (то есть

⁵ Произвольность такого добраивания, кстати, совершенно не исключает талантливости некоторых подобных попыток у отдельных интерпретаторов, и даже подразумевает ее.

ее *трансцендентальной истории*): поскольку мы не можем получить прямых свидетельств и описаний работы сознания античных мыслителей, нам приходится этим заниматься, что называется, «задним числом» и вычитывать их из художественных и философских текстов. Но на какой основе мы можем заниматься такой генетической феноменологией античного сознания? Ответ, на наш взгляд, должен быть следующим: на основе исследований тех имманентных факторов, которые отвечали за конституирование intersubjectивного мира. На протяжении двух последних веков на огромном множестве материалов было показано, насколько античная интеллектуальная культура зависела от специфики мифопоэтического сознания, и, вопреки излишне «оптимистичным» построениям вроде концепции преодоления Логосом Мифа у В. Нестле, она так и не смогла полностью устранить образно-мифологический элемент в своем восприятии и объяснении действительности. Иначе говоря, на протяжении всей Античности миф, а также напрямую к нему отсылающие образное и понятийное начала мышления, оставался ключевым фактором активного синтеза смыслов, обеспечивая фундамент для последующих коррелятивных ему пассивных синтезов и хабитуально-стей сознания⁶. Как пишет Э. Гуссерль, во всякую эпоху

для меня существуют возможности соответствующего опыта — как возможности, которые я могу в любое время ввести в игру и свободно продолжить, соблюдая *определенный синтетический стиль*, независимо от того, действительно ли я познаю в опыте именно такие предметы или нет⁷.

Можно сказать, что для Античности таким синтетическим стилем работы сознания и был миф, который, обладая «универсальными духовными предикатами», регламентировал подведение интенциональных переживаний сознания под те или иные

⁶ Эта констатация наводит нас на мысль, что задачи генетической феноменологии здесь начинают в значительной степени совпадать с задачами исторической поэтики.

⁷ Гуссерль 1998: 162. Курсив мой — Ф.Ш.

интенциональные смысловые единства — либо прямо мифологического происхождения (образы), либо производные от них формализованные абстракции (понятия). Собственно говоря, всё античное искусство дает нам обильнейшие свидетельства того, как в художественных произведениях действительность «переваривалась» и подводилась под тот или иной мифологический образ. Этот же синтетический стиль мы можем обнаружить в самых разных феноменах античной культурной, социальной, политической и религиозной жизни, поскольку все эти области в конечном счете вышли как понятийные «специализации» образов эпохи синкретизма. Резюмировать этот раздел можно словами О.М. Фрейденберг о мифе в Античности:

Рядом с мифом не могло быть в сознании не-мифа, какой-то непосредственно данной реальности; неверно, что существовали мифы сами по себе, только в одной области — в области воображения, а в другой, практической, человек трезво осознавал опыт и житейские акты <...> Миф есть познавательное обозначение. В эпохи мифотворчества все области реальной действительности познавались одним и тем же способом⁸.

2. Прологомены к статической феноменологии аллегорического толкования

От этих общих рассуждений об основаниях феноменологии античного сознания перейдем теперь ближе к аллегорезе. Любой исследователь, знакомый с историей и техникой иносказательного толкования в Античности, пожалуй, согласится с тем, что на всём своем протяжении она удивительным образом сохраняла некие общие черты. Сменялись поколения, философские школы и системы, а общим оставалось одно: философ-аллегорист выбирает некий образ, дезавуирует его якобы «единственно верную» буквальную значимость и, элиминировав ее, подставляет на ее место некую философскую догму. Казалось бы, что тут сложного?

⁸ Фрейденберг 2008: 39.

«Поэтическая вольность» мифа должна быть приведена к ясности путем перевода ее на язык философских понятий и постулатов; при этом «сумеречность» ее первоначального содержания попутно выдается за глубочайший свет мудрости самих богов. Данный алгоритм уже достаточно давно известен многим исследователям аллегорического толкования — таким, например, как П. Дешарм, Э.Б. Херсмен, Ф. Бюффьер, Ж. Пепэн, Р. Лэмбертон, Д. Досон⁹ и многие другие. Проблема в том, на наш взгляд, что он соотносится с реально-эмпирической историей античной аллегорезы несколько абстрактно и упрощенно: а именно, почти полностью игнорировался историко-генетический срез, на материале которого можно было бы увидеть, что априорные закономерности протекания интенциональных переживаний читателя при аллегорическом толковании не настолько «плоскостны» и «неподвижны», как это может показаться на первый взгляд. Мы можем сразу же с уверенностью заявить, что *аллегореза имела свою имплицитную динамику, о которой сами аллегористы (как авторы, так и читатели) вряд ли догадывались и которая подразумевала, что в разные эпохи античного иносказания соотношение между толкуемым образом и его истолкованным смыслом было различным*. Говорить об этом с уверенностью нам позволяет тот объемный и глубоко проработанный материал, который нам дают исследования Ольги Михайловны Фрейденберг: именно она в ряде своих произведений, особенно в «Образе и понятии», убедительно показала, что в основе всякого античного понятия обязательно лежит образ, обремененный определенной чувственно-конкретной семантикой. Оба они восходят к эпохе синкретизма, когда ни то, ни другое начало не были выделены как нечто отдельное. Как пишет А.Н. Веселовский, ученый, который одним из первых обратил внимание на соотношение образа и понятия в древности,

