

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ
ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

ШАГИ

/STEPS

Т.6. №2 2020

Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований

Основан в мае 2015 г.

Издается четыре раза в год



РАНХиГС
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Москва
2020

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

THE RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY
OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION
SCHOOL OF PUBLIC POLICY

SHAGI

/STEPS

Vol. 6. No.2

2020

The Journal of the School of Advanced Studies in the Humanities

Established in May 2015

Issued quarterly



РАНХиГС

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Moscow
2020

ШАГИ

ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ISSN 2412-9410

Шаги / Steps. Т. 6. № 2. 2020

Главный редактор

С. Ю. Неклюдов (д-р филол. наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия; куратор направления «Теоретическая фольклористика»)

Редакция

М. В. Ахметова (канд. филол. наук, зам. главного редактора), *М. И. Байдууж* (зав. редакцией), *Н. П. Гринцер* (д-р филол. наук, куратор направления «Античная культура»), *И. В. Ершова* (д-р филол. наук, куратор направления «Историко-литературные исследования»), *И. А. Женин* (канд. ист. наук, куратор направления «История»), *М. С. Неклюдова* (PhD, куратор направления «Культурология»), *Д. С. Николаев* (канд. филол. наук, координатор редакции), *Д. А. Худяков* (канд. филол. наук, куратор направления «Востоковедение. Сравнительно-историческое языкознание») (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

Х. Баран (PhD, Университет Олбани, США), *Н. Б. Вахтин* (д-р филол. наук, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Россия), *Л. М. Ермакова* (д-р филол. наук, Университет иностранных языков города Кобе, Япония), *А. Л. Зорин* (д-р филол. наук, Оксфордский университет, Великобритания; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия), *С. Э. Зуев* (канд. искусствоведения, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия), *С. А. Иванов* (д-р ист. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия), *К. Келли* (PhD, Оксфордский университет, Великобритания), *А. А. Кибрик* (д-р филол. наук, Институт языкознания РАН, Россия), *М. А. Кронгауз* (д-р филол. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия), *С. Ловелл* (PhD, Лондонский университет, Кингс Колледж, Великобритания), *В. А. Мау* (д-р эконом. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия), *Ю. Л. Слэзкин* (PhD, Калифорнийский университет в Беркли, США), *В. Ф. Спиридонов* (д-р психол. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия), *Т. В. Черниговская* (д-р филол. наук, д-р биол. наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия), *А. Шёнле* (PhD, Бристольский университет, Великобритания)

Куратор номера: *Н. П. Гринцер*

Научный редактор: *М. В. Ахметова*

Корректор: *Н. В. Сайкина*

Редактор английского текста: *Х. Баран*

Верстка, дизайн: *В. Ф. Лурье*

Веб-сайт: <http://shagi.ranepa.ru/steps>

E-mail: shagisteps-ion@ranepa.ru

Адрес редакции: Россия, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82, корп. 9, ауд. 2405

Тел.: +7 (499) 956-96-47

Журнал включен в следующие базы данных и электронные библиотечные системы: Scopus, Научная электронная библиотека (Elibrary.ru), РИНЦ, Ulrich's Periodicals Directory, Cyberleninka, ЭБС «Лань».

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

© Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации

© Авторы

ISSN 2412-9410

Shagi/Steps. Vol. 6. No. 2. 2020

Editor-in-Chief

Sergei Yu. Nekliudov (Dr. Sci. (Philology), Responsible for Theoretical Folklore Studies Section; Russian State University for the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia)

Editorial Team

Maria V. Akhmetova (Cand. Sci. (Philology), Deputy Editor-in-Chief), *Marina I. Baiduzh* (Editorial Staff Manager), *Irina V. Ershova* (Dr. Sci. (Philology), Responsible for Historical-Literary Section), *Nikolai P. Grintser* (Dr. Sci. (Philology), Responsible for Classical Studies Section), *Dmitry A. Khudiakov* (Cand. Sci. (Philology), Responsible for Oriental Studies and Comparative Linguistic Section), *Maria S. Neklyudova* (PhD, Responsible for Cultural Studies Section), *Dmitry S. Nikolaev* (Cand. Sci. (Philology), Editorial Coordinator), *Ilya A. Zhenin* (Cand. Sci. (History), Responsible for Historical Section)
(The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia)

Editorial Board

Henryk Baran (PhD, University at Albany, State University of New York, USA), *Tatiana V. Chernigovskaya* (Dr. Sci. (Philology, Biology), Saint Petersburg State University, Russia), *Liudmila M. Ermakova* (Dr. Sci. (Philology), Kobe City University of Foreign Studies, Japan), *Sergei A. Ivanov* (Dr. Sci. (History), National Research University Higher School of Economy, Russia), *Catriona Kelly* (PhD, University of Oxford, Great Britain), *Andrei A. Kibrik* (Dr. Sci. (Philology), The Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Russia), *Maxim A. Krongauz* (Dr. Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economy, Russia), *Stephen Lovell* (PhD, University of London, King's College, Great Britain), *Vladimir A. Mau* (Dr. Sci. (Economy), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia), *Andreas Schönle* (PhD, University of Bristol, Great Britain), *Yuri Slezkine* (PhD, The University of California, Berkeley, USA), *Vladimir F. Spiridonov* (Dr. Sci. (Psychology), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia), *Nikolai B. Vakhtin* (Dr. Sci. (Philology), European University at St. Petersburg, Russia), *Andrei L. Zorin* (Dr. Sci. (Philology), University of Oxford, Great Britain; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia), *Sergei E. Zuev* (Cand. Sci. (Art History), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia)

Responsible for the issue: *Nikolai P. Grintser*

Academic Editor: *Maria V. Akhmetova*

English Language Editor: *Henryk Baran*

Website: <http://shagi.ranepa.ru/steps>

Postal address: Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82, корпус 9, room 2405

Tel.: +7 (499) 956-96-47

Copy Editor: *Natalia V. Saikina*

Layout Editor, Designer: *Vadim F. Lurie*

E-mail: shagisteps-ion@ranepa.ru

The journal is indexed in Scopus, Russian Science Citation Index, Elibrary.ru, Ulrich's Periodicals Directory, Cyberleninka, E.lanbook.com.

All articles published in the journal have been peer-reviewed.

© The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

© Authors

СОДЕРЖАНИЕ

Социально-политическая роль мифа в античности

От редакции 7

СТАТЬИ

1. Понятие мифа

Т. ХЭЛЬШЕР. Актуальность мифов в Древней Греции и Риме: опыт категоризации.
Пер. с англ. Б. М. Никольского 11

А. ЗУКЕР. Существует ли «рациональный метод» в мифографии?
Пример мифографа Палефата (IV в. до н. э.). *Пер. с англ. Е. В. Илюшечкиной* 33

2. Миф и литература

С. Д. ОЛСОН. Общество циклопов и этическая структура «Одиссеи».
Пер. с англ. К. С. Данилочкиной 53

С. КАЗАЛИ. *Hinc Dardanus ortus*: миф об италийском происхождении Дардана
в «Энеиде» Вергилия. *Пер. с англ. А. Е. Беликова* 68

М. В. ШУМИЛИН. Эйнзидельские буколики и образ императора
в нероновской культуре 82

И. М. НИКОЛЬСКИЙ. Мифологические поэмы Драконция и конфликт политических
элит в вандалской Африке 102

S. I. MEZNERITSKAYA. Adaptation of the poetic hymn genre to the oratory
of the Second Sophistic 118

3. Миф и искусство

Ф. ХЭЛЬШЕР. Аякс и Неоптолем в изобразительном искусстве: как греки осмыслили
жестокость своих героев. *Пер. с англ. О. Л. Ахуновой (Левинской)* 130

А. ДАН. Калидонская охота между Римской, ранневизантийской и Сасанидской
империями: серебряное блюдо «Мелеагр и Аталанта» из Эрмитажа.
Пер. с англ. Е. В. Илюшечкиной 144

Т. Ф. ТЕПЕРИК. Миф об Одиссее в кинематографе: политические и смысловые
аллюзии (на материале фильма братьев Коэн «О где же ты, брат?») 200

4. Миф и город

А. Ю. МАРКЕЛОВ. Курия Юлия и мифологизация битвы при Акции 211

Е. В. ИЛЮШЕЧКИНА. Мифология истории Рима и риторическая политизация
в «Collectanea» Гая Юлия Солина 226

Е. С. ДАНИЛОВ. Легенда о Тутеле в контексте римской религиозной традиции 235

И. А. МИРОЛЮБОВ. Основание Константинополя в контексте мифологии 249

Varia

М. Ю. БИРКИН. Дурной епископ как тиран в «Сентенциях» Исидора Севильского ... 259

Е. С. МАРЕЙ. Кто такие *bubali* в письмах Григория Великого?
Рим и Константинополь в начале VI в. 292

РЕЦЕНЗИИ

Д. С. НИКОЛАЕВ. Сбрасывая оковы формульной теории 304

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

М. В. АХМЕТОВА. Конференция «Маргиналии-2019: границы культуры и текста» 312

CONTENTS

Social and political role of myth in Classical Antiquity

Editorial note..... 7

ARTICLES

1. Concept of myth

- T. HÖLSCHER. Actuality of myths in Ancient Greece and Rome:
An essay in categorization..... 11
- A. ZUCKER. Is there a “rationalist method” in mythography? The case of Palaephatus,
a 4th century BCE mythographer. *Trans. from English* by E. V. ILYUSHECHKINA 33

2. Myth and literature

- S. D. OLSON. Cyclops society and the moral structure of the *Odyssey*.
Trans. from English by K. S. ILYUSHECHKINA..... 53
- S. CASALI. *Hinc Dardanus ortus*: The myth of Dardanus’ Italian origins in Virgil’s
Aeneid. *Trans. from English* by A. É. BELIKOV 68
- M. V. SHUMILIN. The *Einsiedeln Eclogues* and the image of the emperor
in Neronian culture 82
- I. M. NIKOLSKY. Dracontius’ mythological poems and the conflict of political elites
in Vandal Africa 102
- S. I. MEZHERITSKAYA. Adaptation of the genre of the poetic hymn to the oratory
of the Second Sophistic 118

3. Myth and art

- F. HÖLSCHER. Ajax and Neoptolemos in the visual arts: How the Greeks dealt with the
atrocities of their heroes. *Trans. from English* by O. L. AKHUNOVA (LEVINSKAYA) 130
- A. DAN. The Calydonian hunt between the Roman, Early Byzantine and the Sassanian
empires: The Hermitage Meleager and Atalanta silver plate.
Trans. from English by K. S. ILYUSHECHKINA 144
- T. F. TEPERIK. The myth of Odysseus in cinema: Political and semantic allusions
(Based on the Coen brothers’ film *O Brother, Where Art Thou?*) 200

4. Myth and city

- A. YU. MARKELOV. The *Curia Iulia* and mythologization of Battle of Actium 211
- E. V. ILYUSHECHKINA. Mythology of Roman history and rhetorical politicization
in the *Collectanea* of Gaius Iulius Solinus 226
- E. S. DANILOV. The legend of Tutela in the context of Roman religious tradition..... 235
- I. A. MIROLYUBOV. The founding of Constantinople in the context of myths 249

Varia

- M. YU. BIRKIN. Evil bishop as tyrant in Isidore of Seville’s *Sententiae*..... 259
- E. S. MAREY. Who are the *bubali* in Gregory the Great’s letters?
Rome and Constantinople at the beginning of the 6th century 292

REVIEWS

- D. S. NIKOLAEV. Shedding the shackles of oral formulaic theory 304

ACADEMIC LIFE

- M. V. AKHMETOVA. Conference “Marginalia-2019: Borders of Culture and Text” 312

ОТ РЕДАКЦИИ

Основной блок статей данного номера составляют материалы, подготовленные по итогам прошедшей в 2019 г. в Москве большой международной конференции «Социально-политическая роль мифа в античности», организованной РАНХиГС и РГГУ в рамках традиционных «Гаспаровских чтений». Применительно к античной, да и вообще к древним культурам миф в современной науке обычно понимается в широком смысле как особый тип человеческого сознания и восприятия мира, а в более узком — как некий набор постоянных сюжетов, тем и образов, определивших преемственность и постоянство культуры. В свою очередь, социальная и идеологическая составляющие мифологии изучаются прежде всего применительно к феномену религиозного сознания (само наличие которого в античности последнее время вызывает обширные дискуссии). Между тем миф, безусловно будучи одним из способов поддержания традиции, в то же время служил и инструментом ее постоянной трансформации, в том числе и в соответствии с актуальным политическим контекстом. Именно этим объясняются и возникновение множества новых версий привычных сказаний, адаптирующих их к меняющейся исторической реальности, и формирование новых целостных представлений, связывающих эту новую реальность с легендарным прошлым (вроде «афинского» или «римского мифа»). Миф оказывается некоей подвижной матрицей, соединяющей традицию и новацию, одним из главных механизмов, обеспечивающих «постоянство в изменчивости». Об этой социальной функции мифа в античности в последнее время стали много писать¹; этой тематике был посвящен ряд международных научных конференций («Изобретая свои корни: роль этиологии в античности», Лейден, 2016; «Религиозный символ, миф и символично-мифологическая актуальность античности», Милан, 2017). В этот актуальный контекст мирового антиковедения естественным образом встраивается и конференция, давшая большинство статей для нашего номера.

Номер открывается двумя статьями, имеющими общетеоретическую значимость. **Т. Хельшер** предлагает (прежде всего на материале античной иконографии) общую классификацию античных мифов с точки зрения типологии их встраивания в социально-исторический контекст, одновременно отмечая различный «вес» отдельных типов мифа (генеалогические, локальные и т. д.) в разные исторические периоды. В свою очередь, **А. Зукер** предлагает взглянуть на миф глазами ученых — как современных (здесь особый акцент сделан на структуралистскую теорию и ее последующую критику), так и древних, пытаясь проследить первые способы рационализации мифа и встраивания на ее основании последовательной (ре)интерпретации древних сказаний уже в античной мифологии.

¹ В частности, обсуждаются различные механизмы мифологической интерпретации как в рамках самой античности [Hawes 2014; Negten 2017], так и в последующей европейской традиции [Brumble 2013], в том числе с точки зрения современных методов культурной истории и истории понятий [Yatromanolakis 2012; Edmunds 2014]. При этом во многом на первый план выходит именно социально-политическая трактовка мифа, например, в историографических [Figuira 2016] и литературных текстах [Stocking 2017].

Разумеется, социальное измерение мифа реализуется в разных формах. Понятно, что основным источником античной мифологии для нас являются литературные тексты, и следующий раздел посвящен именно им. Естественно, существенный акцент здесь сделан на «заглавных» произведениях античной словесности. Для Древней Греции это Гомер, и в статье **С. Д. Олсона** на примере одного из самых известных мифологических сюжетов «Одиссеи» (эпизода с циклопом Полифемом) показана возможность его прочтения (актуальная, в частности, для античной риторики) с точки зрения оппозиции аристократических и демократических этических ценностей, а также различных типов экономического устройства. Для Рима роль Гомера выполнял Вергилий, и особенностям его взаимодействия с мифологическими сюжетами посвящена работа **С. Казали**. В ней продемонстрировано, как Вергилий манипулирует мифологической генеалогией, дабы создать политически выгодную версию троянского происхождения римлян. При этом автор «Энеиды» отчасти выставляет напоказ и даже разоблачает собственные предвзятость и тенденциозность, создавая у читателя некую «двойную перспективу» (значимую, кстати, и для интерпретации поэмы в целом). Таким образом, трактовка конкретного мифологического эпизода порой позволяет высказать существенные замечания относительно более широких литературоведческих вопросов. Тем более это справедливо применительно к гораздо менее известным и изученным памятникам. Так, **М. В. Шумилин**, анализируя характерные приемы обрисовки традиционного образа властителя, приводит дополнительные аргументы в пользу датировки так называемых Эйнзидельских буколик временем правления Нерона, а **И. М. Никольский** последовательно показывает, как особенности использования мифологического материала позволяют восстановить политический подтекст ряда произведений позднеантичного поэта Драконция. Вообще период постепенного кризиса античной культуры особенно интересен с точки зрения переосмысления традиционных образов и жанров. В этой связи показателен опыт «второй софистики», которой посвящена статья **С. И. Межеричкой**.

Не менее значимым «носителем» традиционной мифологии, бесспорно, является и античное искусство, в котором помимо чисто эстетических существенную роль играли также социальные и политические смыслы. Соответственно, третий раздел номера посвящен различным формам визуализации древнегреческой мифологии. В частности, в статье **Ф. Хельшер** показано, как античная иконография искала способы объяснить и отчасти сгладить традиционную проблему — чрезмерную жестокость, а порой и аморальность мифологических героев. Интересно, что, судя по вазописным свидетельствам, эта тема приобретала особую значимость в период политических, в частности военных кризисов: например, в период греко-персидского противостояния. Схожим образом традиционные мифологические образы оказываются востребованными и на исходе античности: в статье **А. Дан** на примере конкретного артефакта (серебряного блюда из собрания Эрмитажа) продемонстрировано, как определенный мифологический сюжет мог служить способом легитимации и прославления действий византийского императора в конкретный момент государственного кризиса. И очевидно, что использование античной мифологии для создания социально-политических

аллюзий совершенно не ограничивается далеким прошлым: в работе **Т. В. Теперик** предпринята попытка выявить специфику таких аллюзий (в том числе сознательно двусмысленных) в современном кинематографе.

Последний тематический раздел уже напрямую касается переосмысления традиции в политической идеологии, связанной с формированием столь значимого на протяжении многих веков «римского мифа». Эта идеология может проявляться опять-таки в различных формах. Выстраивание нового (и при этом вполне традиционно-мифологического) образа «века Августа» может находить свое зримое воплощение в важнейших государственных зданиях (**А. Ю. Маркелов**); в государственном культе могут приобретать особую значимость прежде достаточно маргинальные персонажи и божества (**Е. С. Данилов**). Как показывает **Е. В. Илюшечкина**, идеологическая составляющая может быть обнаружена в самых неожиданных, в том числе научных сочинениях — в частности, в географическом трактате Гая Юлия Солина, где риторическая обработка мифологического материала направлена исключительно на подтверждение и закрепление авторитета Рима в качестве «центра Вселенной». И этот образ главного города мира оказывается невероятно востребованным в последующие эпохи: первым, но далеко не последним примером его использования и одновременной трансформации становится основание Константинополя, в идеологическом «обосновании» которого огромную роль, как продемонстрировано в статье **И. А. Мирлюбова**, играли мифологические отсылки к важнейшим вехам легендарной римской истории — от Троянской войны и Энея до Ромула и Рема.

С основной темой номера во многом связаны и материалы, представленные в разделе «Varia». В значительной мере они связаны с проблемой христианизации античного наследия. Так, в изображении нечестивого церковного иерарха Исидором Севильским, которое анализируется в статье **М. Ю. Биркина**, четко прослеживаются традиционные характеристики дурного властителя, знакомые по античным мифологическим и историографическим текстам, а за библейской образностью в письмах папы Григория I, проанализированных в работе **Е. С. Марей**, угадывается противостояние Рима и Константинополя, являвшееся, как говорилось, важной частью «римского мифа» — и в античности, и во все последующие эпохи.

Литература

- Brumble 2013 — *Brumble H.* Classical myths and legends in the Middle Ages and Renaissance: A dictionary of allegorical meanings. London: Routledge, 2013.
- Edmunds 2014 — *Edmunds L.* Approaches to Greek myth. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 2014.
- Figuira 2016 — Myth, text, and history at Sparta / Ed. by T. Figuira. Piscataway: Gorgias Press, 2016.
- Hawes 2014 — *Hawes G.* Rationalizing myth in Antiquity. Oxford: Oxford Univ. Press, 2014.
- Herren 2017 — *Herren M.* The anatomy of myth: The art of interpretation from the Presocratics to the Church Fathers. New York: Oxford Univ. Press, 2017.

- Stocking 2017 — *Stocking C.* The politics of sacrifice in early Greek myth and poetry. Cambridge, UK; New York: Cambridge Univ. Press, 2017.
- Yatromanolakis 2012 — *Yatromanolakis D.* Greek mythologies: Antiquity and surrealism. Cultural politics, socioaesthetics. Cambridge, Mass.; London: Harvard Univ. Press, 2012.

References

- Brumble, H. (2013). *Classical myths and legends in the Middle Ages and Renaissance: A dictionary of allegorical meanings*. London: Routledge.
- Edmunds, L. (2014). *Approaches to Greek myth*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.
- Figuera, T. (Ed.) (2016). *Myth, text, and history at Sparta*. Piscataway: Gorgias Press.
- Hawes, G. (2014). *Rationalizing myth in Antiquity*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Herren, M. (2017). *The anatomy of myth: The art of interpretation from the Presocratics to the Church Fathers*. New York: Oxford Univ. Press.
- Stocking, C. (2017). *The politics of sacrifice in early Greek myth and poetry*. Cambridge, UK; New York: Cambridge Univ. Press.
- Yatromanolakis, D. (2012). *Greek mythologies: Antiquity and surrealism. Cultural politics, socioaesthetics*. Cambridge, Mass.; London: Harvard Univ. Press.

Т. Хёльшер

✉ tonio.hoelscher@zaw.uni-heidelberg.de

Гейдельбергский университет им. Карла и Рупрехта
(Германия, Гейдельберг)

АКТУАЛЬНОСТЬ МИФОВ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ И РИМЕ: ОПЫТ КАТЕГОРИЗАЦИИ

Аннотация. Отражение мифологических сюжетов на многочисленных греческих и римских изображениях и в текстах ставит перед нами широкий спектр вопросов. В данной статье обсуждаются возможности разных способов передачи мифов: если тексты направлены на повествование и авторскую рефлексию, то изображения создают зрительное присутствие, отвечают ожиданиям публики и свидетельствуют о социальных предпочтениях. В аспекте социальной значимости мифы обладают онтологическим статусом не символов или метафор абстрактных понятий, но служат реальными моделями для человеческих поступков и поведения, отсылающими к изначальному прошлому. Можно выделить четыре типа связей между социумом и его мифологическим прошлым: 1) генеалогические отсылки, 2) локальные отсылки, 3) парадигматическое отсылки и 4) уподобление мифологическому герою / отождествление с ним. Использование этих связей обусловлено историческим контекстом (героические парадигмы в архаической Греции, локальный патриотизм в классической Греции, героическая генеалогия и идентификация с героем мифа в эллинистических царствах и в Риме позднереспубликанского и имперского периодов).

Ключевые слова: миф, политическая идентичность, греческий полис, эллинистические царства, Римская республика, Афины, Геракл, Тесей, Александр Македонский, Юлий Цезарь, Август

Для цитирования: Хёльшер Т. Актуальность мифов в Древней Греции и Риме: опыт категоризации // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 11–32. DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-11-32.

Статья поступила в редакцию 1 сентября 2019 г.
Принято к печати 3 октября 2019 г.