древний синкретизм удалялся перед расчленяющими подвигами сознания <...> но по мере того, как в понимание объектов вхо-

⁹ Decharme 1904: 270–291; Hersman 1906: 7–23; Buffiere 1956: 3–5, 41–44; Pepin 1976: 85–92; Lambertson 1989: 10–31; Dawson 1992: 25, 38–52.

дили новые признаки, не лежавшие в их первичном звуковом определении, слова дифференцировались и обобщались, направляясь постепенно к той стадии развития, когда они становились чем-то вроде алгебраических знаков, образный элемент которых давно заслонился для нас новым содержанием, которое мы им подсказываем¹⁰.

По существу, вся история античной философии и литературы — это история саморазмежевания образного и понятийного начал, которые еще долгое время в европейской литературе продолжали друг в друге отражаться, образуя «взаимную зеркальность» смыслообразования. По мнению С.Н. Бройтмана, такую «единораздельность» двух элементов уместно назвать по-платоновски «эйдосом» — «как некий порождающий принцип предметов, их „идея“, но одновременно чувственно-конкретный образ (многозначное греческое слово „эйдос“ переводится и как „образ“, и как „идея“ — в этом его специфика)¹¹. Эйдос, понятый в указанном смысле, стал главным стимулом для развития такой стадии литературы, как «эйдетическая поэтика», границы которой (в Европе) охватывают примерно с VII–VI вв. до н.э. по вторую половину XVIII века¹².

Эта сращенность образно-понятийных начал в эйдосе обусловила своеобразие мысли и культуры нашей протяженной эпохи, в ней же ключ к новой поэтике. Будучи по доминантной установке различающей (отсюда роль рационального начала), эта поэтика не знает ни чистого образа, ни чистого понятия¹³.

Таким образом, с концепцией О.М. Фрейденберг прямо или косвенно солидаризируются и многие другие исследователи исторической поэтики. Именно с опорой на основной «тематиче-

¹⁰ Веселовский 2006: 423–424.

¹¹ Бройтман 2001: 139.

¹² Бройтман 2001: 135. Есть и другие дефиниции для этого периода литературного развития, в частности «риторическая эпоха» (Э.Р. Курциус) и «рефлексивный традиционализм» (С.С. Аверинцев). Подробнее см. Аверинцев et al. 1994.

¹³ Бройтман 2001: 139.

ский нерв» этой теории — динамику соотношения образа и понятия в Античности, — на наш взгляд, и следует заниматься феноменологией иносказательного толкования, причем как в статическом, так и в генетическом ее аспекте.

Но для начала нам придется ввести несколько базовых определений. Предшествующие исследования в сфере аллегорической интерпретации были уязвимы в том плане, что они так и не разработали специальной и мало-мальски корректной терминологии для соответствующего использования. Из этого и проистекают многие трудности в передаче результатов проводимых анализов. Разберем два простейших случая, которые, на наш взгляд, неразрешимы вне феноменологической установки и введения корректного языка описания:

1) *Случай А.* Исследователи аллегорезы говорят о ней как, прежде всего, специфическом методе иносказательного толкования античных *текстов*, особенно художественных; но ведь хорошо известно, что в Античности также была весьма популярна практика иносказательного толкования не-текстуальных феноменов, таких как вещественные символы, ритуалы или природные явления самого разного порядка: такие «символические» толкования мы можем в изобилии встретить у Филона Александрийского, Луция Аннея Корнута, Плутарха, Климента Александрийского, Оригена, Макробия и других. Если мы подразумеваем, что аллегореза — это всегда истолкование некоего письменного текста, то стоит ли считать аллегорезой не-текстуальное символическое истолкование — скажем, истолкование Элевсинских мистерий или пород животных? Очевидно же, что по своему характеру аллегорическое и символическое толкования предельно схожи (чтобы не сказать — тождественны). В этой связи заметим, что проблема, обозначенная здесь, заводит исследователей в тупик потому, что анализ сущности аллегорического понимания проводится ими вне феноменологической установки — и совершенно закономерно приводит к различным двусмысленным дефинициям и эквивокациям.

2) *Случай В.* Другая проблема: в аллегорической практике боги могут отождествляться не с понятиями, а с другими богами. Так, например, в широко известном произведении Плутарха «Об Осирисе и Исиде» египетские боги приравниваются к греческим: Осирис — это Дионис, Исида — это Афина, Гор — это Аполлон, Сет — это Тифон и т.д. Аллегоричность этого произведения, насколько нам известно, никогда не ставилась под вопрос ни современными ему авторами, ни позднейшими исследователями. Но можно ли считать подобное приравнивание богов аллегорезой, то есть, в классическом понимании, процедурой образно-понятийной координации? Скорее, здесь мы обнаруживаем подчинение одного образа другому, но тогда это противоречит тем дефинициям иносказательного толкования, которые мы дали выше.

Выход из подобных тупиков, на наш взгляд, может быть следующий: как и при всяком феноменологическом исследовании, мы должны сначала провести процедуру феноменологического *эпохе* и заключить в скобки все те трансцендентные полагания бытийственности, которые мы по привычке относим к воспринимаемым объектам и в достоверном и реальном существовании которых мы убеждены. Другими словами, мы должны описывать *только* чистую работу сознания и конституирование смыслов при аллегорической интерпретации самой по себе, и *только* это может стать основой для внедрения специальной терминологии, претендующей на научность. Но тогда что же мы имеем, если обращаемся исключительно к сознательным переживаниям? У нас остается только сама процедура толкования; однако она всегда уже подразумевает наличие чего-либо толкуемого и чего-либо истолкованного. Пусть это будет нашим исходным пунктом в описании. Тогда мы обязаны дать этим феноменам интенциональной жизни коррелятивные наименования, но исключительно в соответствии с приведенной и пока весьма «нехитрой» дескрипцией. Толкуемое мы назовем *герменевтон*¹⁴, а нечто истол-

¹⁴ От греч. глагола ἐρμηνεύω «истолковывать». Суффикс -т- в греческом язы-

кованное «в нем» (точнее говоря, то, что сознание подставляет вместо герменевтона) — *герменевмой*¹⁵. Фактически, только теперь мы можем уточнить тот смысл, который вкладывается в понятие «аллегорическое толкование»: это подмена одного ноэматиического ядра (коррелятивного герменевтону) другим (коррелятивного герменевме), причем подмена эта осуществляется благодаря наличию неких общих свойств у семантических референтов толкуемого образа и найденного «под него» толкователем смысла. Тут уместно вспомнить следующую дефиницию метафоры: она есть «*понимание и переживание сущности (thing) одного вида в терминах сущности другого вида*»¹⁶; несколько переиначив это определение, мы бы добавили, что при аллегорезе это переживание довольно быстро отбрасывается, и герменевтон (он же мифологический образ) претерпевает ноэматиическое замещение герменевмой (понятием).

Таким образом, теперь мы можем ответить на вопрос из случая А: является ли в феноменологическом смысле аллегорезой толкование Элевсинских мистерий? Ответ: да, в строго феноменологическом смысле это аллегорическое толкование на манер интерпретации какого-либо текста, поскольку *в действительности аллегорист толкует не сами тексты или природные явления, а соотносимые с ними и возникающие на их основе интенциональные смыслы*. «Естественная установка», не устраненная ранее при подобных исследованиях, не позволяла нам раньше прийти к такому выводу со всей очевидностью. Во втором же случае В мы видим, что и герменевтон, и герменевма имеют в качестве своего ноэматиического содержания мифологические образы (в «стандартном» случае аллегорезы образ содержит только герменевтон, а герменевма — понятие), и нам приходится признать, что здесь либо вообще не идет речи об аллегорезе, либо стоит поразмыс-

ке указывает на объект, по отношению к которому можно совершить некое действие.

¹⁵ Суффикс -*м*а указывает на объект, с которым учинили некое действие.

¹⁶ Лакофф, Джонсон 2017: 27.

лить над тем, нельзя ли понимать данный термин более широко. Для этого нам надо перейти от пролегоменов к изучению статической феноменологии аллегорического толкования к пролегоменам его генетической феноменологии, что мы не преминем тотчас же сделать.

3. Прологомены к генетической феноменологии аллегорического толкования

Для этого посмотрим на пример аллегорезы более раннего периода, когда методы иносказательной интерпретации еще только формировались. Вот что пишет в «Гомеровских вопросах» Порфирий со ссылкой на древнего толкователя Теагена Регийского:

Рассказ о богах совершенно неудобен и непристоен: мифы, которые он [Гомер] рассказывает о богах, непристойны. Одни находят оправдания против этого обвинения в манере выражения, полагая, что всё это сказано аллегорически о природе элементов. Например, противоборствами богов [аллегорически выражено противоборство элементов]. Так, сухое, по их словам, сражается с влажным, горячее — с холодным, легкое — с тяжелым. Кроме того, вода гасит огонь, а огонь иссушает воду. Точно так же и между всеми элементами, из которых состоит Вселенная, существует противоположность, и частично они подвергаются уничтожению в какой-то момент, а всё в целом пребывает вечно. Их [элементов] «битвы» он [Гомер] и излагает, называя огонь Аполлоном, Гелиосом или Гефестом, воду Посейдоном и Скамандром, луну Артемидой, воздух Герой и т.д. Сходным образом он дает иногда имена богов и состояниям [духа]: разуму (φρόνησις) — имя Афины, безрассудству — Ареса, вожделению — Афродиты, речи — Гермеса и присваивает их им. Таков этот способ оправдания [Гомера] со стороны стилия; он очень древний и берет начало от Теагена из Регия, который первым написал о Гомере¹⁷.