T. Hölscher

✉ tonio.hoelscher@zaw.uni-heidelberg.de

Ruprecht Karl University of Heidelberg
(Germany, Heidelberg)

ACTUALITY OF MYTHS IN ANCIENT GREECE AND ROME: AN ESSAY IN CATEGORIZATION

Abstract. The omnipresence of myths in images and texts in Greek and Roman societies poses a broad spectrum of general questions. This article discusses, first, the different capacities of the media: while texts focus on narration and an author's reflection, images achieve visual presence, respond to the public's expectations and testify to social preferences. Regarding the significance of myths for actual societies, their ontological status is defined not as symbols or metaphors of abstract concepts but as real models of a primordial past for human action and behavior. Regarding the references between present-time societies and their mythical past, four categories are established: genealogical descent, local reciprocity, paradigmatic exemplarity, and individual identification.

The uses of these modes are shown to be stamped by the conditions of historical epochs. In Archaic Greece Herakles serves as a paradigmatic hero of the anthropological concept of competitive polis societies. In Classical Athens Theseus is conceived as a local protagonist of a new political concept of the polis-state based on collective identity. In the Hellenistic kingdoms from Alexander on heroic genealogy and identification are introduced as factors of monarchic charisma. Finally, the superior power of genealogical over paradigmatic strategies is demonstrated in the transition from the late Roman Republic to the principate of Augustus.

Keywords: myth, political identity, Greek polis, Hellenistic kingdoms, Roman Republic, Athens, Herakles, Theseus, Alexander the Great, Julius Caesar, Augustus

To cite this article: Hölscher, T. (2020). Actuality of myths in Ancient Greece and Rome: An essay in categorization. *Shagi / Steps*, 6(2), 11–32. (In Russian). DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-11-32.

Received September 1, 2019

Accepted October 3, 2019

Введение Что мы знаем, что мы можем знать?

Как мы знаем, мифы в Древней Греции и Древнем Риме были не просто увлекательными сказками. Они имели важное, актуальное значение для античного общества от архаической эпохи до поздней античности. Герои и события мифов присутствовали во всех жанрах литературы, но еще в большей степени — в изобразительном искусстве, в виде статуй и монументов, находящихся в общественном пространстве и в зданиях, в виде культовых изображений и посвященных даров в общественных святилищах, наконец, в декоре частных домов, на вазах и утвари, используемой на праздниках в религиозной и социальной сферах. Мифы были не предметом знания эрудитов, но неотъемлемой частью общественной жизни. Античное общество жило с персонажами и событиями мифов.

В таких обстоятельствах тексты, с одной стороны, и изображения, с другой, литература и изобразительные искусства оказываются близки друг другу и дополняют друг друга, как было показано в работах ученых-классиков начиная с великих достижений «Kunstmythologie» XIX в.¹ Сегодня изучение греческих и римских мифов на материале одновременно письменных источников и изобразительного искусства позволяют поставить вопросы, имеющие особый «актуальный» интерес:

- изображения дополняют литературную традицию, запечатлевая мифы или их версии, незасвидетельствованные в письменных текстах;
- изображения благодаря их большому количеству могут дополнять литературные тексты, давая подробную информацию о происхождении и развитии мифов в течение исторического времени и на географическом пространстве;
- по той же причине изображения, включенные в различные контексты и выполняющие разные функции в жизни людей, могут много сказать о специфическом использовании мифов в разных социальных пространствах и ситуациях (общественных и частных, религиозных и политических) и в разных социальных группах — среди элиты или простого народа.

Но хотя литература и изобразительное искусство обращаются к общим темам и проблемам, между их методами и возможностями есть важные различия:

- как средство коммуникации и тексты обладают большей способностью к повествованию, а искусство — к представлению, тексты служат аргументации, а искусство — презентации;
- как средство передачи содержания литература в большей степени выражает личные взгляды авторов, в то время как искусство более ориентировано на покупателя и потребителя, на его требования и ожидания.

Потому литература более индивидуальна, а искусство более социально и коллективно.

Мы, историки, должны осознавать эти различия, поскольку они определяют сферу и существо той информации, что мы можем получить из наших источников.

¹ Для иконографии мифов незаменимым пособием является «Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae» (LIMC, 1981–2009). Современные подходы к греческой и римской мифологии, сочетающие изучение текстов и образов, см. в [Schefold 1978; 1981; 1988; 1989; 1993; Carpenter 1991; Shapiro 1994; Giuliani 2003; Buxton 2004; Junker 2005].

В этой статье я хочу рассмотреть мифологические изображения в греческом искусстве как форму социального высказывания. Я попробую проанализировать значение мифологического прошлого для общества, жившего в актуальном настоящем, — того общества, для которого эти изображения создавались и которое их «использовало». Конечно, этот подход не нов. Мифы в текстах и изображениях, передающие конкретные идеи и намерения, были досконально изучены, но изучались они применительно к отдельным историческим ситуациям². Но то, что до сих пор в большой степени отсутствует, — это общее размышление о культурных предпосылках и категориях, лежащих в основе использования мифов в политической и общественной жизни.

Онтологический статус мифа

Важным вопросом является онтологический статус мифа³. Начнем с известного примера. Парфенон украшает ряд метоп, на которых представлены четыре мифа о происхождении греческой идентичности: на восточной стороне — битва богов с гигантами, на южной — битва лапифов с кентаврами, на западной — оборонительное сражение афинян против амазонок и на северной — падение Трои⁴. Как справедливо полагают исследователи, эти битвы являются изначальными примерами сражения представителей греческого уклада жизни с носителями зла, святотатства и хаоса. Они также полагают, что эти мифологические битвы воспринимались ими как аналогии современной победоносной войны греков против «варваров»-персов. Однако эти аналогии обозначаются при помощи досадного множества терминов. Часто мифы называют «сравнениями», «метафорами» и даже «аллегориями» греко-персидских войн. Тем самым оборонительные сражения против кентавров и амазонок как будто бы «символизируют» соответствующие битвы на суше — при Марафоне и Платеях, а наступательная война против Трои — «обозначает» последующее завоевание афинским войском Малой Азии. Такое истолкование, однако, влечет за собой вопрос, почему греки должны были предпочитать подобные косвенные намеки непосредственному изображению исторических событий.

Широко известный живописный цикл в Пестрой Стое, расположенной на афинской агоре, указывает в другом направлении. Он включал изображения двух мифологических битв — битву афинян с амазонками и взятие греками Трои, а также историческое сражение афинян с персами при Марафоне и современное периоду создания столкновение афинян и аргивян со спартанцами. Здесь соположение исторической реальности и метафорической аллюзии на те же события не имеет никакого смысла. Совершенно очевидно, что мифологические события не мыслятся как символическая замена современной реальности, они воспринимаются как реальные ранние предшественники исторических сражений⁵.

² См. более ранние примеры: [Thomas 1976; De Angelis, Muth 1999].

³ Об определениях и понятиях, относящихся к греческой и римской мифологии, см.: [Kirk 1970; Burkert 1979; Graf 1985].

⁴ О Парфеноне в целом см.: [Hurwit 2004: 106–154]. О мифах на метопах (и на шите Афины Парфенос) см.: [Thomas 1976; Castriota 1992; Schwab 2005]; новый подход см. в [Arrington 2015, 134–154].

⁵ См.: Pausanias I.15.1–4; [Hölscher 1973: 50–84; Stansbury-O'Donnell 2005; Di Cesare 2015: 172–196].

Онтологический статус мифа не является символическим или метафорическим, мифы воспринимаются как реальность изначального прошлого. Герои мифа — это реальные «крупные» фигуры, подвиги и судьба которых служит жизненным образцом, положительным или отрицательным, для общества, которое с этими мифами живет. Мифы — это реальные значительные примеры человеческого поведения в критических ситуациях, отражающие вообще варианты действий, амбивалентность принимаемых людьми решений, проблемы судьбы и ответственности в социальной жизни. Как примеры поведения и доблести, они связывают изначальное прошлое с современным обществом.

Эта связь, однако, нуждается в дальнейшем теоретическом рассмотрении. Совсем не очевидно, почему и каким образом далекое прошлое первоначальных времен может приобрести значимость и актуальность для позднейшего исторического общества. Если задаться вопросом, каковы конкретные отношения между мифологическим прошлым и актуальным настоящим, стоит выделить четыре разных типа⁶.

1. **Генеалогические отсылки.** Генеалогический тип означает заявление о происхождении от славных предков из мифологического прошлого. Заявляя о своей генеалогии, современные вожди могли претендовать на некоторые «унаследованные» качества и доблести. Хорошо известны примеры: Александр возводил свою генеалогию к Ахиллу, а Август — к Энею.

2. **Локальные отсылки.** Локальный тип означает утверждение могущественного присутствия героя или героини прежде всего в их могилах, на территории данного сообщества или семьи. Ссылаясь на местного героя или героиню и связанные с ними известные мифы, преемники могли заявлять об исходящей от их героических предшественников действенной помощи — защите территории и поддержке их действий. Примеры тому — Тесей в Афинах, Агамемнон в Аргосе или Елена и Орест в Спарте.

3. **Парадигматические отсылки.** Парадигматический тип означает принятие мифологических образов, таких как Геракл и Ахилл, и их подвигов в качестве примера для подражания. Данные модели в принципе независимы от генеалогических связей или локальных отношений. Всякий правитель, военачальник или воин мог выбрать для себя Геракла или Ахилла парадигматическим образцом доблести. И всякий полис мог объявить Гигантомахию или Троянскую войну великим примером для его собственной борьбы за порядок и справедливость против чужеземных врагов. Эти примеры исключительно концептуальны, они были доступны всем, кто желал соответствовать образу великих мифологических персонажей.

4. **Уподобление и отождествление.** Последний и наиболее честолюбивый шаг совершали те современные деятели, которые заявляли о своем тождестве с богами или героями из мифологического прошлого, называясь «новым Гераклом», «новым Дионисом» или «Зевсом / Юпитером на земле».

Эти категории мифологических отсылок не совсем строго отделены одна от другой: в частности, генеалогические предки могут обладать также парадигматическими качествами. Однако каждая категория имеет свои особые свойства.

⁶ См. также об Александре Великом и его уподоблении или отождествлении с мифологическими персонажами: [Hölscher 2020 (forthcoming)].

1. Использование мифа. Генеалогические мифы служат прежде всего интересам отдельных людей и семей, в то время как локальные служат интересам сообществ. Парадигматические мифы особенно пригодны для публичных споров о социальном положении и могуществе, в то время как мифы тождества используются правителями и монархами в их претензиях на харизматичную исключительность.

2. Концепты, лежащих в основе этих типов. Генеалогические и локальные отсылки указывают на власть и могущество как предмет владения, тогда как парадигматические отсылки и отождествление обращены на личные качества. Генеалогические потомки великих героев обладают авторитетом; те, кому покровительствует местный герой, владеют территорией, которую он оберегает. И генеалогические, и локальные отсылки отмечают не столько личные качества и свойства отдельных людей и групп, сколько авторитет и могущество, полученные ими в наследство или в дар от мифологических героев. Напротив, парадигматические отсылки и отождествление, в рамках которых происходит сравнение современных людей или народов и их достижений с примерами из героических мифов, заявляют об их собственных особых качествах.

3. Стратегии обращения к мифам. Генеалогический и локальный типы являются эксклюзивными, а парадигматический тип — состязательным. Они наделяют привилегией отдельные семьи, группы и места, исключая всех прочих. В противоположность этому парадигматические отсылки в основе своей инклюзивны: претензии обосновываются обращением к одним и тем же образцам; состязающиеся соперники должны доказать, что именно они — наиболее достойные подражатели Геракла, наиболее пламенные поклонники Тесея или лучшие наследники греческих героев, сражавшихся под Троей.

4. Ситуации. Различные отсылки к мифу происходили в разных социальных ситуациях. Ситуацией, в которой наиболее уместны были парадигматические отсылки, являлся пир. То же относится к религиозным культам в гражданском сообществе. С другой стороны, дела политические — как внутренняя борьба, так и внешние конфликты — часто сопровождались эксклюзивными отсылками к генеалогическим и локальным мифам. Следствием этого становится различие в изображениях, относящихся к этим сферам. Пиршественные сосуды в основном украшены изображениями на сюжеты парадигматических мифов, политические монументы часто подчеркивают значение локальных мифов и героев, а честолюбивые претензии великих личностей на власть в большей степени выражаются генеалогическими отсылками⁷.

5. История. Как мы увидим, разные типы обращения к мифу играли разную роль в различные периоды греческой и римской истории.

В следующей части я приведу и проанализирую конкретные примеры использования греческих и римских мифов, чтобы продемонстрировать объяснительную способность предложенных категорий.

⁷ Генеалогические отсылки были переоценены в некоторых из наиболее плодотворных исследований греческой мифологической образности [Shapiro 1989 (о вазах); Marconi 2007 (об убранстве храмов)].

Архаическая Греция: парадигматические мифы и аристократическая доблесть

В архаическом греческом искусстве — и на вазах, и в убранстве храмов — гомеровский мир, вопреки ожиданиям многих филологов, играл лишь незначительную роль. Главным героем в эту эпоху был Геракл. Как всеобщая модель человеческой доблести (*ἀρετή*) Геракл имел значение, не ограниченное ни генеалогическими, ни локальными пределами. Он — парадигматический общегреческий герой *par excellence*⁸.

Как социальная модель Геракл — не независимый герой; он совершает свои подвиги на службе у царя Еврисфея. Этим он принципиально отличается от Гильгамеша, героя — царя Урука. На Востоке политическая власть и личный героизм были тождественны, в Греции же величайший герой, почитавшийся как пример безграничной доблести, был тем не менее зависим от высшего представителя политического порядка. Это точно соответствует структуре ранних греческих городов-государств, в которых политические институты были слабыми, крупные аристократы имели почти безграничные притязания, но в то же время были подчинены довлевшей над ними политической системе.

У данной модели есть два важных антропологических аспекта. Во-первых, этот герой, совершая подвиги, полагается только на свои физические способности. В своем первом сражении голыми руками душил Немейского льва, позднее по традиции снабжается примитивной дубиной. Лишь изредка он прибегает к более изощренному оружию, такому как меч или лук со стрелами. Геракл — протагонист греческой культуры простого мужского тела, натренированного в атлетических упражнениях. Будучи таковым, он, во-вторых, никогда не одерживает над своими противниками легких и бесспорных побед; его сражения ведут к крайним ситуациям опасности и труда, и слава его побед покоится на беспредельных страданиях и изнеможении. Если раннее греческое общество характеризуется особой «культурой немедленного действия» и концептом человека, определяемого его собственными физическими способностями и нравственными качествами, то Геракл — главный прототип этого социального мира⁹.

Подвиги Геракла очень точно воспроизводят достижения раннегреческой полисной цивилизации. Ранние греческие полисы воспринимались как островки человеческого порядка посреди окружающего мира нецивилизованной дикости. Немейский лев, архетипический представитель дикости, противопоставлен человеческому сообществу тем, что угрожает стадам скота на пастбищах и сельским дорогам. В архаическую эпоху львы, как кажется, еще существовали в центральной Греции; в ранней афинской и беотийской вазописи охотники и крестьяне сталкиваются с опасностями, исходящими от этого страшного зверя. Побеждая Немейского льва, Геракл защищает террито-

⁸ Об ограниченном влиянии Гомера см.: [Snodgrass 1998]. Библиография о различных аспектах значения Геракла огромна, но всеобъемлющего исследования этого протагониста «эллиниста» не существует. Иконографические свидетельства см. в LIMC IV (1988), 728–838, Herakles, n. 1–1696; V (1990), 1–192, Herakles, n. 1697–3520 (J. Boardman и др.). Об иконографии Геракла в различные исторические эпохи см.: [Schefold 1993: 95–114, 233–254; 1978: 88–150; 1988, 128–229].

⁹ О «культуре немедленного действия» см.: [Hölscher 2003].

рию полиса и пути его сообщения с соседями; это популярный в архаическом искусстве подвиг героя (илл. 1)¹⁰. Следующая его победа — над Лернейской гидрой, которая препятствовала доступу к большому источнику вне стен города Аргоса. Отрубая сто ее голов, Геракл обеспечивает водоснабжение города, необходимое для выживания сообщества. Этот подвиг также изображался на вазах и других предметах из многих частей греческого мира, прежде всего на вазах из раннего Коринфа, который особенно гордился своими богатыми водными ресурсами. Таким образом, в первых своих подвигах Геракл выступает как поборник цивилизации¹¹.



Илл. 1. Геракл и Немейский лев

*Аттический чернофигурный килик, ок. 575–550 гг. до н. э.
Национальный археологический музей (Таранто), инв. № I. G. 4342.
CVA Taranto, Museo Nazionale 3 (Milano 1962) pl. 26, 4*

III. 1. Herakles and the Nemean lion

*Attic black-figure kylix, ca. 575–550 BC
Taranto, Museo Nazionale, inv. I.G. 4342
After: CVA Taranto, Museo Nazionale 3 (Milano 1962) pl. 26, 4*

Вслед за тем герой дважды побеждает диких кентавров: сначала когда они нарушают пир, который устроил для него единственный «хороший» кентавр Фол, и затем когда кентавр Несс пытается умыкнуть его невесту Деяниру.

¹⁰ См.: LIMC V (1990), 16–34, Herakles, n. 1762–1989 (W. Felten).

¹¹ О полисах как островках порядка см.: Платон, «Протагор» 322 a-b. О львах, крестьянах и охотниках см.: [Rombos 1988]. О Геракле и Немейском льве см.: LIMC V (1990), 34–43, Herakles, n. 1990–2092 (G. Kokkorou-Alewtas); [Αρβανιτάκη 2006: 71–94].

В этих мифах дикие и похотливые чудовища угрожают двум основным институтам греческого общества: пиру — обычаю, объединяющему аристократов-мужчин, и браку — ритуалу, связывающему между собой два пола. Очень показательны, что эти базовые социальные институты были пронизаны мощной силой либидо: мужская компания — совместным потреблением вина, свадьба — интенсивным сексуальным желанием. Возбуждение эросом и вином были ведущими силами человеческого сообщества, но и то и другое становилось потенциально опасным, если нарушало меру. Геракл, побеждающий кентавров, представляется поборником социальных связей¹².



Илл. 2. Геракл и Герион. Конский нагрудник, бронза, ок. 630 г. до н. э. Археологический музей Вафи (Самос). Инв. № В 2518. *MDAI 100 (1986) pl. 16*

III. 2. *Herakles and Geryon. Horse's breast plate, bronze, ca. 630 BC Vathy, Samos, Museum, inv. B 2518. After: MDAI 100 (1986) pl. 16*

Затем Геракл совершает путешествия в дальние края, на край света: на восток к страшным воинственным амазонкам, чтобы захватить пояс их царицы, и на запад к вооруженному до зубов чудовищу Гериону с тремя телами, желая увести его знаменитое стадо (илл. 2). Эти мифы отражают опыт тех страстных мореплавателей, которые путешествовали по морю в самые удаленные места и привозили оттуда в Грецию природные богатства и продукты цивилизации.

¹² О Фоле см.: LIMC VIII (1997), 691–696, *Kentauroi et Kentaurides*, n. 235–292 (M. Leventopoulou, L. Marangou et al.). О Нессе — LIMC VI (1992), 838–847, *Nessos*, n. 1–125 (F. Díez de Velasco). Ср. прекрасную интерпретацию: [Mele 1986].

В этих странах они должны были встречать людей и зверей с неведомыми им доселе обликом и нравами и ожидать самых пугающих встреч и опасностей¹³.

Геракл — не единственный мифологический герой, претерпевающий подобные приключения. Похожие подвиги совершают и другие персонажи: Персей проникает на крайний запад, он сражается со страшной Горгоной, Тесей плывет на Крит, чтобы вступить в схватку с ужасным Минотавром, Беллерофонта посылают в далекую Ликию убить чудовище Химеру, Ясон со своими товарищами отправляется в Колхиду, чтобы добыть золотое руно, охраняемое страшным драконом, Одиссей спасает своих товарищей от свирепого Полифема. Все эти мифы были главными сюжетами раннего архаического искусства. Геракл служит парадигматической моделью этого почти безграничного исследования и использования мифа ранними греческими мореплавателями¹⁴.

Преобладание в вазописи (и в убранстве храмов) архаической эпохи парадигматических отсылок к мифам отражает относительную открытость социальной и политической ментальности элиты. Коммуникация и состязательность часто преодолевали ограниченность семейных генеалогий и полисных границ, обращаясь к общегреческому набору образцовых парадигм.

Классическая Греция: местные мифы и патриотическая идентичность

Если темы парадигматических мифов, к которым обращалось изобразительное искусство архаической эпохи, были общим достоянием всех греков, то классическая эпоха V в. до н. э. отмечена новой особенностью — обращением к мифам локального значения. Причиной для этого послужил новый интерес к политической идентичности, пронизывающий теперь весь греческий мир. Этот дух идентичности раскрывается на разных уровнях общественной жизни: в панэллинском сообществе, среди граждан полиса и в жизни отдельных людей. В войнах против разраставшейся Персидской державы греки создали новое понятие эллинской идентичности, противопоставляемой негреческим «варварам» (как их теперь называли). Затем, в последовавших уже внутренних конфликтах между самими греками, отдельные греческие города-государства и союзы, прежде всего Афины и Спарта, все больше заявляли о своей собственной идеологии полисной идентичности. В то же время ведущие политики, такие как спартанский царь Павсаний и афинский полководец Фемистокл, стремились утвердить свои личные притязания на политическую идентичность [Hölscher 2019a: 83–164].

В Афинах одним из главных составляющих этой идеологии было создание образа нового патриотического героя — Тесея. На протяжении архаического периода миф о Тесее, убивающем Минотавра, был представлен в искусстве всей Греции, но в конце VI в. до н. э., после установления Клисфеном нового политического порядка, присутствие Тесея ограничивается

¹³ О Геракле и амазонках в античном искусстве см.: LIMC I (1981), *Amazones*, n. 1–167; [von Bothmer 1957; Tyrrell 1984; Blok 1995; Fornasier 2007; Wünsche 2008: 105–115]. О Героне — LIMC V (1990), 74–85, *Herakles*, n. 2462–2544; [Brize 1980].

¹⁴ Интерпретации этих мифов в контексте раннего мореплавания см. в [Hölscher 1999].

почти только искусством Афин. Немного спустя, после побед над персами, патриотическая роль этого героя особенно прочно укоренилась на аттической почве, когда в 475 г. Кимон перенес его останки со Скироса и захоронил их в его святилище в центре Афин. В этом контексте афинские художники создают новый образ Тесея как, с одной стороны, культурного героя, и, с другой, политического вождя. Оба эти аспекта характеризуются качествами, не унаследованными от мифологической эпохи, но продиктованными потребностями афинского общества того времени¹⁵.