Из работ Фрейденаберг мы уже знаем, что все эти мифологические персонажи понятийно обозначали некие предданные тотемиче-

¹⁷ Цит. по: Лебедев 1989: 89–90.

стической¹⁸ эпохой образы, которые первобытное сознание конкретизировало на свой лад в виде антропоморфизованных богов и героев. По Фрейденберг, метафора есть «уточненная конкретизация образа»¹⁹. При этом необходимо отличать метафоры мифологические (или первобытные)²⁰ от поэтических: если первые — это продукты первобытного мышления тождествами, то вторые уже подразумевают, что внутри их структуры произошло некое смысловое размежевание на образ и вытекающее из него понятие. Таким образом, можно сказать, что все раннефилософские понятия и собственно поэтические метафоры — это многочисленные «понятийные» вариации тех относительно немногих образов, с которыми издавна имел дело человек. Но теперь мы должны поставить вопрос, который, похоже, никогда прямо не ставился в исследовательской литературе: если мы попытаемся феноменологически описать диспозицию образа и понятия в этом пассаже, можем ли мы оставаться уверенными в том, что здесь ровно та же структура аллегорезы, каковая была описана нами выше? На наш взгляд, нет. Здесь мы имеем дело с совершенно иным феноменом. Если выше мы наблюдали замещение герменевтонного ноэматического ядра герменевматическим ядром, то здесь никакое ноэматическое ядро не замещается! *Оно остается тем же самым, но приобретает новую характеристику*, а именно —

¹⁸ На наш взгляд, всё-таки лучше бы называть эту эпоху «детства человечества» не тотемизмом, а синкретизмом (вслед за А.Н. Веселовским).

¹⁹ Фрейденберг 2008: 73.

²⁰ На некоторую неудачность использования Фрейденберг понятия метафоры для первобытной эпохи указывает С.Н. Бройтман, и здесь с ним сложно не согласиться (см. Бройтман 2001: 47, 167). Впрочем, в своих поздних работах Фрейденберг, похоже, обратила внимание на эту терминологическую двусмысленность, хотя до конца ее так и не устранила: «анализируя архаичные образы, мы вскрываем в них комплексность содержания, но всегда в многообразной форме однозначных отличий. *Эти формальные разновидности образа я называла в своих прежних работах метафорами.* Только с отмиранием первобытного мышления метафоры сделаются образными „перенесениями“, еще дальше — поэтическими тропами. Но здесь, в первобытном мышлении, метафоры представляют собой равноправные разновидности образа, и между собой равнозначные, и равнозначные образу» (Фрейденберг 2008: 29; курсив мой — Ф.Ц.).

новый способ своей представленности сознанию (здесь уместно вспомнить учение Гуссерля о характеристиках ноэматического ядра в «Идеях I»). Причем представленность здесь дается через метафоризацию (понятую не в художественном смысле, а в когнитивном). Если до процедуры толкования мифологический образ воспринимался сознанием в своей всеобщей полноте, но при этом был неконкретен и недифференцирован, то теперь он проходит процедуру уточнения через метафоризацию и претендует на статус понятия. Выражаясь по-гуссерлевски, ноэматическое ядро образа как бы «погружается» в понятийную «интенциональную среду», которая его формализует на свой манер и специфическим образом «окрашивает»²¹. Именно так первые философы якобы «расшифровывали» аполлонов, зевсов, дионисов, одиссеев, афин, цирцей и прочих: акт конкретизации образной схемы позволял переместить их в разряд этических или физиологических понятий. Таким образом, становится ясно, что то, что в истории аллегорического истолкования принималось в качестве явлений одного порядка, на самом деле таковым не является. Более раннему этапу античного истолкования, когда образно-понятийное притяжение было еще очень сильным, соответствует, так сказать, квази- или прото-аллегореза, которая *только по своим результатам* напоминает аллегорезу «зрелого периода», но при этом ее внутреннее устройство *именно как ноэматического акта* совершенно отлично от того типа толкования, который генетически из нее вытек: в прото-аллегорезе мы имеем дело с модификацией представленности ноэматического ядра сознанию — в виде мифологической метафоры, в «зрелой» же аллегорезе — с замещением одного ядра другим (герменевтонное меняется на герменевматическое). Именно про «зрелую» аллгорию и можно сказать словами Фрейденаберг, что она есть «производное понятийного мышления, умеющего абстрагировать признаки явлений и подвергать их аналитико-синтетическому рассмотрению»²². Итак, интенцио-

²¹ Гуссерль 2009: 386.

²² Фрейденаберг 2008: 68.

нальный акт первого вида мы назовем «образно-понятийной модификацией», акт второго вида — «субститутивной», или «замещающей», аллегорезой.

Таким образом, можно сделать следующий промежуточный вывод: переход от прото-аллегорезы («образно-понятийной модификации») к аллегорезе «зрелого периода» (или «субститутивной») стал возможен только тогда, когда понятия, рожденные от образов, стали настолько мало зависеть от своего «исходного» образного материала, что стали от них как бы отрываться и в гораздо более свободном режиме скрепляться с другими образами, изначально с ними никак не связанными. Этот процесс мы могли бы назвать «мифо-семантическим» разрывом²³, и он, в свою очередь, и определил переход от иносказательности к фигуративности в понимании Фрейденберг. Говоря иначе, в эпоху разрыва мифологическо-образной семантики впервые стало возможно замещение герменевтона *гетерогенной* по отношению к нему герменевмой, они больше не состоят из одного и того же образного «материала». По всей видимости, первые аллегорезы классического типа могут быть отслезены уже в V в. до н.э. Так, например, у Демокрита мы видим истолкование Афины Тритогении²⁴ как аллегоррию мысли, речи и действия: здесь уже очень отвлеченная семантика, и если мифологическую семантику Афины еще как-то можно связать с мыслью, то герменевмами «речи» и «действия» Демокрит пытается заменить «герменевтон» этого божественного эпитета на очень абстрактных и чисто рассудочно-аргументативных основаниях. В качестве инструмен-

²³ Мифо-семантический разрыв был тесно связан с утратой веры в тожество слова и вещи и с переходом большинства философов классической эпохи к конвенционалистским теориям языка. Некоторые аспекты влияния этих обстоятельств на зарождение аллегорической интерпретации см. в нашей статье: Щербаков 2019.

²⁴ Так называлось одно из сочинений Демокрита, согласно Диогену Лаэртию (9.46): Τριτογένεια (τοῦτο δὲ ἐστὶν, ὅτι τρία γίνεται ἐξ αὐτῆς, ἃ πάντα ἀνθρώπινα συνέχει). Подлинная же этимология этого эпитета весьма темна. По одной из версий, она может восходить к вероятному месту рождения Афины — ливийской реке Тритон (см. Трухина 2007: 108).

тов «сцепки» герменевтона и герменевмы теперь всё больше выступает развернутое, иногда очень длинное и оттого не всегда убедительное доказательство, целью которого с феноменологической точки зрения является увеличение числа сходных семантических референтов. У герменевтона и герменевмы есть ореолы из как бы ассоциативно-семантических «крючков» (назовем их «анкистроны»²⁵), которые, вызывая соответствующие аттенциональные сдвиги, цепляются друг за друга при доказательстве, и только на основе такой сцепки и происходит процедура замещения герменевтонно-ноэтического ядра. Иначе говоря, анкистрон — это некий атомарный предикат (или в некоторых случаях — их совокупность), входящий в «фоновый» семантический ореол как герменевтона, так и герменевмы, который может быть актуализирован толкователем и ассоциирован с другим схожим анкистроном для проведения процедуры аллегорического замещения. Ансамбли таких анкистронов и образуют ореолы «фоновых созерцаний», о которых говорит Гуссерль²⁶: их актуализация может привести к модификации исконного переживания, а то и вовсе к отказу от полагания воспринимаемого объекта. Таким образом, анкистрон — это главный инструмент продуцирования каузальности в составе аллегорезы как ноэтического комплекса актов.

Только теперь мы можем убедительно объяснить случай В: Осирис отождествлен с Дионисом в «Об Исиде и Осирисе» Плутарха *из-за их цивилизаторской миссии* (13) и причастности *влажной природе* (34), Гор с Аполлоном — *из-за причастности свету и Солнцу*, Тифона с Сетом — *из-за их губительной силы* (41) и т.д. (курсивом выделены анкистроны), поскольку всё это в равной степени герменевтоны, приобретшие с течением времени свои ассоциативно-каузальные «крючки» и способные прикрепляться друг к другу практически как угодно — насколько хватит фантазии и аргументативных навыков толкователя²⁷. В этом заклю-

²⁵ От греч. ἄγκιστρον «крючок».

²⁶ Гуссерль 2009: 108.

²⁷ Здесь стоит отметить, что в античной аллегорической практике анкистро-

чается герменевтический произвол толкователя, который от века к веку на протяжении всей Античности медленно, но только расширялся. Чем он был выше, тем больше становилась способность анкистронов приобретать новые валентные связи — теоретически никаких ограничений здесь нет²⁸. Таким образом, данное отождествление Осириса и Диониса происходит через нахождение между ними некоего «среднего термина» — понятия, которое своими анкистронами как бы с обеих сторон прикрепляет к понятию эти два мифологических образа. Поэтому *случай В* — это всё-таки аллегореза, но состоящая не из двух компонентов — герменевтона и герменевмы, — а из трех: из двух герменевтонов и одной герменевмы между ними.