Илл. 3. *Тесей и Прокруст, Керкион, Минотавр*
Аттический краснофигурный килик, ок. 510–500 гг. до н. э.
Британский музей (Лондон), инв. № Е 36.
Фотография Британского музея, архив Гейдельбергского университета

Ill. 3. *Theseus and Prokroustes, Kerkyon, Minotaur*
Attic red-figure kylix, ca. 510–500 BC
London British Museum, inv. E 36
Photo British Museum, Archive University of Heidelberg

Начиная с 510–500 гг. до н. э. создается новый цикл подвигов Тесея, который мы встречаем не только в удивительной вазописи новой краснофигурной техники (илл. 3), но и на рельефах сокровищницы афинян в Дельфах. Афинский герой мыслится как аналог Геракла, но если Геракл совершает свои подвиги по всей Греции и за ее пределами, то Тесей побеждает разбойников и чудовищ по пути из Трезена в Афины, тем самым обеспечивая безопасный

¹⁵ См.: LIMC VI (1994), 33–52; [Schefold 1946; Neer 2002: 154–168; von den Hoff 2010].
О Кимоне см.: Фукидид I.98.2; Диодор XI.60.2; Плутарх, «Тесей» 36; Плутарх, «Кимон» 8.

доступ в свой родной город. Эти подвиги являются не только общими проявлениями юношеской ἀρετή в борьбе против нецивилизованных злодеев, но и образцовыми поступками ради утверждения актуальной высокой греческой культуры. Прокруст, приглашающий гостей возлечь на κλίνη и затем растягивающий их до смерти, извращает обычаи симпосия; Керкион, вступающий в схватку с путниками и убивающий их, действует вопреки правилам атлетики; Скирон, заставляющий посетителей омыть его ноги и затем сбрасывающий их со скалы в море, нарушает законы гостеприимства; Синис неверно (не по назначению) использует гибкую древесину, обычно применявшуюся в кораблестроении и в производстве луков; Перифет пренебрегает правилами сражения гопплитов; Кроммионская свинья противостоит благородной охоте. Побеждая этих противников, Тесей показывает себя поборником высших социальных ценностей [Neils 1987; Hölscher 2019b].



Илл. 4. Тесей и афинские воины, сражающиеся с амазонками
Аттический краснофигурный кратер с волютами, ок. 460–450 гг. до н. э.
Национальный археологический музей (Неаполь), инв. № 2421
LIMC I (1981), Amazones, 298

III. 4. *Theseus and Athenian companions fighting the amazons*
Attic red-figure volute-krater, ca. 460–450 BC
Napoli, Museo Archeologico Nazionale, inv. 2421
After: LIMC I (1981) Amazones 298

В сфере политики особое локальное и патриотическое значение Тесея становится очевидным в новой версии мифа об амазонках. В то время как в архаическую эпоху Геракл нападал на амазонок в их собственной далекой стране, теперь амазонки пересекают Эгейское море, чтобы осадить Афины, — и их нападение успешно отражают афиняне под предводительством своего царя

Тесея (илл. 4). В этой версии исследователи справедливо увидели мифологический образ нападения персов на Афины в 480 г. до н. э.: Эсхил, например, заставляет амазонок напасть на Акрополь со стороны Ареопага, где, как мы знаем из Геродота, персы разбили лагерь перед взятием Акрополя¹⁶.

Это новое конструирование локальной патриотической мифологии имеет два аспекта, которые нуждаются в дальнейшем рассмотрении. Во-первых, миф и современность находятся в тесных взаимных отношениях. Эксплицитная роль мифа о сражении с амазонками заключается в том, чтобы указывать на имевшую место в прошлом образцовую модель для ситуаций и действий, происходящих в настоящем; но, как имплицитное следствие этого взаимодействия, миф, чтобы служить такой моделью, сам приводится в соответствие и уподобляется реальным современным событиям. Эксплицитно настоящее разворачивается в согласии с моделью мифа, но имплицитно миф следует за моделью настоящего.

Во-вторых, эта актуализация мифа может вести к его постоянному изменению. На афинских вазах V в. до н. э. сражение с амазонками предстает в больших батальных сценах, какие мы можем увидеть в росписи Пестрой Стои, и служит мифологическим аналогом битвы при Марафоне, изображенной в том же цикле. Приспособление мифа к политической действительности особенно очевидно на кратере из Спины, где три убегающие амазонки имеют имена, отсылающие к современности. Одна из них названа Писианассой, по имени Писианакта, на чьи средства Стоя была построена. Другая амазонка имеет имя Долопа, по названию племени долопов, живших на острове Скирос — том самом острове, откуда были перенесены в Афины останки Тесея. Значит, враждебные амазонки уподоблялись враждебным долопам, которых афиняне должны были победить, чтобы обрести останки своего национального героя¹⁷.

Особенно показательное изображение амазономахии на щите сделанной из золота и слоновой кости статуи Афины Парфенос в Парфеноне. Главными фигурами в этой композиции были, по-видимому, патриотический герой Тесей и первохудожник Дедал. Таким образом, предводителями мифологического сообщества Афин предстают здесь великий политический деятель и великий художник. Очевидно, в этом изображении нужно видеть мифологический прообраз Афин как современного центра Греции в представлении Перикла — Афин как города, обладающего в равной степени и политическим весом, и культурным блеском¹⁸.

Наконец, в 420-е годы мы вновь встречаем сцену сражения афинян во главе с Тесеем против амазонок на арибаллическом лекифе из Неаполя. На этот раз Тесея сопровождают два героя с именами Муних и Фалер, названные так по именам двух афинских гаваней, Мунихия и Фалера. В этой сцене Афины

¹⁶ См.: [Boardman 1982]; Эсхил, «Эвмениды» 685–689; ср. Геродот VIII.52.

¹⁷ О больших сценах сражений с амазонками см.: [von Bothmer 1957: 161–192]. Амазономахия была представлена не только в изобразительном цикле в Пестрой Стое, но и немного ранее в новом Тесейоне Кимона, см.: [Castriota 1992: 43–58, 76–89]. О кратере из Спины в Ферраре с Писианассой и Долопой см.: [von Bothmer 1957: 198, n. 132].

¹⁸ О щите Афины Парфенос см.: [Hölscher, Simon 1976; Strocka 1984; Papini 2014: 154–166].

предстают как крупная морская держава, что соответствует их политическим притязаниям во время Пелопонесской войны [von Bothmer 1957: 162–163, n. 16; Simon, Hirmer 1976, fig. 220].

Таким образом, появившееся в классическую эпоху внимание к политической идентичности привело к усилению роли местных патриотических мифов. Этот новый взгляд на политическую действительность инспирирует активное взаимодействие между мифологическими моделями из прошлого и меняющимися реальностью и идеологией сообществ того времени.

Эллинистическая Греция: генеалогические отсылки и утверждение личного превосходства

Монархии эллинистической Греции и Римская империя произвели еще один способ использования традиционных мифов. Претензии эллинистических правителей начиная с Александра Великого на исключительную личную харизму не могли более основываться на отсылках к парадигматическим и локальным мифам, поскольку к тем же мифам могли обращаться остальные люди или социальные группы. Для новых притязаний более действенными оказываются генеалогические отсылки. Александр Великий возводил свой род по отцовской линии к Гераклу, а по материнской — к Ахиллу. Еще до Александра к обоим этим героям обращались ведущие или честолюбивые политики, видя в них парадигматические образцы поведения и доблести, но теперь Александр монополизировал их как своих предков. Он даже приравнивал себя к ним путем взаимного уподобления мифологического героя и современного правителя. С одной стороны, его знаменитый серебряный тетрадрахм изображает Геракла с характерной стрижкой Александра (ἀναστολή), уподобляя героический образец его современному подражателю (илл. 5). С еще большей очевидностью — с полным воспроизведением характерной прически Александра изображен в качестве его предка Ахилл на раннеэллинистических монетах города Лариссы Кремасты в Фессалии. С другой стороны, на так называемом Александровом саркофаге Абдоланима Сидонского Александр сам появляется в шлеме, имеющем вид львиной головы, т. е. уподобляется Гераклу как своей мифологической модели (илл. 6)¹⁹.

Эти претензии на происхождение от великих героев мифов стали еще значительнее, когда Александр был признан сыном Зевса-Аммона. Теперь он оказался равным другим знаменитым героям — сыновьям богов. Он стал не просто потомком, но братом Геракла. В этом образе его представил великий художник Апеллес, на картине которого он стоял между двумя другими отпрысками Зевса, Диоскурами²⁰.

¹⁹ О тетрадрахмах см.: [Price 1991]; об уподоблении Геракла Александру — [Dorka Mogeno 2019]; о монетах из Лариссы Кремасты — [von den Hoff 1997: 20–22]; о саркофаге Александра — [von Graeve 1970].

²⁰ Плиний, «Естественная история» XXXV.93–94.



Илл. 5. Голова Геракла с чертами Александра Великого
Тетрадрахма Александра, ок. 333–323 гг. до н. э.
[Kraay, Hirmer 1966, pl. 173, n. 572]

III. 5. *Head of Herakles with traits of Alexander the Great*
Tetradrachme of Alexander, ca. 333–323 BC.
After: [Kraay, Hirmer 1966, pl. 173, n. 572]

Исключительная роль этих генеалогических отсылок становится очевидна в Поздней римской республике. Вплоть до этого времени римляне почитали Энея и Ромула как своих общих героев-основателей и как великий парадигматический образец *pietas* и *virtus*. Помимо них все знатные семьи почитали, с большими или меньшими амбициями, своих собственных героических прародителей. Это равновесие нарушилось, когда Юлий Цезарь провозгласил Энея прародителем своей собственной семьи, *gens Iulia*, и успешно монополизировал этого общего героя для себя самого. Все прочие предки других родов должны были стать ниже национального героя-основателя, принадлежащего теперь Юлиам. Это могло быть причиной того, что Октавиан отказался от предложения принять имя Ромула и выбрал новое имя Августа²¹.

Случай с Энеем не был единственным. Все крупные полководцы той эпохи, такие как Сулла и Помпей, почитали Венеру в качестве великой парадигматической богини победы и удачи — до тех пор, пока Юлий Цезарь не провозгласил ее матерью Энея, заявляя тем самым исключительные претензии на нее как на божественную прародительницу *gens Iulia*. Это действие, вероятно, стало причиной ночных кошмаров Гнея Помпея, которому снилось, как он украшает посвященными дарами построенный им храм Венеры, теперь покровительствующей его сопернику Юлию Цезарю. В случае с Венерой Август проявил меньшие колебания и наделил ее ролью основательницы в своем имперском мифе [Schilling 1954: 272–345]²².

²¹ Об Энее в ранней и средней Республике см.: [La Rocca 2018]; о семейных прародителях — [Wiseman 1974; Walter 2004: 84–130]; о Юлии Цезаре и Энее — [Crawford 1974, n. 458/1, 494/3]; об Октавиане и Ромуле — Светоний, «Август» 7; Дион Кассий ЛШ.16.7.

²² О ночном кошмаре Помпея см.: Плутарх, «Помпей» 68, Аппиан, «Гражданская война» II.69.



Илл. 6. Александр Великий с львиным шлемом (так называемый саркофаг Александра из Сидона), ок. 320–310 гг. до н. э.
Археологический музей (Стамбул), инв. № 370
Фото Д. Иоханнес, личный архив Т. Хёльшера

Ill. 6. Alexander the Great with lion-helmet,
so-called Alexander sarcophagus from Sidon, ca. 320–310 BC
Istanbul, Archaeological Museum, inv. 370
Photo D. Johannes, Archive T. Hölscher

* * *

Все мифы о прошлом создавались с точки зрения и ради актуальных целей современных им обществ и личностей. В рамках науки об античности такому «использованию» мифов были посвящены многие плодотворные и убедительные исследования. Я же хотел показать следующее: систематический анализ общих категорий подобного использования помогает понять, как стратегии мифологических отсылок работают в актуальных исторических ситуациях и обстоятельствах.

Пер. с англ. Б. М. Никольского

Сокращения

LIMC — Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Vol. 1–8, Suppl. Zürich; Düsseldorf: Artemis Verlag, 1981–2000, 2009.

Литература

- Arrington 2015 — *Arrington N. T.* Ashes, images, and memories: The presence of the war dead in fifth-century Athens. Oxford: Oxford Univ. Press, 2015.
- Blok 1995 — *Blok J. H.* The early Amazons: Modern and ancient perspectives on a persistent myth. Leiden: Brill, 1995.
- Boardman 1982 — *Boardman J.* Herakles, Theseus and Amazons // The eye of Greece: Studies in the art of Athens / Ed. by D. Kurtz, B. Sparkes. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1982. P. 1–28.
- Brize 1980 — *Brize Ph.* Die Geryoneis des Stesichoros und die frühe griechische Kunst. Würzburg: Konrad Triltsch, 1980.
- Burkert 1979 — *Burkert W.* Structure and history in Greek mythology and ritual. Berkeley: Univ. of California Press, 1979.
- Buxton 2004 — *Buxton R. G. A.* The complete world of Greek mythology. London: Thames and Hudson, 2004.
- Carpenter 1991 — *Carpenter Th. H.* Art and myth in ancient Greece: A handbook. London: Thames and Hudson, 1991.
- Castriota 1992 — *Castriota D.* Myth, ethos, and actuality: Official art in fifth-century B. C. Athens. Madison, Wis.: Univ. of Wisconsin Press, 1992.
- Crawford 1974 — *Crawford M.* Roman Republican coinage. London; New York: Cambridge Univ. Press, 1974.
- De Angelis, Muth 1999 — Im Spiegel des Mythos: Bilderwelt und Lebenswelt: Symposium, Rom 19.–20. Februar 1998 / Hrsg. von F. De Angelis, S. Muth. Wiesbaden: Reichert, 1999.
- Di Cesare 2015 — *Di Cesare R.* La città di Cecrope. Ricerche sulla politica edilizia cimoniana ad Atene. Paestum: Pandemos; Atene: Scuola Archeologica Italiana di Atene, 2015.
- Dorka Moreno 2019 — *Dorka Moreno M.* Imitatio Alexandri? Ähnlichkeitsrelationen zwischen Götter- sowie Heroenbildern und Porträts Alexanders des Großen in der griechisch-römischen Antike. Rahden: Verlag Marie Leidorf GmbH, 2019. (Tübinger Archäologische Forschungen; 29).
- Fornasier 2007 — *Fornasier J.* Amazonen. Frauen, Kämpferinnen und Städtegründerinnen. Mainz: Von Zabern, 2007.
- Giuliani 2003 — *Giuliani L.* Bild und Mythos: Geschichte der Bilderzählung in der griechischen Kunst. München: C. H. Beck, 2003. [English trans.: Image and myth: A history of pictorial narration in Greek art. Chicago: Chicago Univ. Press, 2013].
- Graf 1985 — *Graf F.* Griechische Mythologie: Eine Einführung. München; Zürich: Artemis, 1985. [English trans.: Greek mythology: An introduction. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1993].
- Hölscher 1973 — *Hölscher T.* Griechische Historienbilder des 5. Und 4. Jahrhunderts v. Chr. Würzburg: K. Triltsch, 1973.
- Hölscher 1999 — *Hölscher T.* Immagini mitologiche e valori sociali nella Grecia arcaica // Im Spiegel des Mythos: Bilderwelt und Lebenswelt / Hrsg. von F. De Angelis, S. Muth. Wiesbaden: Reichert, 1999. S. 11–30.

- Hölscher 2003 — *Hölscher T.* Körper, Handlung und Raum als Sinnfiguren in der griechischen Kunst und Kultur // Sinn (in) der Antike. Orientierungssysteme, Leitbilder und Wertkonzepte im Altertum / Hrsg. von K.-J. Hölkeskamp et al. Mainz: von Zabern, 2003. S. 163–192.
- Hölscher 2019a — *Hölscher T.* Krieg und Kunst im antiken Griechenland und Rom: vier Triebkräfte kriegerischer Gewalt: Heldentum, Identität, Herrschaft, Ideologie. Berlin: De Gruyter, 2019.
- Hölscher 2019b — *Hölscher T.* Mythenbilder und Mentalität in Athen von Kleisthenes zu den Perserkriegen: Ein Versuch zur historischen Psychologie der Griechen. Wiesbaden: Harrasowitz, 2019.
- Hölscher 2020 (forthcoming) — *Hölscher T.* From early on to become a hero: Mythical models of Alexander's image and biography // Alexander's empire: The legitimization of conquest / Ed. by A. Meeus, K. Trampedach.
- Hölscher, Simon 1976 — *Hölscher T., Simon E.* Die Amazonenschlacht auf dem Schild der Athena Parthenos (Taffeln 43–48) // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Bd. 91. 1976. S. 115–148.
- Hurwit 2004 — *Hurwit J. M.* The Acropolis in the age of Pericles. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004.
- Junker 2005 — *Junker K.* Griechische Mythenbilder. Einführung in ihre Interpretation. Stuttgart: J. B. Metzler, 2005.
- Kirk 1970 — *Kirk G. S.* Myth: Its meaning and functions in ancient and other cultures. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1970.
- Kraay, Hirmer 1966 — *Kraay C. M., Hirmer M.* Greek coins. New York: Abrams, 1966.
- La Rocca 2018 — *La Rocca E.* La Nike di Samotraccia tra Macedoni e Romani. Atene: Scuola Archeologica Italiana di Atene, 2018.
- Marconi 2007 — *Marconi C.* Temple decoration and cultural identity in the archaic Greek world: The metopes of Selinus. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007.
- Mele 1986 — *Mele, N. V.* Il ruolo dei Centauri di Herakles: Polis, banchetto e simposio // Les grands figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité. Actes du Colloque international (Besançon, 25–26 avril 1984) / Sous la dir. de A. Colette et al. Paris: Les Belles Lettres, 1986. (Annales Littéraires de l'Université de Besançon; 329). P. 333–370.
- Neer 2002 — *Neer R.* Style and politics in Athenian vase-painting: The craft of democracy, ca. 530–460 B. C. E. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002.
- Neils 1987 — *Neils J.* The youthful deeds of Theseus. Roma: Bretschneider, 1987.
- Papini 2014 — *Papini M.* Fidia. L'uomo che scolpì gli dei. Bari: Laterza, 2014.
- Price 1991 — *Price M. J.* The coinage in the name of Alexander the Great and Philip Arrhidaeus. Zürich; London: Swiss Numismatic Society, 1991.
- Rombos 1988 — *Rombos Th.* The iconography of Attic late Geometric II pottery. Partille, Sweden: Åströms förlag, 1988.
- Schefold 1946 — *Schefold K.* Kleisthenes. Der Anteil der Kunst an der Gestaltung des jungen attischen Freistaates // Museum Helveticum. Bd. 3. No. 2. 1946. S. 59–93.
- Schefold 1978 — *Schefold K.* Götter- und Heldensagen der Griechen in der spätrachaischen Kunst. München: Hirmer, 1978.
- Schefold 1981 — *Schefold K.* Die Göttersage in der klassischen und hellenistischen Kunst. München: Hirmer, 1981.
- Schefold 1988 — *Schefold K.* Die Urkönige, Perseus, Bellerophon, Herakles und Theseus in der klassischen und hellenistischen Kunst. München: Hirmer, 1988.
- Schefold 1989 — *Schefold K.* Die Sagen von den Argonauten, von Theben und Troia in der klassischen und hellenistischen Kunst. München: Hirmer, 1989.

- Schefold 1993 — *Schefold K.* Götter- und Heldensagen der Griechen in der früh- und hocharchaischen Kunst. München: Hirmer, 1993.
- Schilling 1954 — *Schilling R.* La religion romaine de Vénus: depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste. Paris: Boccard, 1954.
- Schwab 2005 — *Schwab K. A.* Celebrations of victory: The metopes of the Parthenon // The Parthenon: From Antiquity to the present / Ed. by J. Neils. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005. P. 159–197.
- Shapiro 1989 — *Shapiro H. A.* Art and cult under the tyrants in Athens. Mainz: von Zabern, 1989.
- Shapiro 1994 — *Shapiro H. A.* Myth into art: Poet and painter in classical Greece. London: Routledge, 1994.
- Simon, Hirmer 1976 — *Simon E., Hirmer M.* Die griechischen Vasen. München: Hirmer, 1976.
- Snodgrass 1998 — *Snodgrass A. M.* Homer and the artists: Text and picture in early Greek art. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998.
- Stansbury-O'Donnell 2005 — *Stansbury-O'Donnell M. D.* The painting program in the Stoa Poikile // Periklean Athens and its legacy: Problems and perspectives / Ed. by J. Barringer, M., J. Hurwit. Austin: Univ. of Texas Press, 2005. P. 73–87.
- Strocka 1984 — *Strocka V. M.* Das Schildrelief — Zum Stand der Forschung // Parthenon-Kongress Basel 1982 / Hrsg. von E. Berger. Mainz: von Zabern, 1984. S. 188–196.
- Thomas 1976 — *Thomas E.* Mythos und Geschichte: Untersuchungen zum historischen Gehalt griechischer Mythendarstellungen. Köln: Thomas, 1976.
- Tyrrell 1984 — *Tyrrell W. M. B.* Amazons: A study in Athenian mythmaking. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1984.
- von Bothmer 1957 — *von Bothmer D.* Amazons in Greek art. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- von den Hoff 1997 — *von den Hoff R.* Der 'Alexander Rondanini'. Mythischer Heros oder heroischer Herrscher? // Münchner Jahrbuch für bildende Kunst. Bd. 48. 1997. S. 7–28.
- von den Hoff 2010 — *von den Hoff R.* Theseus. Stadtgründer und Kulturheros // Erinnerungsorte der Antike. Die griechische Welt / Hrsg. von E. Stein-Höllkeskamp, K.-J. Höllkeskamp. München: C. H. Beck, 2010. S. 300–315.
- von Graeve 1970 — *von Graeve V.* Der Alexandersarkophag und seine Werkstatt. Berlin: Mann, 1970.
- Walter 2004 — *Walter U.* Memoria und res publica. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom. Frankfurt a. M.: Verlag Antike, 2004.
- Wiseman 1974 — *Wiseman T. P.* Legendary genealogies in Late-Republican Rome // Greece & Rome. Vol. 21. No. 2. 1974. P. 153–164.
- Wünsche 2003 — Herakles = Hercules / Hrsg. von R. Wünsche. München: Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, 2003.
- Wünsche 2008 — Starke Frauen / Hrsg. von R. Wünsche. München: Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, 2008.
- Αρβανιτάκη 2006 — *Αρβανιτάκη Α.* Ἡρώας και πόλη: Το παράδειγμα του Ηρακλή στην αρχαϊκή εικονογραφία της Κορίνθου. Θεσσαλονίκη: Univ. Studio Press, 2006.

References

- Arrington, N. T. (2015). *Ashes, images, and memories: The Presence of the war dead in fifth-century Athens*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Arvanitakē, A. (2006). *Hērōas kai polē: To paradeigma tou Hēraklē stēn archaikē eikonographia tēs Korinthou* [Hero and the polis: The example of Heracles in the archaic iconography of Corinth]. Thessaloniki: Univ. Studio Press. (In Greek).