Наконец, нам остается разобрать последний в рамках данной статьи вопрос: есть ли еще какие-либо факторы, влияющие на характер аллегорической интерпретации? Ответим сразу: они существуют, и не о всех из них мы пока можем сказать в рамках данной работы. Тем не менее, одного из них мы уже так или иначе коснулись, и его уместно здесь обсудить. Дело в том, что всякое усмотрение феномена всегда проходит в горизонте «жизненного мира» (относительно которого каждому «монадическому» *ego* известно заранее только то, что он существует), и, по всей видимости, древнегреческая интеллектуальная культура не была здесь исключением. Обычно среди исследователей аллегорезы наблюдается такое представление: толкователь словно «выцепляет» из общего мифологического контекста некий образ, за-

ны в огромной массе случаев актуализировались на почве различных этимологических игр, чаще всего совершенно фантастического свойства. То, как на основе фонетических и грамматических анализов древние аллегористы увязывали анкистроны друг с другом (по типу «Гера — это воздух, потому что Ἡρα состоит из тех же букв, что и ἀήρ»), — это само по себе крайне интересная тема, требующая отдельного исследования. Об античной этимологии как специфической технике семантического анализа см. Sluiter 2015. Об этимологии как одной из основ аллегорезы см. Dawson 1992: 23–72.

²⁸ Подобная герменевтическая произвольность, порой чрезмерная, привела к феномену так называемого «герменевтического паратаксиста». Подробнее об этом см. Щербаков 2021.

тем он как бы начинает подбирать для него соответствующее понятие. Однако с феноменологической точки зрения это означает, что он усматривает определенный интенциональный феномен — герменевтон — в горизонте тех уже собственно философских понятий, которые составляют символическую сетку концептуализации аллегористом мира: «схватывать значит выхватывать, все восприятие надделено неким задним планом опытного постижения»²⁹. Причем он его всегда усматривает в рамках конкретного региона смыслов: в случае протоаллегорезы VI–V вв. до н.э. это могли быть, как правило, только два региона — физиологических и этических истин³⁰. Но проблема в том, что это очень сильное упрощение, на наш взгляд. Поскольку жизненный мир толкователя никогда не состоял (да и не мог состоять) только из предельно формализованных и абстрагированных логических структур и сконституированных из них эйдетических регионов, в действительности за ними всегда потенциально стоял и другой фон — образно-метафорический, который весь Космос схватывал через мифологическую метафору. Здесь речь идет о том, что уже в эпоху греческой архаики стали явно просматриваться определенные метафорические модели, при помощи которых первые мыслители и поэты концептуализировали Космос, преодолевая, таким образом, его «пустой туман неясной неопределенности»³¹ и преднаходя в нем первично-образную структурность. Эти модели хорошо известны: грамматический (Мир-как-Логос), сакральный (Мир-как-Храм), агональный (Мир-как-Состязание), антропоморфный (Мир-как-Человек), техноморфный (Мир-как-Художественное изделие), оптический (Мир-как-Зрелище), навигационный (Мир-как-Океан странствий) и т.д. Они особенно хо-

²⁹ Гуссерль 2009: 108.

³⁰ Есть подозрение, что к V в. до н.э. сложился уже и третий регион — математических и геометрических понятий — по крайней мере, в рамках довольно сильно развившейся к тому времени традиции пифагорейской аллегорезы. Но этот вопрос также требует специального исследования.

³¹ Гуссерль 2009: 91.

рошо изучены в работах Дж.Э.Р. Ллойда³² и А.В. Лебедева³³ (у последнего — на примере философии Гераклита). Многие философские модели устройства мироздания, по сути, носят метафорический характер, правда, подвергшийся сильной формализации: достаточно вспомнить здесь анаксимандровскую, гераклитовскую и эмпедокловскую модели долгового Космоса, «Великий Диакосмос» Демокрита, устроенный из атомов и пустоты по образцу греческого письма (грамматический код)³⁴, «тимеевский» миф о Боге-Демиурге у Платона (техноморфный код), мир как Вселенский Храм и Священный Очаг у стоиков и пифагорейцев (сакральный код) и т.д. Исходя из вышесказанного можно констатировать: *фактически толкователь мог усматривать свой герменевтон в одной из двух модальностей «жизненного» горизонта: последний актуализировался либо как абстрактно-понятийный, либо как образно-метафорический.* При этом мы еще раз подчеркнем здесь большую «текучесть» между образом и понятием, и в более отчетливом виде этот горизонт можно определить как образный или понятийный только ближе к концу Античности, когда эти два принципа стали заметно более «поляризованными». Всё зависело от тех целей, которые толкователь намеревался решить в рамках своей интерпретации. Античные мыслители имели, как правило, два «горизонта», и в зависимости от ситуации они могли каждый из них держать в актуальном или потенциальном, образном или понятийном схватывании. Особую роль в конкретизирующей модификации образа мира при аллегорической интерпретации играли, на наш взгляд, навигационный код, мистериальный и грамматический. Приведем несколько примеров.