- Blok, J. H. (1995). *The early Amazons: Modern and ancient perspectives on a persistent myth*. Leiden: Brill.
- Boardman, J. (1982). Herakles, Theseus and Amazons. In D. Kurtz, B. Sparkes (Eds.). *The eye of Greece: Studies in the art of Athens*, 1–28. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Brize, Ph. (1980). *Die Geryoneis des Stesichoros und die frühe griechische Kunst*. Würzburg: Konrad Triltsch. (In German).
- Burkert, W. (1979). *Structure and history in Greek mythology and ritual*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Buxton, R. G. A. (2004). *The complete world of Greek mythology*. London: Thames and Hudson.
- Carpenter, Th. H. (1991). *Art and myth in ancient Greece: A handbook*. London: Thames and Hudson.
- Castriota, D. (1992). *Myth, ethos, and actuality: Official art in fifth-century B. C. Athens*. Madison, Wis.: Univ. of Wisconsin Press.
- Crawford, M. (1974). *Roman Republican coinage*. London: Cambridge Univ. Press.
- De Angelis, F., Muth, S. (Eds.) (1999). *Im Spiegel des Mythos: Bilderwelt und Lebenswelt: Symposium, Rom 19.–20. Februar 1998*. Wiesbaden: Reichert. (In German).
- Di Cesare, R. (2015). *La città di Cecrope. Ricerche sulla politica edilizia cimoniana ad Atene*. Paestum: Pandemos. (In Italian).
- Dorka Moreno, M. (2019). *Imitatio Alexandri? Ähnlichkeitsrelationen zwischen Götter- sowie Heroenbildern und Porträts Alexanders des Großen in der griechisch-römischen Antike*. Rahden: Verlag Marie Leidorf GmbH. (In German).
- Fornasier, J. (2007). *Amazonen. Frauen, Kämpferinnen und Städtegründerinnen*. Mainz: Von Zabern. (In German).
- Giuliani, L. (2003). *Bild und Mythos: Geschichte der Bilderzählung in der griechischen Kunst*. Munich: C. H. Beck. (In German). [English trans.: Giuliani, L. (2013). *Image and myth: A history of pictorial narration in Greek art*. Chicago: Chicago Univ. Press].
- Graf, F. (1985). *Griechische Mythologie: Eine Einführung*. Munich: Artemis. (In German). [English trans.: Graf, F. (1993). *Greek mythology: An introduction*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press].
- Hölscher, T. (1973). *Griechische Historienbilder des 5. Und 4. Jahrhunderts v. Chr.* Würzburg: K. Triltsch. (In German).
- Hölscher, T. (1999). Immagini mitologiche e valori sociali nella Grecia arcaica. In F. De Angelis, S. Muth (Eds.). *Im Spiegel des Mythos: Bilderwelt und Lebenswelt*, 11–30. Wiesbaden: Reichert. (In German).
- Hölscher, T. (2003). Körper, Handlung und Raum als Sinnfiguren in der griechischen Kunst und Kultur. In K.-J. Hölkeskamp et al. (Eds.). *Sinn (in) der Antike. Orientierungssysteme, Leitbilder und Wertkonzepte im Altertum*, 163–192. Mainz: von Zabern. (In German).
- Hölscher, T. (2019a). *Krieg und Kunst im antiken Griechenland und Rom: vier Triebkräfte kriegerischer Gewalt: Heldentum, Identität, Herrschaft, Ideologie*. Berlin: De Gruyter. (In German).
- Hölscher, T. (2019b). *Mythenbilder und Mentalität in Athen von Kleisthenes zu den Perserkriegen: Ein Versuch zur historischen Psychologie der Griechen*. Wiesbaden: Harrassowitz. (In German).
- Hölscher, T. (2020, forthcoming). From early on to become a hero: Mythical models of Alexander's image and biography. In A. Meeus, K. Trampedach (Eds.). *Alexander's empire: The legitimation of conquest*.
- Hölscher, T., Simon, E. (1976). Die Amazonenschlacht auf dem Schild der Athena Parthenos (Taffeln 43–48). *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts*, 91, 115–148. (In German).

- Hurwit, J. M. (2004). *The Acropolis in the age of Pericles*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Junker, K. (2005). *Griechische Mythenbilder. Einführung in ihre Interpretation*. Stuttgart: J. B. Metzler. (In German).
- Kirk, G. S. (1970). *Myth: Its meaning and functions in ancient and other cultures*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Kraay, C. M., Hirmer, M. (1966). *Greek coins*. New York: Abrams.
- La Rocca, E. (2018). *La Nike di Samotraccia tra Macedoni e Romani*. Athens: Scuola Archeologica Italiana di Atene. (In Italian).
- Marconi, C. (2007). *Temple decoration and cultural identity in the archaic Greek world: The metopes of Selinus*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Mele, N. V. (1986). Il ruolo dei Centauri di Herakles: Polis, banchetto e simposio. In A. Colette et al. (Eds.). *Les grands figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité. Actes du Colloque international (Besançon, 25-26 avril 1984)*, 333–370. Paris: Les Belles Lettres. (In Italian).
- Neer, R. (2002). *Style and politics in Athenian vase-painting: The craft of democracy, ca. 530–460 B. C. E.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Neils, J. (1987). *The youthful deeds of Theseus*. Rome: Bretschneider.
- Papini, M. (2014). *Fidia. L'uomo che scolpì gli dei*. Bari: Laterza. (In Italian).
- Price, M. J. (1991). *The coinage in the name of Alexander the Great and Philip Arrhidaeus*. Zürich; London: Swiss Numismatic Society.
- Rombos, Th. (1988). *The iconography of Attic late Geometric II pottery*. Partille, Sweden: Åströms förlag.
- Schefold, K. (1946). Kleisthenes. Der Anteil der Kunst an der Gestaltung des jungen attischen Freistaates. *Museum Helveticum*, 3(2), 59–93. (In German).
- Schefold, K. (1978). *Götter- und Heldensagen der Griechen in der spätarchaischen Kunst*. Munich: Hirmer. (In German).
- Schefold, K. (1981). *Die Göttersage in der klassischen und hellenistischen Kunst*. Munich: Hirmer. (In German).
- Schefold, K. (1988). *Die Urkönige, Perseus, Bellerophon, Herakles und Theseus in der klassischen und hellenistischen Kunst*. Munich: Hirmer. (In German).
- Schefold, K. (1989). *Die Sagen von den Argonauten, von Theben und Troia in der klassischen und hellenistischen Kunst*. Munich: Hirmer. (In German).
- Schefold, K. (1993). *Götter- und Heldensagen der Griechen in der früh- und hocharchaischen Kunst*. Munich: Hirmer. (In German).
- Schilling, R. (1954). *La religion romaine de Vénus: depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*. Paris: Boccard. (In French).
- Schwab, K. A. (2005). Celebrations of victory: The metopes of the Parthenon. In J. Neils (Ed.). *The Parthenon: From Antiquity to the present*, 159–197. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Shapiro, H. A. (1989). *Art and cult under the tyrants in Athens*. Mainz: von Zabern.
- Shapiro, H. A. (1994). *Myth into art: Poet and painter in classical Greece*. London: Routledge, 1994.
- Simon, E., Hirmer, M. (1976). *Die griechischen Vasen*. Munich: Hirmer. (In German).
- Snodgrass, A. M. (1998). *Homer and the artists: Text and picture in early Greek art*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Stansbury-O'Donnell, M. D. (2005). The painting program in the Stoa Poikile. In J. Barringer, M., J. Hurwit (Eds.). *Periklean Athens and its legacy: Problems and perspectives*, 73–87. Austin: Univ. of Texas Press.

- Strocka, V. M. (1984). Das Schildrelief — Zum Stand der Forschung. In E. Berger (Ed.). *Parthenon-Kongress Basel 1982*, 188–196. Mainz: von Zabern. (In German).
- Thomas, E. (1976). *Mythos und Geschichte: Untersuchungen zum historischen Gehalt griechischer Mythendarstellungen*. Cologne: Thomas. (In German).
- Tyrrell, W. M. B. (1984). *Amazons: A study in Athenian mythmaking*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.
- von Bothmer, D. (1957). *Amazons in Greek art*. Oxford: Clarendon Press.
- von den Hoff, R. (1997). Der ‘Alexander Rondanini’. Mythischer Heros oder heroischer Herrscher? *Münchener Jahrbuch für bildende Kunst*, 48, 7–28. (In German).
- von den Hoff, R. (2010). Theseus. Stadtgründer und Kulturheros, In E. Stein-Höllkeskamp, K.-J. Höllkeskamp (Eds.). *Erinnerungsorte der Antike. Die griechische Welt*, 300–315. Munich: C. H. Beck. (In German).
- von Graeve, V. (1970). *Der Alexandersarkophag und seine Werkstatt*. Berlin: Mann. (In German).
- Walter, U. (2004). *Memoria und res publica. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom*. Frankfurt a. M.: Verlag Antike. (In German).
- Wiseman, T. P. (1974). Legendary genealogies in Late-Republican Rome. *Greece & Rome*, 21(2), 153–164.
- Wünsche, R. (Ed.) (2003). *Herakles = Hercules*. Munich: Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek.
- Wünsche, R. (Ed.) (2008). *Starke Frauen*. Munich: Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek. (In German).

* * *

Информация об авторе

Тонио Хёльшер

Dr., профессор-эмерит,
Институт классической археологии
(Institut für Klassische Archäologie),
Гейдельбергский университет имени
Карла и Рупрехта (Ruprecht-Karls-
Universität Heidelberg)
Marstallhof 4 D-69117 Heidelberg Germany
Тел.: 0049-6221-542512
✉ tonio.hoelscher@zaw.uni-heidelberg.de

Information about the author

Tonio Hölscher

Dr., Professor Emeritus
Institute for Classical Archaeology,
Ruprecht Karl University of Heidelberg
Marstallhof 4 D-69117 Heidelberg Germany
Tel.: 0049-6221-542512
✉ tonio.hoelscher@zaw.uni-heidelberg.de

А. Зукер

ORCID: 0000-0002-4382-5112

✉ arnaud.zucker@univ-cotedazur.fr

Университет Лазурного берега
(Франция, Ницца)

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ «РАЦИОНАЛЬНЫЙ МЕТОД» В МИФОГРАФИИ? ПРИМЕР МИФОГРАФА ПАЛЕФАТА (IV в. до н. э.)

Аннотация. В статье вначале будет обсуждаться дога относительно происхождения экзегезы в Древней Греции, существования мифологического мышления и использования терминов «аллегория» и «рационализация», которые неверно применялись исследователями в отношении античных мифологических текстов. Затем будут представлены уникальные свойства труда Палефата, являющегося единственной систематической попыткой перенести/перевести греческие мифы в их историческое окружение. Палефат не разделяет обвинений во лжи, которые традиционно сопровождали мифы в античности, в том числе в критике ранних поэтов. По его мнению, миф обусловлен языком и его неоднозначностью (рассказ первых свидетелей определенных событий реинтерпретируется слушателями). Подобная изначальная семиологическая этиология заставляет Палефата рассматривать миф как палимпсест и переписывать мифы, следуя привычному (и потому зачастую тусклому) сценарию в идеализированном примитивном культурном контексте. Такая переработка способствует возникновению новой версии мифа и парадоксальным образом укрепляет народную веру в его «правду» — вероятно, в соответствии с намерением автора.

Ключевые слова: античность, мифография, Палефат, рационализм, аллегория, экзегеза, мифология, древнегреческая литература

Для цитирования: Зукер А. Существует ли «рациональный метод» в мифографии? Пример мифографа Палефата (IV в. до н. э.) // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 33–52. DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-33-52.

*Статья поступила в редакцию 15 декабря 2019 г.
Принято к печати 4 февраля 2020 г.*

A. Zucker

ORCID: 0000-0002-4382-5112

✉ arnaud.zucker@univ-cotedazur.fr

University of Côte d'Azur
(France, Nice)

IS THERE A “RATIONALIST METHOD” IN MYTHOGRAPHY? THE CASE OF PALAEPHATUS, A 4TH CENTURY BCE MYTHOGRAPHER

Abstract. This paper first critically discusses the *doxa* concerning the origin of exegesis in Greece, the existence of so called “mythical thought”, and the use of the terms allegory and rationalization, which are misused by researchers when applied to ancient texts related to mythology. There is no special approach that can be called *rationalist* and set apart from other exegetical practices. We try to propose another characterization of the mythographic tradition: it distinguishes between the allegorical interpretation of a (usually poetic) text, which conceives of myth as an intentional disguise, and the “allomythic” reformulation of a (popular) narrative, which conceives of myth as the distortion over time of a historical experience. Then we discuss the singular features of Palaephatus’ work — the only systematic attempt to transpose/translate Greek myths into historical screenplays. The ancient author does not adopt the suspicion of lying that traditionally weighs on myths in antiquity, and that is accompanied by criticism of poets. It is language and its ambiguities that constitute, according to him, the main root of the myths: the account given by the first witnesses of certain events was misinterpreted by the listeners. This *semiological* etiology is original, and leads Palaephatus to seek the palimpsest of myths and to propose a rewriting of the myth (remythification), following a familiar (and often dull) scenario, in an idealized primitive cultural context. This recycling process gives rise to a new version of the myth and paradoxically reinforces — as is probably the author’s intention, — the popular belief in its “truth”.

Keywords: antiquity, mythography, Palaephatus, rationalism, allegory, exegesis, mythology, Greek literature

To cite this article: Zucker, A. (2020). Is there a “rationalist method” in mythography? The case of Palaephatus, a 4th century BCE mythographer. *Shagi / Steps*, 6(2), 33–52. (In Russian). DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-33-52.

Received December 15, 2019

Accepted February 4, 2020

© A. ZUCKER

© E. V. ILYUSHECHKINA, trans. from English

Введение

Как представляется, целью конференции, на которой прозвучал доклад, легший в основу данной статьи, было коснуться вопросов, связанных с историзмом идей, с идеологической инструментализацией мифов или по крайней мере конъюнктурной практикой некоторых толкований (экзегезы) в области мифологии или критики мифа. Именно с этой точки зрения я буду рассматривать одно из важных направлений в критике мифа, рано появившееся в античной традиции, которое туманно и неточно определяется как рационализм. Я обращусь к трем вопросам: 1) существует ли общепризнанная толковательная практика, которую можно назвать рационалистической и которая используется целенаправленно; 2) можно ли считать использование этой практики методологией; и, наконец, 3) насколько такой явный сторонник этой практики, как Палефат, преуспел в ее исследовании и в пересмотре мифов. На первые два вопроса я отвечаю отрицательно (впрочем, второе нуждается в дополнительном объяснении). Что касается третьего, я надеюсь продемонстрировать радикализм практики Палефата и далее сделать выводы о ее историчности или возможном влиянии социально-политического контекста на ее теоретическую программу.

Общий контекст

Происхождение экзегезы

Начну с соображений о возникновении экзегезы и самой категории «мифологического мышления». Как утверждают антропологи, мифы — результат длительной последовательной устной традиции. Большинство греческих авторов классического периода видели это иначе: мифы — продукт творчества отдельных поэтов. Это привычное занятие позволяет эпическим, лирическим или драматическим поэтам переиначивать смысл традиционных сюжетов, которые они охотно воспринимают и передают. Такое личное (и персонифицированное) происхождение вариантов объясняет разнообразие мифологических версий, оспаривание авторства и... развитие экзегезы¹. Таким образом, за мифами стоят авторы (не анонимная народная традиция), даже если их сюжеты впоследствии становились общественным достоянием. Это основное положение не отменяет того обстоятельства, что начиная с классического периода и далее поэтические повествования и фольклорная традиция зачастую воспринимались как некое совокупное творчество, порожденное поэтами вообще или, что еще более расплывчато, — традицией.

Поразительно, что в античной критике мифологии очень мало нападок на разнообразие версий или на отдельных авторов (т. е. поэтов) за их предпочтение собственных вариантов, поскольку именно так функционируют мифы

¹ См. у Палефата, который обвиняет поэтов во многих отношениях. См. Ксенофан F B 10 DK: «Свои знания с самого начала греки переняли от Гомера».

и таковы правила игры. Если в исторической традиции многие авторы (например, Иосиф Флавий или Лукиан)² считали противоречивость версий недопустимой и видели в ней повод для недоверия историкам, для традиции мифологической (в случаях, когда ее можно отделить от исторической) такие расхождения вовсе не считались криминалом³. Иными словами, разногласие мифологических версий не являлось недостатком и не считалось показателем фантастичности мифа или поэтического вымысла. Противоречия в происхождении героя или его деяний никогда не вызывали подозрений в существовании или в историчности действующего лица. Греческий урок именно в том и состоял, чтобы уметь гибко использовать разнородные мифологические версии, удовлетворяться их множеством и спокойно существовать в этом «облаке» разнообразных вариантов⁴.

В соответствии с современной традицией, разделяемой большинством ученых ([Buffière 1956; Pépin 1958; Brisson, Jamme 1996] и др.), экзегеза родилась из стремления (и необходимости) спасти Гомера от нападков рациональной критики. По мнению Ж. Пепина [Pépin 1958], рационализм появляется в западной интеллектуальной мысли VI в. до н. э. в качестве стимула, побуждающего защитников Гомера изобрести противоядие в виде аллегорезы. Концепция, лежащая в основе этого сценария, понятна, устойчива и в какой-то степени традиционна: по определению участники культурной трансмиссии так или иначе стараются продлить жизнь доставшегося им законного наследства. Таким образом, ученые, мыслители, философы, педагоги или грамматик уже в силу самой своей профессии призваны беречь традицию и укреплять свершения прошлого. Легче воспроизводить традицию, нежели соперничать с нею, и все же...

Все же можно представить и другую версию происхождения герменевтики: она является естественным продуктом соревнования между разнородными версиями одной и той же истории или события у разных поэтов. Интерпретация и критика были не делом рук комментаторов Гомера или его сторонников (а этот поэт отнюдь не был одинок), но результатом столкновения целого ряда противоположных версий. В соответствии с такой интерпретацией происхождение экзегезы следует искать в самой природе эпического творчества и заведомой гибкости повествования. Постоянно сталкиваясь с несоответствием версий, комментаторы (или рапсоды) должны были выработать способы оценки или некую методологическую стратегию — для того, чтобы примирить не Гомера с законами природы, а различные версии друг с другом, сведя их воедино на новом, более высоком уровне. Поскольку на основе рационального объяснения отвергать некоторые версии мифов в пользу одной-единственной было нелегко, первые толкователи пытались предложить их разумное обоснование с помощью либо оригинального палимпсестного толкования (символического или предполагающего искажение с течением времени), либо поиска объединяющего варианта (подобный отбор и связанные с ним разногласия характерны для некоторых мифографов).

² См. Joseph. *Ap.* I.5.23–25; Lucian. *Hist. Conscr.*

³ См. Joseph. *Ap.* I.5, против Diod. *Bibl.* IV.1.2.

⁴ См. Diod. *Bibl.* IV.8.3–4; [Veyne 1983; Bourveresse 2007].

В любом случае такой критический подход к мифологии, зародившийся в поздний архаический период, предполагает сосуществование двух уровней, двух процессов, которые в равной степени совмещают оспаривание традиции и ее защиту. При пересмотре сюжета или подробностей изложения, а порой и его цензуре лучше сохранить дух или ценность текста или сюжета на другом уровне. Критическое толкование — это интеллектуальный процесс, в котором соединяются опровержение и обновление изначального замысла.

На самом деле критика мифа или религиозных воззрений не связана с укреплением разумного начала (какой античный текст выказывает больше нетерпимости по отношению к богам и поэтическому вымыслу, чем «Илиада»?). Критицизм — это стремление к взаимопониманию, а не к уничтожению мифов. Он столь же нарушает традиции, сколь и сохраняет их, поскольку напоминает о них и приспособливает их к новым условиям. Чтобы миф оставался живым, необходимо дать ему новую жизнь. Этот существенный момент следует воспринимать как парадоксальную, но априори неизменную особенность любой экзегезы, любого действия, сочетающего критику и переименование, когда опровержение выступает в функции защиты. Среди определений, которыми греки обозначали этот процесс, стоит назвать *θεραπεία* (подразумевающее значения ‘чинить’ и ‘лечить’) и даже более характерное *ἀνασκευή* (соотносимое со значениями ‘разрушать’ и ‘восстанавливать’) [Zucker 2016: 61]. Критическое толкование — это форма восстановления эпической речи в послеэпический период — в эру письменной литературы.

Правда, представляется, что в более широком смысле в архаическую эпоху существовал род предварительного состязания между эпической «литературой» и... всем остальным: против эпоса выступает и лирика, и трагедия. Эта ситуация создает условия и дает толчок дальнейшему литературному творчеству. Из «Поэтики» Аристотеля очевидно одно: это не различение и не определение литературных жанров, но свидетельство того, что эпическая поэзия предстает определенной исходной вехой. Это не один из литературных жанров, но скорее самое сердце и обиталище литературы — литературы в целом и языка как ее непосредственной функции. И, вероятно, лирические поэты (это видно хотя бы на примере элегий Ксенофана из Колофона), противодействуя эпосу, уже критиковали мифы; во всяком случае логографы и историки уже вменили это себе в обязанность, в *raison d'être*, и именно так проза впервые обрела свою идентичность.

Легенда о «мифологическом мышлении»

Нелегко освободиться от предубеждения, что между VIII и II вв. до н. э. интеллектуальная деятельность греков снизила накал гениального вдохновения и в то же время обрела тусклую ясность. В ней как будто происходил кардинальный поворот, одобренный и признанный сторонниками «греческого чуда», среди которых большинство тех, кто вроде бы открыто критиковал эту идею, включая самого Ж.-П. Вернана [Vernant 1962; Gernet 1983]). Однако было бы верхом наивности полагать, что в VIII в. до н. э., как и в VI в. до н. э., мифологическое сознание, которое воспринимало традиционные сюжеты буквально, постепенно оказалось перед лицом на

рациональность, задачей которого было привести все к единому знаменателю, втиснуть эти истории в нужные «реалистические» пропорции. Это отвечает нашему пристрастию к ранжированию всего и вся, нашей приверженности унылым эволюционным образцам, однако искажает целостную картину античной интеллектуальной деятельности и ее результатов. Здесь важно хотя бы кратко задержаться на этой воображаемой схеме, поскольку она взаимосвязана и с нашим представлением об античной экзегезе. По правде говоря, того, что называется «мифологическим мышлением», которое рассматривалось в качестве дологического этапа мышления («архаического» в нашей культуре и «примитивного» в других), несмотря на всю возвышенность этого понятия, изобретенного современными антропологами, на деле не существует вовсе. Или, наоборот, если и существует, то существует всегда и везде. Это лишь фигура речи, но никак не строгое или осмысленное понятие — будь то с точки зрения антропологии или психологии. В 1981 г. этот тезис, высказанный в «Изобретении мифологии» М. Детьена [Detienne 1981], стал предметом пространной полемики между ним и К. Леви-Стросом. Выражение «мифологическое мышление» имеет тенденцию противопоставлять один способ мышления другому, более совершенному или более современному и, кроме того, выводит за рамки рассмотрения самое существенное, а именно человека мифологической эпохи, который предположительно мыслил иначе.

В 1996 г. 150 исследователей встретились в Бристоле, чтобы обсудить эту устаревшую идею. В соответствии с похожей идеей, выдвинутой в 1940 г. В. Нестле [Nestle 1940], человечество предположительно двигалось «от мифа к рациональности»; той же логике следовали У. К. Ч. Гатри в своей «Истории греческой философии» [Guthrie 1962–1981] и его последователи, утверждавшие, что греческая философская мысль между 600 и 300 г. до н. э. развивалась «от мифопоэтического взгляда на мир к рациональному» [Vuxton 1999: 2]. Эта эволюционная перспектива сделала возможным представить критику мифа формой освобождения и... научного прогресса. Во введении к сборнику статей по материалам упомянутой конференции Бакстон, выдвинув ряд возражений против данной концепции, задался вопросом: «Разве не предпочтительнее вместо того, чтобы говорить о “сдвиге”, подумать о терминах взаимопроникновения (в обе стороны) мифологического и рационального?» [Ibid.: 5].

Вместо того чтобы подробно говорить о пересмотре концепции, от которой мы еще окончательно не освободились (позитивизм по-прежнему присущ научному мышлению в целом, а значит, и антропологии XX — начала XXI в.), будет достаточно сказать несколько слов о предполагаемом главном творце этого сдвига, а именно о Платоне. И оказывается, что мысль того, с чьим именем связывают пик этой великой перемены, буквально пронизана мифологией. По мнению Платона, функция мифа состоит в том, чтобы предложить иную формулировку непознаваемого и непостижимого или невыразимого, а порой и куда более предпочтительную альтернативу философской аргументации:

...но как мне вам это показать: с помощью ли мифа, какие рассказывают старики молодым, или же с помощью рассуждения (μῦθον λέγων ἐλιδείξω ἢ λόγῳ διεξελθόν)? Многие из присутствовавших отвечали, что, как ему хочется, так пусть и излагает. — Тогда, мне кажется, — решил он, — приятнее будет рассказать вам миф... (Plato. *Protag.* 320c, пер. В. С. Соловьева).

Это не окольный путь и не недостаток, а способ сказать о том, где рациональное изложение явно неточно и достигает предела своих возможностей:

Не удивляйся, Сократ, если мы, рассматривая во многих отношениях много вещей, таких, как боги и рождение Вселенной, не достигнем в наших рассуждениях полной точности и непротиворечивости (εἰκότα). Напротив, мы должны радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподобным, чем любое другое, и притом помнить, что и я, рассуждающий, и вы, мои судьи, всего лишь люди, а потому нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом (τὸν εἰκότα μῦθον), не требуя большего (Plato. *Tim.*, 29cd, пер. С. С. Аверинцева).

Платон демонстрирует явную сдержанность в отношении рационального толкования (см. особ. *Rep.* 368d5 и *Protag.* 347e), которое, по его мнению, является «пустой тратой времени» (*Phaedr.* 229ce)⁵, говорит об опасности поэтических мифов (Plato. *Rep.* 377 сл.) и ставит под сомнения содержащиеся в них идеи:

Впрочем, я-то, Федр, считаю, что подобные толкования хотя и привлекательны (τὰ τοιαῦτα χαρίεντα ἤγούμην), но это дело человека особых способностей; трудов у него будет много, а удачи — не слишком (λίαν δὲ δεινὸν καὶ ἐπιτόνον καὶ οὐ πᾶν εὐτυχοῦς ἀνδρός), и не по чьему другому, а из-за того, что вслед за тем придется ему восстанавливать подлинный вид гиппокентавров, потом химер, и нахлынет на него целая орава всяких горгон и пегасов и несметное скопище разных других нелепых чудовищ. Если кто, не веря в них, со своей домощенной мудростью приступит к правдоподобному объяснению каждого вида, ему понадобится много досуга (ἄτε ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ χρώμενος, πολλῆς αὐτῷ σχολῆς δεήσει). У меня же для этого досуга нет вовсе (Plato. *Phaedr.* 229 ce, пер. А. Н. Егунова).

Однако Платону явно нравится выдумывать мифологические сюжеты и вносить собственный вклад в этот мифологический образ мысли — от мифа о пещере до мифа об Атлантиде, включая развернутый εἰκὼς μῦθος в виде диалога «Тимей».

Двойственная роль «рационализма»

Что есть рационалистическое толкование для античной Греции, конкретнее — в связи с прочтением греческих мифов? Очевидно, это переписывание мифа с целью заменить сверхнеобычное содержание приемлемым и таким образом убрать самую суть мифа, сделав его обыкновенной историей. Эта утраченная суть мифа в части сверхъестественного или фантастического на деле представляет собой второй уровень реальности (на-

⁵ О Палефате и этом пассаже см.: [Bouvier 2015: 49–52].

зывается воображением)⁶. По мнению исследователей греческой экзегезы со времен Дж. Тейта [Tate 1927; 1929; 1930], рационализм пагубен для мифов; лишенный сказочной основы как таковой, он привел бы к дискредитации мифа и поощрял бы неверие в богов. Таким образом, рационализм противостоит мифу и способствует эволюции знания. В действительности же он со временем оказался лучшим союзником мифологии. По словам П. Вейна, «критика мифов велась не для демонстрации их лживости, но скорее для того, чтобы найти основание для их правдивости» [Veune 1983: 69].

Назначение толкований состоит в переводе мифа в иной тип дискурса — переводе, который сохраняет его элементы и операционные модели, но меняет его общие исходные рамки и сам регистр повествования. Толкования состоят в смысловом сдвиге. Такая подстановка, в результате которой возникает некий гипермиф, неизбежно стремится предложить сценарий, повествование или смыслы, которые более сочетаются с реальностью (или, точнее, больше соответствуют представлениям о реальности), и сообщает им видимость истины. В этом отношении можно считать, что все аллегорические толкования, которые, перерабатывая миф, стремятся подтвердить его значимость, но с иной точки зрения, тоже являются разновидностью рациональности⁷. И наоборот, можно утверждать, что рационализация есть разновидность аллегории в современном смысле слова — если подразумевать под ней не сознательное намерение автора, но в принципе тот факт, что текст содержит некое скрытое, вторичное значение⁸. Однако если использовать термин «рационализация» в античном смысле, она должна рассматриваться как вид герменевтики другого рода, нежели аллегория: это скорее своего рода археология мифа, чем его надлежащая интерпретация. В соответствии с рационалистической экзегезой (если воспользоваться этим спорным термином) миф является не закодированным изложением некоего более высокого смысла, но испорченным изложением более низкой реальности. Рационалистическая экзегеза — это литературная или лингвистическая интерпретация, состоящая в основном в метонимическом замещении, убирающем сверхъестественные существа и деяния и предлагающем новую версию мифа — алломифию, отличную от аллегории (см. рис. 1).

Прежде чем обратиться к определенному случаю сюжетного замещения, которое является способом толкования самого Палефата, полезно будет дать некоторые разъяснения относительно типологии мифологической экзегезы.

⁶ См. Plut. *Tes.* I.3: «Я бы хотел, чтобы сказочный вымысел подчинился разуму и принял видимость настоящей истории. Если же кое-где он со своевольным презрением отвернется от правдоподобия и не пожелает даже приблизиться к нему, просим благосклонного читателя отнестись со снисхождением к этим рассказам о старине» (пер. С. П. Маркиша).

⁷ См.: «...l'allégorie et le symbolisme correspondent à une rationalisation récente de la pensée mythique» («аллегория и символизм соответствуют современной рационализации мифической мысли») [Pépin 1958: 67]. О различии между аллегорией и рационализацией см.: [Stern 1996; Govers Hopman 2013: 181].

⁸ Это позиция М. Говерс Хопман: «Теперь термин “аллегория” используется и в более широком значении, подразумевая любое толкование, которое соотносит текст с некими внетекстовыми смыслами, независимо от вопроса, было ли такое толкование заложено в тексте автором. В широком смысле любая форма герменевтики есть аллегория. В таком широком определении аллегория замещает рационалистическое толкование» [Govers Hopman 2013: 181].

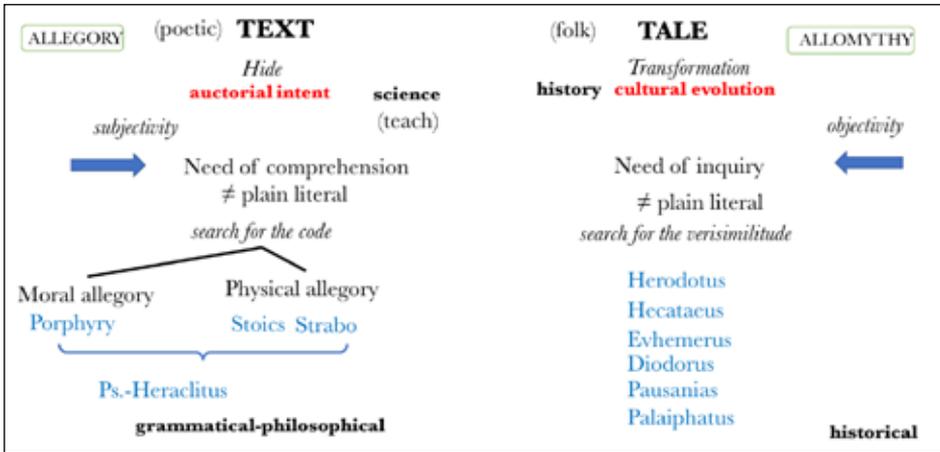


Рис. 1. Консервативная критика мифа

Fig. 1. Conservative criticism of myths

Стандартную типологию предложить сложно; со времен античности существовало много разновидностей сюжетного замещения. Их можно наблюдать у Варрона, Плутарха, Саллюстия, Макробия и др., а до них — также у Аристарха, враждебно настроенного к любой форме аллегорического толкования. Евстафий Солунский сообщал, что он учитывает (как и в нашей схеме) физическую, моральную и историческую перспективы (ἡ φυσικῶς <...> ἡ κατὰ ἦθος <...> καὶ ἱστορικῶς — Eust. *in Il.* 1, p. 5, van der Valk). Действительно, можно различать три типа толкований в отношении характерных черт и поступков мифологических персонажей:

- 1) моральная аллегория: мифологические персонажи отражают психологические особенности;
- 2) физическая аллегория: мифологические персонажи отражают физическую реальность и реальные явления;
- 3) историческая аллегория: мифологические персонажи отражают историческую реальность и явления.

Даже не вникая в конкретные детали экзегезы, из приведенной выше схемы сразу видно, что третий тип отличается от первых двух. Действительно, мы имеем, с одной стороны, нефактологическую аллегорию — закодированный опыт человека (морали) или окружающего мира (физического и географического)⁹; а с другой — фактологическую аллегорию, рассказ о прошлых (исторических) событиях. Два основных различия состоят в том, что экзегезы 1) трактуют миф либо как текст, либо как сюжет; 2) рассматривают миф как способ рассказывания или как испорченное сообщение.

⁹ См. Strab. I.2.9.15–18: «Это имеет в виду Гомер, говоря об Одиссее “Так много неправды за чистую правду / Он выдавал им [λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα — Od. XIX.203]”, ибо Гомер не говорит “всю”, но “много” неправды, так как в противном случае она не могла бы сойти за “чистую правду”. Так он взял из истории основу своих рассказов (ἔλαβεν οὖν παρὰ τῆς ἱστορίας τὰς ἀρχάς)» (пер. Г. А. Стратановского).

Вопрос рационалистического опыта

Применительно к практике, о которой идет речь, существуют огромный разноречивой и разночтения терминологии: исследователи называют ее рационалистической, но также исторической, реалистической, эвгемерической, прагматической или веристской. Определение, недавно предложенное М. Говерс Хопман, описывает рационализацию как практику, «которая заменяет сказочные элементы ссылками на реальность <...> и как любую интерпретацию мифа, которая соотносит его с элементами повседневного опыта» [Govers Norman 2013: 180–181]. Это определение неудовлетворительно и слишком расплывчато. Мы допускаем, что можно выделить более специфичный тип комментария или перевода мифа, который переделывает повествование таким образом, что сообщаемые сведения могут соотноситься с историческими событиями, все детали которых отвечают повседневному опыту и законам природы, признаваемым здравым смыслом. Акцент на правдоподобию кажется здесь более главным, чем на рационализме.

Если мы принимаем такое определение, его можно приложить и к античным литературным текстам, восходящим к VI в. до н. э.¹⁰ На основании наших источников (см.: [Fowler 2000; 2013]) нельзя с точностью определить, каким был подход мифографов или мифологов до V в. до н. э. Однако у нас имеются фрагменты Гекатея Милетского, которые соответствуют такому подходу:

Так говорит Гекатей Милетский: Я пишу это так, поскольку мне представляется это истинным, ибо рассказы эллинов мне кажутся многочисленными и смехотворными (Ps.-Demetrius, *Eloc.* 12 = Hes. F 1 Fowler, пер. А. В. Лебедева).

По его мнению, Кербер на самом деле — ядовитая змея с мыса Матапан (т. е. Тенарон). По сообщению Павсания, Гекатей полагал, что выдумка о Кербере — просто ошибочное понимание преувеличенной метафоры:

Но Гекатей Милетский нашел правдоподобное объяснение (λόγον εὔρεν εἰκότα), по его словам, на Тенаре выросла ужасная змея, а псом Аида ее прозвали потому, что ужаленного ею ждала немедленная смерть от яда, и вот эту-то змею Геракл и отвел к Еврисфею (Paus. III.25, 4 = Hes. F 27 Fowler, пер. А. В. Лебедева).

Трактовка Гекатеем Кербера являет пример языковой рационализации чудовищ. Другие авторы, например Акусилай или Ферекид, видимо, обращались к схожим аргументам или исправлениям мифологической традиции. По мнению Говерс Хопман, IV в. до н. э. стал поворотным пунктом: «Критика философов и историков ведет к подъему рационалистических версий, которые приравнивали содержание традиционных повествований к результатам эмпирических наблюдений и в свою очередь оказывали влияние на поздней-

¹⁰ В элегии с советом по организации симпозиев Ксенофан определяет рассказы о борьбе титанов, гигантов или кентавров как «стариковские вымыслы», которые ничего хорошего не принесли слушателям (DK 21 B1, 21–23).

шие поэтические рассказы» [Govers Norman 2013: 177]. Однако все античные мифографы имели несколько вариантов про запас. Здесь снова сказывается эффект пластичности греческого подхода и, кажется, ни один ученый не использовал один-единственный метод толкования¹¹. Геродор из Гераклеи в VI в. до н. э. использовал несколько способов для того, чтобы «выправить» миф. Он говорил, что Прометей был скифским царем, которого его подданные заковали в цепи, потому что после разлива реки Этос он не смог обеспечить их всем необходимым для жизни. Вмешался Геракл, который изменил русло реки, направив его в море, и освободил царя из заключения (F 30 Fowler). Он основывался на двусмысленности греческого слова *ἔτος*, обозначающего орла и в то же время служащего названием реки. Однако Геродор использует и другие аллегорические приемы. Так, по его мнению, Геракл должен был убить «змея злого духа при помощи философии, он носил львиную шкуру, что указывало на благородство его души. Более того, яблоки символизировали три доблести, освобождение от злости, жадности и себялюбия» (F 14 Fowler = Io. Antioch. *Archeol.* 1 F 6, 2 Roberto).

Подход каждого из авторов не ограничивается только одним методом, в их трактовке сюжетов нет никакой системности: не существует текста, предлагающего полную и пословную интерпретацию мифологического сюжета, кроме «Пещеры нимф» Порфирия. Многие детали и элементы не берутся во внимание, даже когда экзегеза касается текста особого статуса, а не обычного повествования (наподобие «Гомеровских аллегорий» Псевдо-Гераклита). В любом случае с самого начала этой традиции понятно, что критика мифов — это в основном критика эпических произведений, и основана она на анализе эпического языка, имеющего две особенности: одна связана с говорящим (поэтом), другая — с самим инструментом (т. е. языком). Поэтическое или, точнее, эпическое повествование склонно преувеличивать количественные характеристики, использовать метафоры, персонифицировать, пренебрегать рамками реальности и т. п. Однако возможность подобных отклонений заложена в самом языке, поскольку он естественно предполагает возможность ошибочных решений и недопонимания, обнаруживая двусмысленность на многих уровнях: полисемию, омонимию, метонимию, сокращения и пр.

Случай Палефата

Системный подход

Термин «мифография» (введенный впервые Вестерманном в 1843 г.) имеет двойственную природу: его применяют то к комментаторам мифов, то к простым их собирателям (таким как Аполлодор, Антонин Либерал или Псевдо-Гигин) [Alganza Roldán 2006]. Этот второй тип, представителем которого в IV в. до н. э. был Асклепиад, является более поздним, тогда как к первому относятся отдельные авторы уже с VI в. до н. э., в том числе Палефат. Изначально написанное в пяти книгах, его произведение впоследствии было сжато до одной. До его труда под названием «О невероятном» (= «Как читать

¹¹ Ср.: «[Марсель Дегьен] лишний раз продемонстрировал на конкретном примере скудость интерпретаций, пытающихся исчерпать смысл мифов, сводя их к одному коду <...> необходимо обращение к нескольким кодам» [Lévi-Strauss 1972: 99–100]:

мифы») в нашем распоряжении нет ни одного произведения, посвященного интерпретации мифов. Характерный для его труда принцип экзегезы *reductio ad sensum commune* был достаточно очевиден, всегда под рукой и наверняка время от времени использовался. Но Палефат поставил его на поток.

Следует сказать, что ни при каких обстоятельствах нельзя считать предтечей Палефата Эвгемера. Это невозможно ни с исторической, ни с интеллектуальной точки зрения. Расцвет творчества Эвгемера приходится на 300 г. до н. э., что автоматически делает его моложе Палефата (пик его творчества датируется примерно 330 г. до н. э.). Что до содержания, Эвгемер просто предлагает считать богов людьми, не стремясь при этом к пересмотру мифов. Потому его «Священный список» ничего общего не имеет с нашим текстом [Stern 1996; 1999], поскольку, как уже было отмечено, Палефат концентрируется на героях, а боги его не очень занимают: он попросту обходится без них, не отрицая при этом их существования:

Однако некоторые говорят, будто Артемида превратила Актеона в оленя и что этого оленя разорвали собаки. Однако мне представляется, что Артемида могла поступать как ей угодно (*Ἄρτεμις μὲν δύνασθαι ὅ τι θέλοι ποιῆσαι*), но это неправда, будто человек превратился в оленя или олень в человека (гл. 6).

В 45 главах своего собрания Палефат предлагает «правдоподобные» *ἐπιανρθώσεις*, или исправления, классических мифов. Его метод последователен и практически систематичен (что само по себе редкость в античной литературе!). Он подвергает мифологические сюжеты механистической процедуре, представляющей собой четырехступенчатый процесс: 1) изложение краткого содержания традиционного сюжета; 2) его критика с точки зрения правдоподобия; 3) реконструкция предполагаемого сюжета, который положил начало мифу, и демонстрация того, каким образом этот сюжет был испорчен; 4) заключение об искажении повествования.

В итоге из его утверждений и самой экзегетической работы складывается следующее определение мифа: миф — это искаженное в результате неверного описания или порчи нарратива изображение реального исторического опыта. Идеи, лежащие в основе этой концепции и объясняемые в предисловии, можно выразить как набор из трех аксиом: 1) «все рассказанное происходило на самом деле»; 2) «рассказанные истории не просто дополнения к набору имен, но отражают реальные события»; 3) «естественный порядок вещей таков же тогда, как и сейчас». В самом деле, по его мнению, существует непрерывная преемственность между изначальным временем героев и временем людей:

Лично я верю, что все, о чем говорят легенды — правда... историческое событие послужило основой рассказа об этом событии. Все, что представлено в легендах о людях, случилось так, как это и происходит в настоящее время. Ежели бы раньше существовало нечто отличное от того, что существует сейчас, то это нечто существовало бы и сейчас, и в будущем (Предисловие)¹².

¹² Относительно Предисловия Палефата см. обоснованную критику традиционной ин-

Оригинальность теории Палефата состоит не в идее, что миф — это правдивое, но искаженное историческое повествование, но в его концепции э т и о л о г и и мифа. Μῦθος (поэтов или историков) — это намек на событие (ἔργον), в сущности бессознательно скрытое под первоначальным изложением (λόγος), иными словами, сам язык. Действуя в соответствии с основными принципами семиотической археологии, здравомыслящий исследователь может восстановить исходную версию события.

Процессуальный анализ

Мифологическое повествование представляет собой своеобразную языковую патологию. Как полагает Говерс Хопман, «Развитие вымысла объясняется языковым недопониманием, обычно буквальная интерпретацией метафоры или ошибочной трактовкой собственного имени как нарицательного» [Govers Hopman 2013: 182]. Это чрезвычайно похоже на определение мифа в XIX в. Фридрихом Максом Мюллером как «болезни языка».

Палефат, словно врач, идет от симптоматики к реальному нарушению, которое всегда присутствует в языке, по крайней мере по большей части. Таким образом, он должен действовать и как исследователь, разгадывающий загадку: он наматывает нити мифа на бобину реального опыта. Однако миф не случаен и возникает не просто в результате двусмысленного использования языковой метафоры: его порождают двусмысленность и полисемия, которые и составляют сам язык.

В 26 из 45 приводящихся Палефатом примеров текст, по его мнению, сохранил и выделил ключевую фразу, которую Палефат считает формулировкой, породившей исходную проблему. В четырех дополнительных примерах предполагаемое «начальное» предложение мифа парафразируется или дается намеком. Таким образом, можно утверждать, что в двух третях глав дошедшая до нас версия сохранила и суть аргументации, и ключевое звено интерпретации.

Мифологическое высказывание «Пегас, крылатый конь, уносит ввысь Беллерофонта» толкуется как искажение утверждения, в соответствии с которым «Беллерофонт прибыл с Пегасом и разрушил Химеру Амисодара», где Пегас — это корабль, а Химера — гора, подожженная Беллерофонтом (гл. 28)¹³. Палефат изменяет (или исправляет) рассказ о спартанцах (гл. 3), переинициальная формулу «Кадм содеял великое злодеяние, убив дракона (δράκοντα, чудовище). И теперь много достойных людей, рассеянных по земле (σπάρτοί, буквальный смысл), сражаются с нами — а все из-за зубов (ὀδόντων, буквальный смысл) дракона» на «Кадм содеял великое злодеяние, убив Дракона (царя). И много достойных людей, рассеянных по земле (переносный смысл), сражаются с нами — а все из-за зубов Дракона (бивней слона)».

Большинство семиологических сдвигов — это игры с именами, метонимические или метафорические переносы. Палефат строит свои мифологические объяснения (αἰτία) на двусмысленности и игре слов: топоним заменяется на антропоним; зооним или псевдоним, название корабля переносится на человека и т. п. Классический каламбур состоит в смешении человека с именем

терпретации и перевода в [van den Berg 2017]; см. также [Zucker 2016; Santoni 1998/1999].