1) В пассаже, с которого мы начали нашу статью, Плотин говорит о неких чисто философских, этических и метафизических истинах; но при этом они усмотрены им в горизонте «жизненного мира», метафоризированного как океан бесконечных стран-

³² Lloyd 1966.

³³ Лебедев 2014b.

³⁴ Подробней см. Лебедев 2014a.

ствий (*навигационный метафорический код*). Это один из самых распространенных топосов греческой поэзии, философии и риторики; попав к Платону, он стал впоследствии особенно популярен именно среди различных средне- и неоплатонических учений.

2) У стойка Клеанфа мы встречаем одно из первых эксплицитно выраженных проявлений *сакрального метафорического кода* — сравнение Космоса с Вселенским Таинством (SVF 1.538):

человеком он называл одну душу, богов — таинственными формами (*μυστικὰ σχήματα*) и священными именами, солнце — да-духом, космос — таинством (*μυστήριον*), а посвященных в мистерии — причастными божественным вещам³⁵.

Для Клеанфа размышления о богах были сами по себе священны, и в этом отношении они ничуть не уступали, скажем, практике телесной аскезы и воздержания от мясной пищи у орфиков или пифагорейцев. Позже такое понимание философа (мудреца) как эпопта/иерофанта Космического Храма перейдет к Гераклиту-Аллегористу (Ps.-Heraclit. QH 76), а у платоников последних веков Античности — Плутарха, Сириана, Прокла, Дамаския — это станет общим местом.

3) Наконец, у неопифагорейца Нумения мы находим понимание Вселенной как Слова — *грамматический метафорический код*. В частности, он обнаруживается в следующем пассаже (fr. 3 des Places):

Что есть бытие? Состоит ли оно из четырех элементов (*στοιχεῖα*), земли, огня, и других двух промежуточных природ? И являются ли они сущностями, либо вместе, либо каждая по отдельности? — Однако как они могут существовать, будучи сотворенными и вновь гибнущими, если мы можем видеть их возникающими один из другого, изменяющимися и не состоящими ни из элементов, ни из их соединений?³⁶.

³⁵ Пер. А.В. Столярова.

³⁶ Пер. Е.В. Афонасина и А.С. Кузнецовой.

Как пишет Р. Лэмбертон,

если Нумениев авторитетный рассказчик «играет» с идеей о том, что язык на его низшем уровне организован как Космос, то он определенно считает, что ⟨...⟩ язык таким образом служит метафорой материального мира, который сам по себе нестабилен и является подлунным выражением неподвижной, постоянной и истинной реальности³⁷.

Повторимся, что это лишь очень малый срез тех случаев, когда аргументация аллегориста относительно «дешифровки» того или иного мифа фактически содержит в себе не только разнообразные «манипуляции» с философскими понятиями и постулатами, но *также обращение к некоему предельному аргументу* — к тому, что такое мир в целом, и в рамках какой метафоры его стоит понимать. Возможно, многим современным читателям такая апелляция к «эстетическому» восприятию Космоса может показаться наивной, смешной или малоубедительной, но для древних читателей, по всей видимости, дело обстояло ровно наоборот — иначе подобные риторические ходы не были бы столь распространёнными. В каком-то смысле это стоит расценивать как своеобразную попытку прийти к древнему синкретизму, когда ни понятия, ни образы не были еще ни в малейшей степени дифференцированы. Таким образом, там, где не работает аргументация толкователя, срабатывает обращение к примордиальным образам мира — настолько же древним, насколько древним является само человеческое сознание.

4. Выводы

Конечно, любые выводы в области, которая только начинает приобретать свои очертания, преждевременны. Поэтому то, что будет сказано далее в заключение, не может носить доктринального характера, а может быть лишь некой попыткой зафиксировать стартовые точки для дальнейших исследований. Их можно было бы резюмировать следующим образом.

³⁷ Lamberton 1989: 77.

1) На всем протяжении своей истории, вопреки свидетельству античных авторов и рецепциям некоторых современных исследователей, аллегореза менялась настолько сильно, что, по сути, мы можем говорить о том, что под этим именем скрывается несколько разнокачественных процедур, имевших, впрочем, очень схожие результаты и генетически всё-таки связанные друг с другом. Выделенная нами прото-аллегореза архаической эпохи — это не «подбор» и не приспособление некоего философского значения под мифологический образ, а понятийная модификация толкуемого образа, при котором и у герменевтона, и у герменевмы оставалось единое ноэматическое ядро. Связано это было с тем, что в этот период античной иносказательности, согласно концепции Фрейденберг, образ и понятие были настолько друг с другом связаны, что буквально состояли из одного семантического материала. Поэтому и герменевма с герменевтоном больше напоминали аверс и реверс одной монеты, которые невозможно разъять. Аллегореза в классическом смысле этого слова, напротив, подразумевает процедуру субституции, то есть замещение герменевтонно-ноэматического ядра герменевматическим. Это стало достижимым только в эпоху фигуративности, при получении значительной семантической независимости образа и понятия, когда действительно стало возможным присоединять герменевтоны к совершенно гетерогенным для них герменевмам.