¹³ Ср.: «Рационализация основана на двойственности и неопределенности личных имен» [Govers Hopman 2013: 183].

животного с самим животным: Криос («Баран»), Дракон («Змей») или Таврос («Бык»). Правда, не всякая невероятная подробность напрямую соотносится с языком, и в некоторых главах Палефат уделяет внимание трем другим факторам, которые участвуют в создании мифа: во-первых, роли собственно поэтов (prol. 2, 6)¹⁴, во-вторых — неверному восприятию (1, 32); в-третьих — неверному переходу от частного к общему (9, 13, 14, 26, 27, 43). Из-за первого фактора мифологический сюжет с течением времени подвергается порче; два других являются возможной причиной ошибки в изначальном сообщении¹⁵. На рис. 2 представлена типология семиологических сдвигов, в результате которых, согласно Палефату, рождается мифологический рассказ.

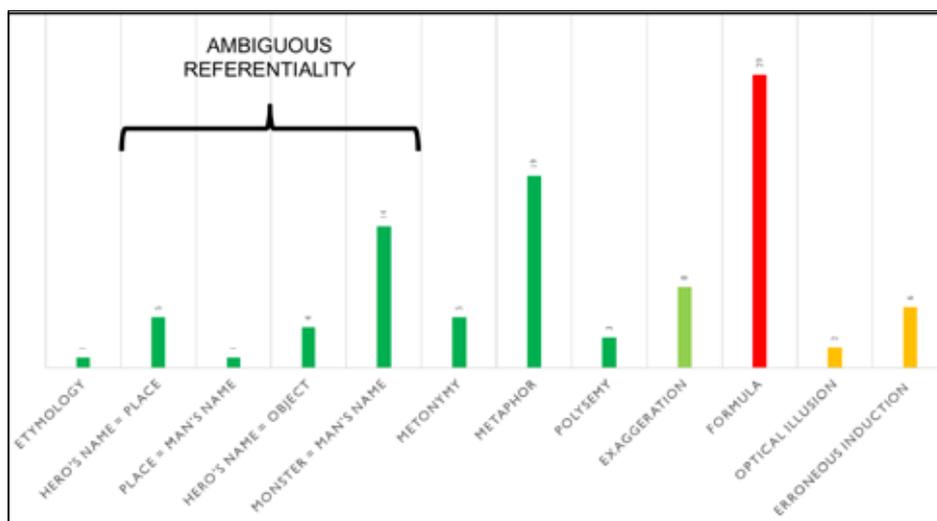


Рис. 2. Лингвистические сдвиги в эзегетической терапии Палефата

Fig. 2. Linguistic shifts in Palaephatus' exegetical therapy

Но при всем этом в большинстве примеров причины обнаруживаются именно в языке, к чему иногда добавляются людские огрехи. Языковые отклонения — не только архаический феномен: они постоянны и потому могут

¹⁴ «Однако поэты и первые историки (οἱ ποιηταὶ καὶ λογογράφοι), чтобы удивить людей, превратили некоторые события прошлого в невероятные и чудесные истории» (прол.); «Такое было событие; но поэты превратили рассказ в миф (ἐπὶ τὸ μῦθος οἱ ποιηταὶ τὸν λόγον ἐξέτρεψαν)» (гл. 2); «Именно поэты создали такие мифы (τοὺς δὲ μύθους τοῦτους συνέθεσαν οἱ ποιηταί), чтобы люди, которые слышали их, не стали предпринимать ничего оскорбительного против божеств» (гл. 6).

¹⁵ Эти мифогенные факторы участвуют в создании мифа совместно. Так, в первой главе, где нужно расшифровать загадку (или развернуть исходное сообщение), в состав которой входят имя (кентавр), чудесное происхождение (от облака, νεφέλη), диковинная анатомия (человек-конь), Палефат успешно использует этимологию, метонимию, оптическую иллюзию. Первые два приема относятся к грамматике и, соответственно, только они используются для восстановления первичной формулировки мифа.

воздействовать на повествование всегда и везде. Ведь метафора — это скорее мыслительный механизм, а не чисто языковое явление.

Антропологическая фантазия

В своей реконструкции оригинальных сценариев «событий, превращенных в мифы» Палефат выражает собственную концепцию античной истории; переписанные им мифы напоминают реальную археологию. Человеческий, политический и природный фон архаических времен кажется весьма условным. Схемы Палефата, которыми он заменяет мифологические сценарии, представляют собой простые исторические фантазии и развивают архетипические представления о жизни ранних обществ, где повторяются одни и те же персонажи и последовательности событий, которые представлены на рис. 3.

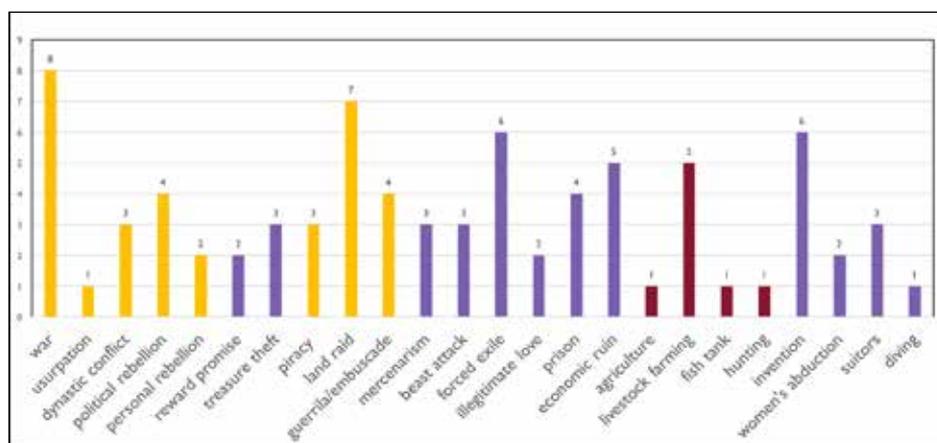


Рис. 3. Типология сюжетов в труде Палефата

Fig. 3. Typology of motives in Palaephatus

Политический режим везде монархический, с выраженным противопоставлением, с одной стороны, сельской природной среды и, с другой, властного центра, который воспринимается как городской, даже если сама городская среда не описывается. Политическая власть сталкивается с тремя типами угрозы: это внешние враги, нападение диких зверей и восстания местного населения или союзников. Эти черты прошлого хорошо соотносятся с политическими и идеологическими рамками традиционного мифологического нарратива. Однако с легкой руки Палефата-«терапевта» они помечены ярлыками «исторические».

Палефат изображает общество без рабов, без денег и скорее сельское: «А жили все люди тогда по деревням, и этим местом и ныне владеют аргиевiane. Города же были тогда такие: Аргос, Микены, Тиринф, Лерна, и над каждым из них был поставлен свой царь» (гл. 38); «Люди же тогда все были земледельцами, слуг не имели, сами для себя обрабатывали землю, и тот был самым богатым, кто, возделывая землю, был наиболее трудолюбивым» (гл. 6); «В древности люди были земледельцами и таким образом добывали себе еду»

(гл. 7); «В те времена люди не сватали себе невест за деньги, а давали кто лошадей, кто волов, кто овец и коз или кто что еще пожелает» (гл. 23); «Впрочем, тогда люди употребляли для этого не деньги, а движимое имущество» (гл. 37); «Деньги тогда не использовали» (гл. 41) (пер. В. Н. Ярхо).

Воскрешение мифа

Палефат мог просто перетолковать элементы известных мифов, однако он стремился создавать новый рассказ, с целостным сюжетом, включающим все эти традиционные элементы. Он не просто «рационализатор мифа» — он заново создает миф на основе древних рассказов.

«В конце концов Палефат — исправитель, он не отвергает мифы, которые получил в наследство. Его произведения говорят о том, что применение разумных оснований к мифу могло иметь первоначальной целью скорее укрепление, а не слабость веры в те же самые мифы и что эти действия не означают безусловного уничтожения *muthos*» [Stern 1999: 215]. В этом случае «схожесть создает новую версию, дополняя традиционную» [Detienne 1981: 140].

Мифологические элементы, которые воспринимает и исправляет Палефат, более многочисленны, нежели те, которые он прямо перечисляет в кратком пересказе традиционного сюжета. Как кажется, он стремится к полной реконструкции мифа. К примеру, даже если он не упоминает битву Кентавра с Лапидами в главе о Кентаврах (гл. 1), он обращается к ней в реконструируемой им версии, рассказывающей о насилии, исподволь и по-новому связывая все подразумеваемые части сюжета. Переписывание мифа обеспечивает его этиологическую значимость: Палефат, этот новый Гомер, время от времени предлагает свои собственные объяснения¹⁶.

Жесткость и механистичность метода Палефата, безусловно, впечатляют, а вот тонкости воображения ему, пожалуй, недостает. Если разобрать сплошняком все схемы, которые он предлагает читателю для объяснения весьма разнообразных мифов, то следует признать: набор весьма бедноват! В мифах рассказывается множество разных историй, а их рационалистическое препарирование тяготеет к одной и той же. Алломифия (переписанный сюжет), как и аллегория, свидетельствует об ограниченности воображения, поскольку сводит оригинальную форму к знакомому образцу, заранее известному клише. Метод Палефата с его неизменной систематичностью, помноженной на исторические фантазии, в итоге выхолащивает смысл и превращает миф в пустой трафарет.

Возможно, для Палефата примитивность сюжета — как раз одно из средств убеждения читателя. Он не выбирает наобум, но намеренно останавливается на наиболее банальных, знакомых историях с ожидаемым поворотом событий. Кратко говоря, он превращает миф в своего рода «информационный повод». Именно эту роль предназначает он себе в предисловии — роль репортера, который для проведения нового журналистского расследования идет разыскивать свидетелей преступления на месте. Кроме того, с какой настойчивостью

¹⁶ См., например, гл. 30: «Во время путешествия Гелла заболела и умерла: отсюда и название Геллеспонта».

на протяжении всего произведения Палефат стремится персонализировать свой подход и интерпретацию, характерным образом постоянно прибегая к выражениям типа «мне это не кажется возможным», «я думаю, произошло следующее», «по моему мнению» и т. п.! То, что обычно воспринимается как ссылка на авторитет, можно рассматривать и как указание на приблизительность высказывания. Действительно, текст зачастую подразумевает, что мы имеем дело с некоей правдоподобной реконструкцией, основанной на здравом смысле, с реконструкцией достаточно общей, при этом конкретные детали могли быть какими угодно: «Нечто подобное (τοιοῦτον) произошло...» (гл. 2, 5, 6, 13, 21, 26, 31, 38, 43, 44)¹⁷. Важно не воссоздать точную последовательность событий, но в целом различить и обосновать исторический повод и предложить семиологическое объяснение (и реинтерпретацию) основных нереалистических черт мифа.

Заключение

Палефат — единственный античный автор, который методично использует подход, соотносимый со вторым способом интерпретации мифа. Мы называем этот подход *алломифея*. Он единственный последовательный рационалист, систематически выхолащивающий миф, сводя его детали к историческому анекдоту. Как таковые его роль и текст очень важны. Неудивительно, что до эпохи Ренессанса на него чаще всего ссылались в связи с интерпретациями такого рода. Для исправления двусмысленности и прочих расстройств языка он предлагает терапию — лекарственный коктейль, главным и чуть ли не исключительным элементом которого является анализ семиологических сдвигов. В знаменитой 1-й главе (о Кентаврах, см. недавнее исследование [Alganza Rolda et al. 2017]) проблемы с возникновением мифа можно описать как «плохо увидено, плохо сказано, плохо понято». Но чаще всего причиной становится язык, и только он.

Был ли такой теоретический подход Палефата продиктован каким-то специфическим культурным контекстом? Разброс мнений относительно времени его деятельности (IV или II век до н. э.) [Blumenthal 1942] подразумевает, что его метод легко можно вписать в разные исторические периоды античности, не говоря уже о том, что его произведение многократно цитировали и использовали вплоть до Ренессанса. В Новое время такие археологи, как Генрих Шлиман, или исследователи вроде Виктора Берара обнаруживали не меньшую научную невинность, и их вполне можно назвать новыми Палефатами: один открыл Трою, второй посетил пещеру Калипсо. Аллегии их не интересовали, а их социально-исторические корни не имели ничего общего с эпохой раннего эллинизма. Просто они были движимы непреодолимым желанием установить неразрывную связь между архаическим повествованием и естественным миром, между вымыслом или воображением и реальностью — найти под асфальтом реальности песчаный пляж мифа. Вот и совсем недавно двое исследователей [Baikouzis, Magnasco 2008], опираясь на сведения о

¹⁷ В целом Палефат при выражении собственного мнения использует *τοιοῦτος* чаще, чем *οὗτος* (см. также гл. 8 и 39, 40: *τοιοῦδε*).

затмениях в «Одиссее» (XX.356–357) и на множество специальных астрономических тонкостей, смогли установить точную дату возвращения Одиссея к Пенелопе — 16 апреля 1178 г. до н. э.

Пер. с англ. **Е. В. Илюшечкиной**

Литература

- Alganza Roldán 2006 — *Alganza Roldán M.* La mitografía como género de la prosa helenística: Cuestiones previas // *Florentia Illyberritana*. Vol. 17. 2006. P. 9–37.
- Alganza Roldán et al. 2017 — *Alganza Roldán M. A., Barr J., Hawes G.* The reception history of Palaephatus 1 (On the Centaurs) in Ancient and Byzantine texts // *Polymnia*. Vol. 3. 2017. P. 186–235.
- Baikouzis, Magnasco 2008 — *Baikouzis C., Magnasco M. O.* Is an eclipse described in the *Odyssey*? // *Proceedings of the National Academy of Sciences*. Vol. 105. No. 26. P. 8823–8828.
- Blumenthal 1942 — *Blumenthal A. von.* Palaiphatos // *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* / Hrsg. von G. Wissowa, W. Kroll. Bd. 18.2. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag, 1942. Sp. 2449–2455.
- Bouveresse 2007 — *Bouveresse J.* Peut-on ne pas croire: Sur la vérité, la croyance & la foi. Marseille: Agone, 2007.
- Bouvier 2015 — *Bouvier D.* Palaiphatos ou Le mythe du mythographe // *Polymnia*. No. 1. 2015. P. 25–60.
- Brisson, Jamme 1996 — *Brisson L., Jamme C.* Introduction à la philosophie du mythe. Vol. 1: Sauver les mythes. Paris: Librairie Vrin, 1996.
- Buffière 1956 — *Buffière F.* Les mythes d’Homère et la pensée grecque. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- Buxton 1999 — *Buxton R.* Introduction // *From myth to reason? Studies in the development of Greek thought* / Ed. by R. Buxton. Oxford: Oxford Univ. Press, 1999. P. 1–21.
- Detienne 1981 — *Detienne M.* L’Invention de la mythologie. Paris: Gallimard, 1981.
- Fowler 2000 — *Fowler R. L.* Early Greek mythology. Vol. 1: Text and introduction. Oxford: Oxford Univ. Press, 2000.
- Fowler 2013 — *Fowler R. L.* Early Greek mythology. Vol. 2: Commentary. Oxford: Oxford Univ. Press, 2013.
- Gernet 1983 — *Gernet L.* Les Grecs sans miracle / Textes réunis et présentés par R. Di Donato. Paris: La Découverte, 1983.
- Guthrie 1962–1981 — *Guthrie W. K. C.* A history of Greek philosophy: 6 vols. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1962–1981.
- Hopman 2013 — *Hopman M. G.* Scylla: Myth, metaphor, paradox. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2013.
- Lévi-Strauss 1972 — *Lévi-Strauss C. M.* Detienne. Les jardins d’Adonis: la mythologie des parfums et des aromates en Grèce [compte-rendu] // *L’Homme*. T. 12. No. 4. P. 97–102.
- Nestle 1940 — *Nestle W.* Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. Stuttgart: Alfred Kröner, 1940.
- Pépin 1958 — *Pépin J.* Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations juéo-chrétiennes. Paris: Études augustiniennes, 1958.
- Santoni 1998/1999 — *Santoni A.* Sulla Prefazione del Περὶ ἀπίστων di Palefato // *Kléos*. Vol. 2/3. 1998/1999. P. 9–18.

- Stern 1996 — On unbelievable tales: Peri Apiston / Trans., intro., comment. by J. Stern. Wauconda, IL.: Bolchazy-Carducci, 1996.
- Stern 1999 — *Stern J. Rationalizing myth: Methods and motives in Palaephatus // From myth to reason?: Studies in the development of Greek thought / Ed. by R. Buxton. Oxford: Oxford Univ. Press, 1999. P. 215–222.*
- Tate 1927 — *Tate J. The beginnings of Greek allegory // The Classical Review. Vol. 41. No. 6. 1927. P. 214–215.*
- Tate 1929 — *Tate J. Plato and Allegorical Interpretation // The Classical Quarterly. Vol. 23. No. 3–4. 1929. P. 142–154.*
- Tate 1930 — *Tate J. Plato and Allegorical Interpretation (Continued) // The Classical Quarterly. Vol. 24. No. 1. 1930. P. 1–10.*
- van den Berg 2017 — *van den Berg R. M. Palaephatus on ὀνόματα, λόγοι, and ἔργα // Mnemosyne. Vol. 70. No. 2. 2017. P. 308–315.*
- Vernant 1962 — *Vernant J. P. Les origines de la pensée grecque. Paris: Presses universitaires de France, 1962.*
- Veyne 1983 — *Veyne P. Les grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante. Paris: Seuil, 1983.*
- Zucker 2016 — *Zucker A. Palaiphatos ou la clinique du mythe // Lire les mythes: Formes, usages et visées des pratiques mythographiques de l'Antiquité à la Renaissance / Sour la dir. de A. Zucker, J. Fabre-Serris, J.-Y. Tilliette, G. Besson. Villeneuve-d'Ascq: Presses Univ. du Septentrion. 2016. P. 43–66.*

References

- Alganza Roldán, M. (2006). La mitografía como género de la prosa helenística: Cuestiones previas. *Florentia Iliberritana*, 17, 9–37. (In Spanish).
- Alganza Roldán, M. A., Barr, J., Hawes, G. (2017). The reception history of Palaephatus 1 (On the Centaurs) in Ancient and Byzantine texts. *Polymnia*, 3, 186–235.
- Baikouzis, C., Magnasco, M. O. (2008). Is an eclipse described in the *Odyssey*? *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 105(26), 8823–8828.
- Blumenthal, A. von (1942). Palaiphatos. In G. Wissowa, W. Kroll (Eds.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Vol. 18.2), 2449–2455. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag.
- Bouveresse, J. (2007). *Peut-on ne pas croire: Sur la vérité, la croyance & la foi*. Marseille: Agone. (In French).
- Bouvier, D. (2015). Palaiphatos ou Le mythe du mythographe. *Polymnia*, 1, 25–60. (In French).
- Brisson, L., Jamme, C. (1996). *Introduction à la philosophie du mythe*, (Vol. 1) *Sauver les mythes*. Paris: Librairie Vrin. (In French).
- Buffière, F. (1956). *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres. (In French).
- Buxton, R. (1999). Introduction. In R. Buxton (Ed.). *From myth to reason? Studies in the development of Greek thought*, 1–21. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Detienne, M. (1981). *L'Invention de la mythologie*. Paris: Gallimard. (In French).
- Fowler, R. L. (2000). *Early Greek mythology*, (Vol. 1) *Text and introduction*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Fowler, R. L. (2013). *Early Greek mythology*, (Vol. 2) *Commentary*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Gernet, L. (1983). *Les Grecs sans miracle* (R. Di Donato, Ed.). Paris: La Découverte. (In French).
- Guthrie, W. K. C. (1962–1981). *A history of Greek philosophy* (6 Vols.). Cambridge: Cambridge Univ. Press.

- Hopman, M. G. (2013). *Scylla: Myth, metaphor, paradox*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Lévi-Strauss, C. (1972). [Review of the book *Les jardins d'Adonis: la mythologie des parfums et des aromates en Grèce* by M. Detienne]. *L'Homme*, 12(4), 97–102. (In French).
- Nestle, W. (1940). *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart: Alfred Kröner. (In German).
- Pépin, J. (1958). *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris: Études augustinienne. (In French).
- Santoni, A. (1998/1999). Sulla Prefazione del Περὶ ἀπίστον di Palefato. *Kléos*, 2/3, 9–18. (In Italian).
- Stern, J. (Trans., Intro., Comment.) (1996). *On unbelievable tales: Peri apiston*. Wauconda, IL.: Bolchazy-Carducci
- Stern, J. (1999). Rationalizing myth: Methods and motives in Palaephatus. In R. Buxton (Ed.). *From Myth to reason?: Studies in the development of Greek thought*, 215–222. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Tate, J. (1927). The beginnings of Greek allegory. *The Classical Review*, 41(6), 214–215.
- Tate, J. (1929). Plato and Allegorical Interpretation. *The Classical Quarterly*, 23(3–4), 142–154.
- Tate, J. (1930). Plato and Allegorical Interpretation (Continued). *The Classical Quarterly*, 24(1), 1–10.
- van den Berg, R. M. (2017). Palaephatus on ὀνόματα, λόγοι, and ἔργα. *Mnemosyne*, 70(2), 308–315.
- Vernant, J. P. (1962). *Les origines de la pensée grecque*. Paris: Presses universitaires de France. (In French).
- Veyne, P. (1983). *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*. Paris: Hachette. (In French).
- Zucker, A. (2016). Palaiphatos ou la clinique du mythe. In A. Zucker, J. Fabre-Serris, J.-Y. Tilliette, G. Besson (Eds.). *Lire les mythes: Formes, usages et visées des pratiques mythologiques de l'Antiquité à la Renaissance*, 43–66. Villeneuve-d'Ascq: Presses Univ. du Septentrion. (In French).

* * *

Информация об авторе

Арно Зукер

PhD

профессор,

Cultures — Environnements. Préhistoire,

Antiquité, Moyen Âge (CEPAM),

Национальный центр научных исследований (CNRS),

Университет Лазурного берега

(Université Côte d'Azur)

Pôle Universitaire Saint Jean d'Angély (SJA 3),

France, 06357, Nice Cedex 4,

24 Avenue des Diables Bleus

Тел.: +33 (0) 4-89152385

✉ arnaud.zucker@univ-cotedazur.fr

Information about the author

Arnaud Zucker

PhD

Professor (Greek Philology),

Cultures — Environnements. Préhistoire,

Antiquité, Moyen Âge (CEPAM),

The French National Centre for Scientific Research (CNRS),

University of Côte d'Azur

Pôle Universitaire Saint Jean d'Angély (SJA 3),

France, 06357, Nice Cedex 4,

24 Avenue des Diables Bleus

Tel.: +33 (0) 4-89152385

✉ arnaud.zucker@univ-cotedazur.fr

С. Д. Олсон

ORCID: 0000-0003-0253-990X
✉ sdolson@umn.edu

Университет Миннесоты
(США, Миннеаполис)

ОБЩЕСТВО ЦИКЛОПОВ И ЭТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА «ОДИССЕИ»

Аннотация. В статье рассматривается история циклопа Полифема из IX книги «Одиссеи», выявляется ее связь с повествованием в поэме в целом, в том числе с тем, как герой описывает свое путешествие в «апологах», и с тем, как Гомер представляет возвращение Одиссея домой на Итаку. Образ циклопа анализируется в социальном, политическом и экономическом контекстах. В первой части показана ключевая роль, которую история с Полифемом играет в гомеровском повествовании и которая отражает сложность социальной и этической структуры эпоса. Во второй части описываются собственно эпизод с Полифемом, некоторые его особенности и то место, которое он, по всей видимости, занимает в рассказе Одиссея о его путешествиях. В третьей части предложено новое прочтение этой истории. В четвертой части автор анализирует образ другого гомеровского пастуха, раба Евмея, с точки зрения его статуса и места внутри политической и этической структуры повествования. В пятой части пересматривается роль Полифема и острова циклопов в контексте гомеровского общества вообще и истории Одиссея в целом.

Ключевые слова: Гомер, «Одиссея», циклопы, пастушество, скотоводство, классовая принадлежность, власть, технология, справедливость

Для цитирования: Олсон С. Д. Общество циклопов и этическая структура «Одиссеи» // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 53–67. DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-53-67.

*Статья поступила в редакцию 13 октября 2019 г.
Принято к печати 8 января 2020 г.*

S. D. Olson

ORCID: 0000-0003-0253-990X
✉ sdolson@umn.edu

University of Minnesota
(USA, Minneapolis)

CYCLOPS SOCIETY AND THE MORAL STRUCTURE OF THE *ODYSSEY*

Abstract. The specific topic of this paper is the tale of the Cyclops Polyphemus in *Odyssey* 9 and its connections to the story of the *Odyssey* as a whole, including the hero's account of his travels in his *Apology* and Homer's presentation of Odysseus' return to his home on Ithaca in the second half of the poem. I also attempt to situate Polyphemus in a larger social, political and above all else economic framework, arguing that he is a less exceptional figure than Odysseus makes him out to be, and that thinking of him as a generic epic herdsman offers insights into his treatment at the hands of Odysseus and the poet, into the Cyclops society of which he is a part, and into the overall moral structure of the epic. As I note in Section 1, the Polyphemus incident plays a key role in Homer's story. My larger and more controversial thesis is that this is due at least in part to the story's moral and social complexity, which makes it a powerful tool to unlock other, more problematic issues both in the *Odyssey* and outside of it. Section 2 offers an initial consideration of the Polyphemus episode, its seeming intentions within the *Apology* and some of its peculiarities. Section 3 embarks on a second reading of the tale, designed to challenge the first by declining to take it at face value. Section 4 considers another Homeric herdsman, Odysseus' slave Eumaeus, and his place on Ithaca and within the political, moral and narrative economy of the poem. Section 5 uses that perspective to look back at Polyphemus and Cyclops Island, and to reassess their connections to Homeric society generally and the story of the *Odyssey* as a whole.

Keywords: Homer, *Odyssey*, Cyclops, herding, pastoralism, class, power, technology, justice

To cite this article: Olson, S. D. (2020). Cyclops society and the moral structure of the *Odyssey*. *Shagi / Steps*, 6(2), 53–67. (In Russian). DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-53-67.

Received October 13, 2019

Accepted January 8, 2020

© S. D. OLSON
© K. S. DANILOCHKINA, trans. from English

Моя статья посвящена истории циклопа Полифема из 9-й книги «Одиссеи» и ее связи с повествованием в поэме в целом, в том числе с тем, как герой описывает свое путешествие в «апологах», и с тем, как Гомер представляет возвращение Одиссея домой на Итаку во второй части поэмы¹. Но при этом я попытаюсь рассмотреть Полифема в более широком контексте — социальном, политическом и прежде всего экономическом. Я постараюсь показать, что это отнюдь не такая исключительная фигура, какой его рисует Одиссей, и если подойти к нему как к типическому образу эпического пастуха, то это позволит по-новому взглянуть и на то, как его представляют Одиссей и сам поэт, и на общину циклопов, частью которой он является, и в целом на этическое содержание гомеровского эпоса. В первой, вступительной части я продемонстрирую, что история с Полифемом играет ключевую роль в гомеровском повествовании, в чем и сам поэт, как кажется, вполне отдает себе отчет. Мой основной и наиболее дискуссионный тезис заключается в том, что эта ключевая роль отражает, по крайней мере отчасти, сложность социальной и этической структуры эпоса, и в силу этого данный эпизод становится мощным инструментом, способным выявить гораздо более значительные темы как в самой поэме, так и за ее пределами. В поддержку этого утверждения во второй части я опишу эпизод с Полифемом в первом приближении, некоторые его особенности и то место, которое он, по всей видимости, занимает в рассказе Одиссея о его путешествиях, а также его специфику. В третьей части я предложу новое прочтение этой истории с целью оспорить общепринятое, отказавшись от того, что лежит на поверхности, и последовательно рассматривая его «вопреки очевидности повествования». В четвертой части я уделю внимание еще одному гомеровскому пастуху, рабу Евмею, его месту на Итаке и внутри политической и этической структуры повествования. Исходя из этого, в пятой части я вновь обращусь к Полифему и острову циклопов, попытавшись пересмотреть их роль в контексте гомеровского общества вообще и истории Одиссея в целом.

1. Краткая предыстория

Важность происшествия с циклопом для самого поэта ясна хотя бы из того, что в 9-й книге его описание занимает значительный фрагмент — около 450 строк, примерно столько же, сколько приключение с Киркой в 10-й книге, и намного больше, чем несчастливый визит на остров Гелиоса в 12-й книге. Поэт упоминает об этом эпизоде также в прологе, когда словами Зевса описывает произошедшее как причину проклятия Посейдона, которое, по сути, является причиной для продолжения скитаний Одиссея (I.68–75; cf. I.20–21). Проклятие — центральный структурный элемент гомеровского повествования, соответственно, поэт возвращается к этому в конце, когда Одиссей объ-

¹ Объем современной историографии, посвященной «Одиссее» и, в частности, эпизоду с циклопом, огромен. Положения, изложенные в этой статье (особенно в финальной ее части), представляют собой целенаправленную попытку направить рассуждение о тексте в непривычное русло. Соответственно, я не пытался всесторонне объять всю массу исследований по теме; напротив, я цитирую несколько наиболее важных недавних исследований, ожидая, что читатель, проявляющий интерес к более широкому кругу исследований, обратится к ним.

являет Пенелопе, приводя ее в замешательство, что вынужден снова покинуть Итаку, чтобы путешествовать по земле, а не по морю, дабы заслужить прощение морского божества за то, что он совершил с его сыном (XXIII.263–284). Эта тема находит отражение и в эпизоде пребывания героя у феаков, которые сами подвергались набегам циклопов, в результате чего им пришлось сняться с места и переселиться на Схерию (VI.4–8), и именно история Полифема в конце концов становится причиной их уничтожения, когда они везут героя назад на Итаку на своих кораблях, а Посейдон решает наказать их, погребая их город под горой (XIII.146–187)². Все это последствия ослепления Полифема, и эта история то и дело возникает в ключевые моменты повествования, например, в 20-й книге, когда Одиссей старается успокоить себя во время последней ночи на Итаке перед нападением на женихов и вспоминает еще худшие минуты, когда он был в плену у Полифема в пещере (XX.18–21); или в 10-й книге, когда Эврилох, пытаясь склонить остальных спутников Одиссея к бунту, вспоминает о гибели от рук циклопа шестерых членов экипажа (X.435–437).

Вполне возможно, что столкновение с Полифемом — устойчивый элемент в рассказе об Одиссее, восходящий к догомеровской традиции. Деннис Пейдж в известном исследовании утверждал, что этот сюжет уже в гомеровские времена был древним, что подобные чудовища были хорошо известны первым слушателям «Одиссеи», приводя в качестве наиболее яркого доказательства данного тезиса тот факт, что в тексте отсутствует какое бы то ни было упоминание о том, что у циклопа был один глаз, — а ведь это ключевое обстоятельство эпизода с ослеплением³. Напротив, эта деталь воспринимается Гомером как данность, как если бы циклопы были, в общем и целом, хорошо известны. Такое умозаключение оправданно, если обратиться к появлению циклопов в «Теогонии» Гесиода (139–146), где поэт говорит, что они одноглазы и невероятно сильны; правда, род их занятий — производство грома и молний для Зевса, а вовсе не выпас овец и коз⁴. В то время как наличие одного глаза у циклопов может быть частью традиционного образа, циклопы у Гомера и у Гесиода все же различаются; это предполагает, что поэты создавали данные образы в соответствии с собственными различными целями. Соответственно, важно точно выяснить, какой тип циклопов предстает перед нами в «Одиссее» и почему они описываются именно таким образом.

2. Первое прочтение 9-й книги

После того как Одиссей, все двенадцать кораблей которого были еще целы, покидает земли лотофагов, он со своими спутниками не сразу оказывается у циклопов. Напротив, сначала они попадают (случайно) в другое место,

² Подробнее о значимости этого инцидента и текстуальных проблем, которые он поднимает, см.: [Olson 2017].

³ Классическое рассмотрение вопроса см. в [Page 1955: 1–20]. Недавнее и более объемное исследование см. в [Glenn 1971]; более отдаленные параллели — в [West 2005 / 2006].

⁴ Этот вопрос и связанные с ним более детально, со ссылками на античные тексты и современные труды, разработаны в [Mondi 1983: 17–21], где утверждается, что источником противоречий стало решение Гомера об объединении персонажей из двух разных традиций: с одной стороны, людоедов, с другой — божественных кузнецов, которым покровительствовал Зевс; см. также: [Rautenbach 1984].

сейчас обычно обозначаемое как Козий остров — из-за множества обитавших там коз, которых люди Одиссея убили для пира, запивая их мясо немалым количеством вина, захваченного при взятии Исмара, города киконов (IX.163–5). Еще до того как Одиссей в своем рассказе доходит до встречи с Полифемом, он заранее описывает циклопов как особый народ, называя их жестокими, творящими беззаконие и определяя их образ жизни как доземледельческий: они собирают дикорастущие культуры и виноград, а не обрабатывают их, у них нет собраний или общих порядков, живут они в пещерах, а не в домах, ограничиваясь кругом своей семьи и игнорируя общие нормы и мнение остальных (IX.106–15). В своем описании Козьего острова герой также подмечает, что у циклопов нет кораблей и плотников, чтобы их построить, вследствие чего они не преуспели в том, чтобы обосноваться в этом нетронутым краем, который превосходно подходил для пашен и виноградников и располагался неподалеку от прекрасной безопасной гавани (IX.125–39). Так что на первый взгляд циклопы предстают в образе примитивных и непривлекательных созданий⁵. Блеянье, которое издавали стада циклопов, можно было услышать с Козьего острова, с него был виден и дым от их костров. Так что Одиссей решает на одном корабле переплыть на их остров, чтобы просто проверить, каков характер этих созданий (IX.174–176), однако впоследствии он будет утверждать, что его целью, напротив, было узнать, есть ли возможность получить от них дары (IX.229–230). Оказавшись на острове циклопов, герой и его спутники замечают полную овец и коз пещеру, принадлежащую пастуху, которого Одиссей вновь пролептически изображает одиноким и жутким чудовищем (IX.187–192). Собрав дюжину товарищей и оставив прочих прятаться в стороне, герой отправляется к пещере, прихватив с собой мех с вином, который он получил от киконского жреца Марона. Одиссей называет его подарком, но на самом деле это взятка, данная вконец отчаявшимся Мароном, чтобы защитить свою семью во время нападения на город (IX.197–205). К тому же Одиссей объясняет, что взял вино из-за необъяснимого предчувствия, что он встретит кого-то «сильного, дикого и незнакомого с законами или людскими установлениями» (IX.213–15), хотя остается неясным, как вино могло бы помочь ему в этих обстоятельствах. Мужчины заходят в пещеру, в которой обнаруживают много сыра на стойках (к этому я вернусь позднее), разные приспособления для молочного производства и кучу ягнят и козлят (IX.218–223). Все указывает на устоявшийся сельскохозяйственный процесс. Сам циклоп в это время находится на пастбище с остальной, взрослой частью скота (IX.216–217). Люди Одиссея настаивают на том, чтобы украсть все, что можно унести, и сбежать на корабль, другими словами, заняться пиратством — той деятельностью, что была им так близка на протяжении всего плавания из-под Трои (IX.224–227). Но Одиссей убеждает их остаться, поскольку надеется получить дары от хозяина пещеры (IX.228–229), так что они разжигают костер, закалывают и съедают несколько ягнят, закусывают сыром и ждут возвращения циклопа (IX.231–233). Конец истории слишком хорошо известен, чтобы продолжать. Полифем

⁵ Более сложную версию современного «примитивистского» взгляда на общество циклопов в рамках широкого исследования «стигмы номадизма» в греческой мысли см. в [Shaw 1982/1983: 21–24]; в контексте увлекательного рассмотрения языка и его использования как показателя «цивилизованного» статуса см.: [Gera 2003: 4–10].

в конце концов убивает, разделяет и съедает часть греков, запивая половиной надоенного на день молока (IX.248–249, 297), предварительно заквасив и убрав вторую половину в корзины для производства сыра (IX.246–247). Когда на вторую ночь в пещере Одиссей предлагает циклопу вино Марона, тот выпивает его с огромным удовольствием, но не потому, что вино ему неизвестно (IX.405–411), а потому, что этот сорт довольно крепок и тем самым особенно хорош (IX.353–354, 357–359). После того как Полифем, напившись, впадает в сонное беспамятство, Одиссей ослепляет его, и чудовище кричит от боли. Но когда другие циклопы приходят узнать, что произошло, их обманывает ложное имя героя: убедившись, что вред их соседу причинил «Никто», они расходятся по домам (IX.399–414).

3. Второе прочтение

Выше была изложена краткая версия рассказа Одиссея о его встрече с Полифемом. Этот рассказ, однако, не существует в вакууме, а, напротив, является важной частью «апологов» с 9-й по 12-ю книги, в которых Одиссей предпринимает попытку объяснить феакийским вельможам, как он, изобретатель Троянского коня и завоеватель Трои (VIII.499–520), оказался одиноким нищим на их острове. При этом от Одиссея в данном случае требуется не беспристрастное перечисление событий, но целостная история, призванная объяснить, что произошло с ним за последние десять лет, история, оправдывающая его поступки, совершенным во время скитаний, или по крайней мере придающая им осмысленность. Другими словами, у Одиссея есть веские причины быть активным и агрессивным рассказчиком, склоняющим слушателей на свою сторону ради собственных сиюминутных целей⁶. Самое главное, он должен постараться, чтобы облегчить себе пребывание на Схерии: ведь рассчитывать на простую человеческую симпатию он не может не только из-за того, что феакийцы — люди подчас очень непростые, но и потому, что они — народ Посейдона (VII.56–63), а он для Посейдона враг. Кроме того, он должен доказать, что в основе своей его поведение было всегда оправданно и разумно, даже если некоторые отталкивающие и малоприятные факты скрыть не удастся⁷. Я намерен и далее вбивать клин в историю Одиссея о его столкновении с Полифемом и попробую разграничить, с одной стороны, его собственное представление о том, что случилось и что это значило, и с другой — иную точку зрения, которая может отражать взгляд на произошедшее самого Гомера либо сюжетную традицию, на которую Гомер опирался и которую использовал для своих нужд, или в конце концов наши современные установки и потребности. Мое общее убеждение состоит в том, что, расчлняя повествование таким образом, мы обретаем важные инструменты для понимания поэмы в целом, по крайней мере в современном контексте.

Начну с Козьего острова, последней остановки перед циклопами⁸. Этот эпизод можно рассматривать как удобный, пусть и достаточно проходной повествовательный прием, смысл которого в том, что здесь одиннадцать кора-

⁶ См. дискуссию об этом: [Most 1989; Newton 2008: 9–14; Hopman 2012: 1–9, 21–23].

⁷ Важные замечания, касающиеся проблемы доверия к Одиссею как к рассказчику в этой части поэмы, см. в [Rinon 2007: 304–306].

⁸ О Козьем острове см.: [Clay 1980; Вурт 1994; Rinon 2007: 308–311].

блей обретают безопасную стоянку на время, пока Одиссей на двенадцатом отправляется к циклопам [Neubeck 1983: 193]. Но вообще-то Козий остров для этого не обязателен: раз Одиссей успешно прячет от Полифема на берегу его собственного острова один корабль (IX.193–194), он мог бы спрятать еще одиннадцать. Настоящее предназначение этого места, полагаю, в том, чтобы позволить рассказчику прояснить тот факт, что приключение у циклопов не было необходимым, ведь Одиссей особо подчеркивает, что он и его люди получили «большой запас мяса», по девять козлов на корабль (и еще одного козла отдельно для самого героя); вина, захваченного в Исмаре (IX.159–165), у них тоже было вполне достаточно, так что не было никакой нужды отправляться еще куда-то. Встреча с Полифемом не была предопределена для героя, к ней его ничто не принуждало, ее причиной стал намеренный (возможно, не самого умный) выбор самого Одиссея.

Прочие проблемы, скорее характеризующие то, как рассказывает историю Одиссей, а не Гомер, возникают при описании Полифема и других циклопов, которое герой раз за разом предлагает нам прежде изображения самих событий, и это описание также предопределяет наше отношение к циклопам. Как уже говорилось в первой части, прослеживается очевидный контраст между циклопами у Гомера и у Гесиода, творивших примерно в одно время. Какие бы выводы из этого контраста мы ни извлекали, следует признать, что оба поэта ради своих целей перерабатывают унаследованную ими повествовательную традицию. Так или иначе, в «Одиссее» первоначальное описание образа жизни на острове циклопов (если не обращать внимания на подчеркнуто враждебную форму его подачи) можно с легкостью принять за райское существование в Золотом веке⁹. Циклопы не возделывают злаки и не выращивают виноград, но лишь потому, что у них нет такой необходимости, ведь всем их снабжают боги (IX.107–111). По тем же причинам у них нет кораблей и корабельщиков (IX.125–129), ведь, как кажется, у них есть все, чего они хотят; к этому пункту нужно прибавить, что корабли в греческой литературе рассматриваются не как благословение, а как проклятие и причина множества дурного и разрушительного для человечества¹⁰. Действительно, в самой «Одиссее» корабли — это исконная причина скитаний, войн и пиратства; они приносят ужасные несчастья, например, Полифему, а в конце концов и феакам (XIII.125–187). Так что предельную оторванность от мира, да и «беззаконие» на острове циклопов (IX.112–115), можно вполне представить как свободу жить так, как хочется, без принуждения учитывать спорные правила и предрассудки остальных. Это подтверждается тем, что преступления, совершаемые на острове циклопов, связаны не с самими циклопами, а с греческими гостями. В конце концов Полифем оставляет пещеру без замков и охраны со всем, что содержится внутри; как представляется, ему и в голову не приходит, что кто-то может ворваться и похитить его собственность, пока он находится на пастбище (IX.216–223), — это происходит только тогда, когда на остров заявляется Одиссей со своей

⁹ В [Nieto Hernandez 2000: 347–350] отмечено множество особенностей, отсылающих к этому моменту, однако в совершенно ином ключе; автор пытается разрешить кажущиеся противоречивыми детали в истории Гомера, привлекая символические или мифологические смыслы.

¹⁰ См. Hes. *Op.* 236–237 [West 1978] ad loc.

командой. В изложении Одиссея он гость, прибывший в ожидании подарков, и это при том, что сама модель обмена дарами, которую он описывает ретроспективно, вспоминая о происхождении исмарского вина (IX.197–201), с этической точки зрения выглядит малопривлекательной и достаточно спорной. На деле Одиссей ведет себя не как гость, но как вор (и его товарищи вполне отдают себе в этом отчет, да по логике вещей таковы они и есть), в то время как правильный гомеровский герой ждет у порога, пока его не пригласит хозяин, есть и пьет лишь то, что ему предлагают и тогда, когда предлагают (I.103–135, 113–143). Одиссей и его люди, напротив, приходят в дом Полифема, когда того нет, убивают его скот и едят его сыр, а после их охватывает безрассудная дерзость (которую Эврилох впоследствии назовет *ἀτασθαλία* — X.437) остаться и дожидаться возвращения хозяина дома, рассчитывая при этом на теплый и радушный прием. С точки зрения Одиссея, циклопы в принципе жестокие и нецивилизованные создания, а Полифем в особенности походит на чудовище, не осведомленное или не заботящееся о том, что хорошо и что плохо, об основных правилах социального поведения (*θέμις*) (IX.188–192). О последствиях этого как минимум спорного и однобокого взгляда на происходящее я еще скажу ниже.

На данный момент уже можно перечислить целый ряд очевидных особенностей, характеризующих как индивидуальное поведение Полифема, так и общество циклопов в целом. Согласно Одиссею остров циклопов — это в первую очередь место укорененного беззакония, джунгли, в которых действует лишь правило «каждый сам за себя» (IX.115: *οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσι*). Как я только что отметил, это тенденциозное описание ситуации, которую можно с тем же успехом представить предельной автономией, основанной на взаимоуважении. Ведь если бы Одиссей был прав, то крики Полифема от боли после ослепления не должны были бы привлечь внимания его соседей; даже если они и хотели устранить помеху собственному спокойному сну, зачем протестовать, раз уж нет никаких правил общежития касательно соблюдения тишины в ночное время? Напротив, соседи сразу же приходят узнать, что стряслось, и лишь хитрость Одиссея, заставившего Полифема вопить: «Никто меня изувечил», останавливает их от вмешательства (IX.399–414). Иными словами, как бы греческий герой ни изображал сообщество циклопов ранее, на поверку оно оказывается вполне организованным, имеющим определенные правила защиты и заботы друг о друге, пусть у них и не существует своего «циклопского государства» и, соответственно, формальных органов политического управления (IX.112). Действительно, можно с легкостью привести убедительные аргументы в пользу того, что у циклопов с общественной моралью дело обстоит куда лучше, чем у заезжих ахейских гостей: взять хотя бы очевидное нежелание даже ближайших союзников Одиссея на Итаке (или где бы то ни было) вмешаться и прогнать женихов из его дома.