2) Всякое античное аллегорическое толкование происходило в горизонте определенным образом понимаемого «жизненного мира», который мог схватываться не только в виде некой концептуальной сетки философских воззрений, выраженных в терминах, но и в виде метафорических кодов Космоса. Таким образом, актуализация греческого «жизненного мира» могла проходить в двух модальностях — абстрактно-понятийном либо образно-метафорическом. Если в первом случае аллегореза становилась максимально формализованной и почти лишенной былой мифологической семантики (как *понятие в «понятийном» горизонте мира*), то во втором она оказывалась вплетена в ту или иную ме-

тафорическую модель Космоса и мифологическая семантика переходила в эмоционально-риторический «фон» толкования (как понятие в «образно-метафорическом» горизонте). Тем не менее, абсолютной пропасти между этими модальностями горизонта никогда не было, да и не могло быть — мы это понимаем, памятуя о том, что в основе всякого античного понятия всё равно лежал образ. Соответственно, аллегорист в зависимости от своих задач мог весьма свободно переключать режимы своего внимания и видения интерпретируемой ситуации и, так сказать, обращаться либо к понятийному аспекту своей аргументации, либо к образно-риторической. Поэтому сводить процедуру аллегорического толкования только к механическому подбору неких рассудочно-философских тезисов, как это делают некоторые исследователи, нельзя. В традиции античной философской аллегорезы была своя мощная имплицитная риторика, которая, несмотря на многочисленные аргументационные натяжки, была весьма действенной. Это и обеспечило иносказательному толкованию столь долгую жизнь.

Литература

- Аверинцев, С.С.; Андреев, М.Л.; Гаспаров, М.Л.; Гринцер, П.А.; Михайлов, А.В. (1994), “Категории поэтики в смене литературных эпох”, in П.А. Гринцер (ред.), *Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания*, 3–38. М.: Наследие.
- Бройтман, С.Н. (2001), *Историческая поэтика*. М.: РГГУ.
- Веселовский, А.Н. (2006), *Избранное: Историческая поэтика*. М.: РОССПЭН.
- Гуссерль, Э. (1998), *Картезианские размышления* (пер. Д.В. Складнева). СПб.: Наука.
- Гуссерль, Э. (2009), *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая* (пер. А.В. Михайлова). М.: Академический Проект.
- Ингарден, Р. (1962), *Исследования по эстетике* (пер. А. Ермилова и Б. Федорова). М.: Издательство иностранной литературы.

- Лакофф, Дж.; Джонсон, М. (2017), *Метафоры, которыми мы живем* (пер. А.Н. Баранова и А.В. Морозовой). М.: ЛКИ.
- Лебедев, А.В. (2014а), “Алфавитная аналогия в греческой философии: Гераклит, Демокрит, Платон”, *Вопросы философии* 6 (2014): 64–70.
- Лебедев, А.В. (2014b), *Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова*. СПб.: Наука.
- Лебедев, А.В., пер. (1989), *Фрагменты ранних греческих философов*. М.: Наука.
- Трухина, Н.Н., пер. (2007), “Плутарх. Об Исиде и Осирисе”, in *Плутарх. Исида и Осирис*, 9–108. М.: ЭКСМО.
- Фрейденберг, О.М. (2008), “Лекции по введению в теорию античного фольклора”, in Id., *Миф и литература древности*, 5–287. Екатеринбург: У-Фактория.
- Щербаков, Ф.Б. (2019), “Аллегорическая интерпретация мифа: «сшить» слово и вещь”, *Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия* 47.1: 178–189.
- Щербаков, Ф.Б. (2021), “Герменевтический паратаксис в аллегорической практике стоической и неоплатонической школ”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 22.2: 109–116.
- Buffiere, F. (1956), *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Dawson, D. (1992), *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. University of California Press.
- Decharme, P. (1904), *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*. Paris: A. Picard.
- Hersman, A.B. (1906), *Studies in Greek Allegorical Interpretation*. Chicago: The Blue Sky Press.
- Lamberton, R. (1989), *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. University of California Press.
- Lloyd, G.E.R. (1966), *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge University Press.
- Pepin, J. (1976), *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris: Etudes Augustiniennes.
- Sluiter, I. (2015), “Ancient Etymology: A Tool for Thinking”, in F. Montanari, S. Matthaios and A. Rengakos (eds.), *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*, 896–921. Leiden; Boston: Brill.