Тем временем сам Полифем в истории Одиссея, кажется, немногим отличается от зверя, разве что ходит на двух ногах. У него нет ни технологий, ни инструментов, он живет в пещере, его единственное умение — пасти коз и овец. У Полифема и правда нет дома, а в пещере, конечно, нет мебели. Еще у него нет собак, что кажется странным для пастуха: впрочем, они могли бы осложнить историю Гомера с побегом Одиссея и его людей после ослепления Полифема, так что наверняка это сознательное упущение. У Полифема нет жены

и детей, что еще сильнее удивляет, поскольку Одиссей говорит о семье как ядерной ячейке общества циклопов (IX.114–115). Но у Полифема есть загон для скота и стойки для сыра (IX.219–222), которые, можно предположить, он сделал самостоятельно, как и керамическую утварь, используемую для производства молока и сыра (IX.222–223), нож, которым он нарезает человечину, когда ест (IX.291), и, вероятно, топор, ведь он срубает и обстругивает дерево, чтобы использовать его в качестве трости (IX.320). Кроме прочего, конечно, он знает о вине, хотя нет ни намека на его производство (IX.357–358). И все же хоть Полифем и не совсем цивилизован, он существует в рамках, как бы мы сейчас сказали, уровня жизни неолитического или раннебронзового века. Первый вопрос, который циклоп задает Одиссею, показывает, что он к тому же знает о кораблях, пиратах и торговле (IX.253–255, 279–280), пусть даже сам не владеет кораблем и не знает, как им управлять. Уровень его самообеспечения даже выше, чем кажется: он вылепил и обжег свои гончарные изделия, изготовил инструменты из металла. Хотя есть вероятность, что Полифем получил эти предметы извне, о чем скажу позднее. Но у него точно есть невообразимое количество овец и козлов, он готовит сыр, хотя не ест и, как кажется, даже не собираются (IX.246–249), и к этому пункту я также обращусь позднее.

4. Пастухи

Таким образом, взгляд Одиссея на его столкновение с Полифемом и вообще с циклопами тенденциозен и подчеркнуто негативен. Они грубые, нецивилизованные чудовища, Полифем в рассказе ведет себя отталкивающе, поедая людей, по всей видимости заживо, а затем еще и напивается до такой степени, что его этой человечинной тошнит (IX.371–374). Но за этой картиной кроется идея о существовании Золотого века, в котором нет сельскохозяйственных работ, репрессивных политических институтов, нет кораблей и неприятностей, которые они приносят, нет надзора со стороны богов Олимпа (IX.275–278), зато принцип всеобщего невмешательства в дела личного характера соединяется здесь с готовностью помочь в случае необходимости. Да и на уровне технологий Полифем не так прост, каким рассказ Одиссея пытается его риторически выставить. В то же время, хотя Одиссей помещает Полифема на сторону зла, на деле именно Одиссей является нарушителем общепринятых стандартов поведения и одновременно тем дураком, который навлекает беду на своих товарищей, врываясь в чужой дом, поедая чужую еду и ожидая при этом дружеского приема. Если взглянуть чуть по-другому, то действия Одиссея у циклопов ошеломляюще похожи на поведение женихов на Итаке, а Полифем, наказывающий грабителей и захвативший их в плен у себя в доме, заставляет вспомнить об убийстве героем своих врагов в большом зале в 22-й книге. Если продолжить в том же духе, парадоксальным образом оказывается, что раз уж Полифем выступает на стороне зла, то таким же оказывается и Одиссей. Ведь получается, что если Одиссей прав в столкновении с Полифемом, то также правы и женихи, у которых на самом деле есть уважительная причина в виде необходимости вновь выдать замуж Пенелопу, даже если Гомер отказывается поддержать их точку зрения. Так что во многом инцидент с Полифемом является зеркальным отражением финала «Одиссеи» и тем самым подтверждает его оправданность [Newton 1983; 2008: 26–29].

Несмотря на все это, нет сомнений, что по ощущениям Полифем на деле предстает злодеем не только в глазах Одиссея, но и со стороны рассказчика, даже если подобное восприятие оспаривает общую логику развития эпического действия. Полифем получает по заслугам за то, что он каннибал (даже если это не самое правильное слово для обозначения случая, когда людей поедает тот, кто не совсем человек), а Одиссей не выказывает ни малейшего сомнения в том, что он сам не нарушает никаких общепринятых социальных и культурных границ, поступая с чудовищем так, как считает нужным. На худой конец, возникло некоторое недопонимание по поводу того, какого именно обращения требуют незнакомцы (IX.175–176, 228–229, 266–271), а жестокое ослепление было вполне уместным, учитывая неприемлемое поведение в целом (IX.478–479)¹¹.

В попытке извлечь смысл из этого кажущегося противоречия я бы хотел рассмотреть другой остров, который на первый взгляд явно отличается и с социальной, и с политической точки зрения, а именно Итаку, и в особенности одного итакийца — свинопаса Одиссея, Евмея¹². Евмей, очевидно, был задуман как положительный персонаж: он верный, любящий и трудолюбивый, он не только гостеприимен, но глубоко сочувствует оборванному страннику, который на самом деле является его переодетым хозяином, и он в конечном счете присоединяется к нападению на женихов, за что не остается без награды (по крайней мере награда ему обещана, хотя это и не одно и то же, что реальное воздаяние) (XXI.213–216). Тем не менее нет ни малейшей возможности считать его равным как Одиссею, так и Телемаху. Герои не сообщают ему о деталях плана до самого последнего момента, когда уже необходимо объяснить происходящее, поскольку понадобится его помощь. Но даже после этого Телемах угрожает ему физическим воздействием, когда Евмею не удается передать лук страннику, как того требовалось (XXI.369–371); за всем этим, видимо, стоит представление о том, что Евмей зависимый человек, раб, причем даже не домашний, а хозяйственный, а именно пастух.

У Евмея есть свое жильё и хозяйство, он встроен в экономику Итаки, более развитую, чем на острове циклопов. Он предстает как успешный, даже процветающий (по крайней мере настолько, насколько ему позволяют обстоятельства). Он построил себе дом (пусть даже хорошую хижину), а не просто живет в пещере (XIV.5–12). В отличие от Полифема, у него есть собаки (XIV.21–22), он сам владеет рабами, купленными на собственные деньги (XIV.449–450). Как и у циклопа, у Евмея много скота (14.13–20), а его большое хозяйство тоже терпит убыток, в данном случае от женихов, пожирающих его свиней, и по отношению к ним он испытывает колоссальное чувство обиды, хотя и не может отомстить (XIV.80–95). Как представляется, в рамках более сложной иерархической пирамиды на Итаке Евмей обладает некоторой,

¹¹ Интересное замечание по этому поводу имеется в [Brown 1996: 23–25]; ср. также: «Искажение ксенических отношений [отношений гостеприимства] является показателем проблем, в том числе в отношении ценностей цивилизации» [Rinon 2007: 320] (хотя мысль автора идет куда дальше, чем здесь отмечено).

¹² О функции Евмея в поэме, особенно в качестве слушателя рассказов Одиссея, см.: [Louden 1997; King 1999].

пусть скромной властью: он начальник свинопасов и поэтому может, будучи ничем не занятым, сидеть на ферме, пока остальные пастухи заняты работой (XIV.23–25), он может раздавать им задания (XIV.26–27) или отправиться в город, когда ему нужно, а не выводить скот в поля (XVII.182–190). На материальном уровне Евмей ведет очень простое существование. У него почти нет мебели (гостям он предлагает присесть на простые скамьи, покрытые овечьим руном — XIV.49–51; XVI.46–8), нет ни одного свидетельства, что у него есть другая кровать, кроме набросанных одна на другую шкур или чего-то вроде этого. У него есть нож, которым он разрезает кожи (XIV.24), меч и копье (XV.528, 531), вертел для жарки мяса (XIV.75, 77), посуда для еды и питья, вероятно деревянная (XIV.78; XVI.49), корзины (XVI.51). К тому же у него есть доступ к хлебу и зерну (XIV.77; 16.51), к вину (XIV.78), к шкурам козлов, овец и выделанной коже (XIV.24, 50; XVI.47), к нормальной тканой одежде (XIV.513–14). И, конечно, у него имеется большое число свиней, которых он иногда ест: он закалывает и зажаривает пару поросят (XIV.73–81), оставляя взрослых свиней. Евмей мастеровит: он сам изготавливает сандалии (XIV.23–24), своими руками, или по крайней мере руками своих людей, построил целый комплекс сельскохозяйственных помещений (XIV.7–14). Но основным занятием для него и его людей является выпас свиней. Нет никаких свидетельств тому, что они выращивают пшеницу, мелят муку или пекут хлеб, держат коров или овец, дубят кожу, плетут корзины, работают с металлом и производят ткани и одежду. Напротив, Евмей существует внутри разветвленной социально-экономической структуры, включающей большое количество разнообразных мелких предприятий (в том числе его свиноферму), которые разбросаны по разным частям сельской местности и регулярно отправляют продукты своего производства во дворец (XIV.96–104). Сам дворец является центром как производства (например, одежды, муки и хлеба), так и распределения местной продукции — одежды, вина, мяса, — и вещей, привезенных из других мест, таких как железные инструменты (XVI.72). Соответственно, в нем находятся, с одной стороны, ткацкие станки (I.357) и приспособления для перемалывания зерна (XX.105–108), с другой — хранилища (II.339–355), а также настоящая мебель (I.130–132, 427); во дворце есть и разнообразная еда, и кладовые, полные одежды, оружия, которые находятся под контролем центральных властей, которые решают, кому и сколько чего выдавать (II.337–338; XXI.8–9; XXII.139–141). Сотни голов скота нужны Евмею не для себя самого, а в силу того, что он и его люди занимают особое положение в экономике Итаки: они поставляют свиней, получая взамен необходимое им для выживания. То же самое, вероятно, можно сказать и о Филетии — пастухе коров, и о козопасе Меланфии, и о других многочисленных пастухах, рассеянных по территории Итаки. Ни у Евмея, ни у Филетии к тому же нет жен (хотя они явно не прочь иметь их) — которые как раз могли бы стать в итоге наградой от хозяина (XIV.60–67). И в то же время они находятся под властью своих хозяев, которые могут жестоко наказать их за предательство, что мы видим на примере судьбы Меланфии и неверных рабынь (XXII.457–77).

5. Полифем и пастухи

Учитывая сказанное выше, напоследок я вернусь к Полифему и к вопросам, которые он и его ситуация поднимают. Откуда у Полифема его непастушеские принадлежности — нож и ведра для доения скота и изготовления сыра? Зачем ему столько животных? Зачем он тратит столько времени и энергии на производство сыра? И, вероятно, самое важное — почему Одиссей обращается с Полифемом как со злодеем, когда на деле тот скорее прав, по крайней мере ровно настолько, насколько прав сам гомеровский герой в том, как он поступает с женихами в конце поэмы?

Я предполагаю, что сравнение с Евмеем делает очевидным то, что Полифем также включен в рыночную экономику, даже если она не так хорошо развита, как на Итаке. Сообщество циклопов существует на уровне соседской взаимопомощи — с этим непосредственно сталкивается Одиссей, как явствует из его собственного рассказа. Но это сообщество также предполагает и торговлю, например, керамикой (которую Полифем, точно так же, как Евмей — одежду или кожи, вряд ли изготавливал для себя) и изделиями из металла (которые являлись предметом заморского импорта, отсюда и знакомство Полифема с купцами и кораблями). Если это так, то у Полифема сотни животных не потому, что он ест их сам, а потому, что это товар, который он может использовать для приобретения того, что ему нужно, у своих соседей, — подобно тому, как пастухи с Итаки взаимодействуют с царским дворцом. Вероятно, и с сыром та же история: Полифем пьет молоко, но не ест сыр (IX.248–9, 297), потому что сыр — это главный способ сохранить молоко, которое в противном случае испортится, а еще его можно использовать на продажу: это, видимо, основная цель большого хозяйства циклопа. Хотя общество циклопов описано в «Одиссее» не так подробно, как ахейское, они оба различаются скорее по степени развития, чем по своему характеру. И далее, если сравнить ситуации Евмея и Филетия, можно предположить, что причина, по которой Полифем живет один, без жены и детей, — это не какой-то глубокой личностный недостаток, а подтверждение того факта, что пастухи живут одни, поскольку являются маргиналами, представителями низших слоев общества¹³. Наконец (возможно, это наиболее важно), я считаю, что Одиссей полагает совершенно оправданным не только свое вторжение в дом циклопа, но и ужасное наказание, которому он подвергает его за сопротивление (а Гомер, очевидно, с такой оценкой соглашается), именно потому, что здесь на первый план выходит социальное происхождение, совершенно затмевая то, что мы в иных обстоятельствах могли бы счесть более общими представлениями о добре и зле. Одиссей — аристократ, и он ожидает, чтобы к нему относились как к аристократу, даже если, как мы могли видеть (и как сам он задним числом признает), эта оценка ситуации ошибочна (IX.228). В то же время Полифем — всего лишь пастух, по определению подчиненный, заслуживающий любого назначенного ему наказания, когда покушается на того, кто «по природе» (в действительно-

¹³ Дискуссию об идеологических различиях между городом и деревней в «Одиссее» см. в [Edwards 1993 (особ. 75–77)]. Также см. работу [Dougherty 2001: 134–140], где случай с циклопами рассмотрен с точки зрения колониальных завоеваний.

сти по принятому «установлению») лучше, чем он сам. В некотором роде об этом нет нужды лишней раз напоминать: мир всегда был устроен именно таким образом. Однако иногда об этом обстоятельстве стоит лишней раз вспомнить: в «Одиссее» (и не только в ней) мораль и справедливость в большинстве случаев зависят от классовой принадлежности и социально-экономического преимущества, а нарратив и миф работают бок о бок, чтобы оправдать и подтвердить этот факт¹⁴.

Пер. с англ. **К. С. Данилочкиной**

Литература

- Brown 1996 — *Brown C. G.* In the Cyclops' cave: Revenge and justice in *Odyssey* 9 // *Mnemosyne*. Vol. 49. No. 1. 1996. P. 1–29.
- Byre 1994 — *Byre C. S.* The rhetoric of description in *Odyssey* 9.116–41: Odysseus and Goat Island // *Classical Journal*. Vol. 89. No. 4. 1994. P. 357–367.
- Clay 1980 — *Clay J. S.* Goat Island: *Od.* 9.116–141 // *Classical Quarterly* NS. Vol. 30. No. 2. 1980. P. 261–264.
- Dougherty 2001 — *Dougherty C.* The raft of Odysseus: The ethnographic imagination of Homer's *Odyssey*. New York: Oxford Univ. Press, 2001.
- Edwards 1993 — *Edwards A. T.* Homer's ethical geography: Country and city in the *Odyssey* // *Transactions of the American Philological Association*. Vol. 123. 1993. P. 27–78.
- Gera 2003 — *Gera D. L.* Ancient Greek ideas on speech, language, and civilization. Oxford; New York: Oxford Univ. Press, 2003.
- Glenn 1971 — *Glenn J. G.* The Polyphemus folktale and Homer's *Kyklôpeia* // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Vol. 102. 1971. P. 133–181.
- Heubeck 1983 — *Omero. Odissea Volume III (Libri IX–XII)* / Ed. by A. Heubeck. Milan: Fondazione Lorenzo Valla, A. Mondadori, 1983.
- Hopman 2012 — *Hopman M.* Narrative and rhetoric in Odysseus' tales to the Phaeacians // *American Journal of Philology*. Vol. 133. No. 1. 2012. P. 1–30.
- King 1999 — *King B.* The rhetoric of the victim: Odysseus in the swineherd's hut // *Classical Antiquity*. Vol. 18. No. 1. 1999. P. 74–93.
- Louden 1997 — *Louden B.* Eumaios and Alkinoos: The audience and the *Odyssey* // *Phoenix*. Vol. 51. No. 2. 1997. P. 95–114.
- Mondi 1983 — *Mondi R.* The Homeric Cyclopes: Folktale, tradition, and theme // *Transactions of the American Philological Association*. Vol. 113. 1983. P. 17–38.
- Most 1989 — *Most G. W.* The structure and function of Odysseus' *Apologoi* // *Transactions of the American Philological Association*. Vol. 119. 1989. P. 15–30.

¹⁴ В частности, рассмотрим основной аргумент Сигала, который сводится к тому, что это «в действительности поэма не о справедливости, хоть и маскируется под таковую». То, что Одиссей вымогает подарки у Марона в обмен на отказ от убийства, насилия или обращения в рабство членов его семьи, Сигал комментирует следующим образом: «Вино в истории Одиссея — само по себе результат цивилизованного обмена между людьми, подразумевающего уважение к богам, запрет на применения насилия и обмен подарками» [Segal 1992: 501], и в словах «поэма не о справедливости» это не может оказаться крайне полезным для моего варианта прочтения «Одиссеи».

- Newton 1983 — *Newton R. M.* Poor Polyphemus: Emotional ambivalence in *Odyssey* 9 and 17 // *Classical World*. Vol. 76. 1983. P. 137–142.
- Newton 2008 — *Newton R. M.* Assembly and hospitality in the *Cyclôpeia* // *College Literature*. Vol. 35. No. 4. 2008. P. 1–44.
- Nieto Hernández 2000 — *Nieto Hernández P.* Back in the cave of the Cyclops // *American Journal of Philology*. Vol. 121. No. 3. 2000. P. 345–366.
- Olson 2017 — *Olson S. D.* Il destino dei Feaci: testo e traduzione di Richmond Lattimore di *Odissea* XIII 158 // *Tradurre classici greci in lingue moderne* / Ed. by M. Taufer. Freiburg: Rombach, 2017. P. 13–22.
- Page 1955 — *Page D.* The Homeric *Odyssey*. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- Rautenbach 1984 — *Rautenbach S.* Cyclopes (I). // *Acta Classica*. Vol. 27. 1984. P. 41–55.
- Rinon 2007 — *Rinon Y.* The pivotal scene: Narration, colonial focalization, and transition in *Odyssey* 9 // *American Journal of Philology*. Vol. 128. No. 3. 2007. P. 301–334.
- Segal 1992 — *Segal C.* Divine justice in the *Odyssey*: Poseidon, Cyclops, and Helios // *American Journal of Philology*. Vol. 113. No. 4. 1992. P. 489–518.
- Shaw 1982/1983 — *Shaw B. D.* “Eaters of flesh, drinkers of milk”: The Ancient Mediterranean ideology of the pastoral world // *Ancient Society*. Vol. 13/14. 1982/1983. P. 5–31.
- West 2005/2006 — *West E. B.* An Indic reflex of the Homeric *Cyclopeia* // *Classical Journal*. Vol. 101. No. 2. 2005/2006. P. 125–160.
- West 1978 — *Hesiod. Works & Days* / Ed. by M. L. West // Oxford: Clarendon Press, 1978.

References

- Brown, C. G. (1996). In the Cyclops' cave: Revenge and justice in *Odyssey* 9. *Mnemosyne*, 49(1), 1–29.
- Byre, C. S. (1994). The rhetoric of description in *Odyssey* 9.116–41: Odysseus and Goat Island. *Classical Journal*, 88(4), 357–367.
- Clay, J. S. (1980). Goat Island: *Od.* 9.116–141. *Classical Quarterly NS*, 30(2), 261–264.
- Dougherty, C. (2001). *The raft of Odysseus. The ethnographic imagination of Homer's Odyssey*. New York: Oxford Univ. Press.
- Edwards, A. T. (1993). Homer's ethical geography: Country and city in the *Odyssey*. *Transactions of the American Philological Association*, 123, 27–78.
- Gera, D. L. (2003). *Ancient Greek ideas on speech, language, and civilization*. Oxford; New York: Oxford Univ. Press.
- Glenn, J. G. (1971). The Polyphemus folktale and Homer's *Kyklôpeia*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 102, 133–181.
- Heubeck, A. (Ed.) (1983). *Omero. Odissea Volume III (Libri IX–XII)*. Milan: Fondazione Lorenzo Valla/ A. Mondadori. (In Italian).
- Hopman, M. (2012). Narrative and rhetoric in Odysseus' tales to the Phaeacians. *American Journal of Philology*, 133(1), 1–30.
- King, B. (1999). The rhetoric of the victim: Odysseus in the swineherd's hut. *Classical Antiquity*, 18(1), 74–93.
- Louden, B. (1997). Eumaios and Alkinoos: The audience and the *Odyssey*. *Phoenix*, 51(2), 95–114.
- Mondi, R. (1983). The Homeric Cyclopes: Folktale, tradition, and theme. *Transactions of the American Philological Association*, 113, 17–38.

- Most, G. W. (1989). The structure and function of Odysseus' *Apologoi*. *Transactions of the American Philological Association*, 119, 15–30.
- Newton, R. M. (1983). Poor Polyphemus: Emotional ambivalence in *Odyssey* 9 and 17. *Classical World*, 76, 137–142.
- Newton, R. M. (2008). Assembly and hospitality in the *Cyclôpeia*. *College Literature*, 35(4), 1–44.
- Nieto Hernández, P. (2000). Back in the cave of the Cyclops. *American Journal of Philology*, 121(3), 345–366.
- Olson, S. D. (2017). Il destino dei Feaci: testo e traduzione di Richmond Lattimore di *Odissea* XIII 158. In M. Tauffer (Ed.). *Tradurre classici greci in lingue moderne*, 13–22. Rombach: Freiburg. (In Italian).
- Page, D. (1955). *The Homeric Odyssey*. Oxford: Clarendon Press.
- Rautenbach, S. (1984). Cyclopes (I). *Acta Classica*, 27, 41–55.
- Rinon, Y. (2007). The pivotal scene: Narration, colonial focalization, and transition in *Odyssey* 9. *American Journal of Philology*, 128(3), 301–334.
- Segal, C. (1992). Divine justice in the *Odyssey*: Poseidon, Cyclops, and Helios. *American Journal of Philology*, 113(4), 489–518.
- Shaw, B. D. (1982/1983). “Eaters of flesh, drinkers of milk”: The Ancient Mediterranean ideology of the pastoral world. *Ancient Society*, 13/14, 5–31.
- West, E. B. (2005/2006). An Indic Reflex of the Homeric *Cyclopeia*. *Classical Journal*, 101(2), 125–160.
- West, M. L. (Ed.) (1978). *Hesiod. Works & Days*. Oxford: Clarendon Press.

* * *

Информация об авторе

Information about the author

С. Дуглас Олсон

PhD

*Distinguished McKnight University
Professor;*

Университет Миннесоты

*215 Johnson Hall, 101 Pleasant St SE,
Minneapolis, MN 55455, USA*

Тел.: 621-625-0513

✉ *sdolson@umn.edu*

S. Douglas Olson

PhD

*Distinguished McKnight University
Professor;*

University of Minnesota

*215 Johnson Hall, 101 Pleasant St SE,
Minneapolis, MN 55455, USA*

Тел.: 621-625-0513

✉ *sdolson@umn.edu*

С. Казали

ORCID: 0000-0003-4096-8908

✉ casali@uniroma2.it

Римский университет Тор Вергата
(Италия, Рим)

HINC DARDANUS ORTUS: **МИФ ОБ ИТАЛИЙСКОМ ПРОИСХОЖДЕНИИ** **ДАРДАНА В «ЭНЕИДЕ» ВЕРГИЛИЯ**

Аннотация. Согласно «Энеиде» Вергилия, сын Зевса Дардан происходил из Италии. Эта версия не засвидетельствована ни в одном источнике, ни до, ни после Вергилия. Согласно другим версиям, Дардан был автохтоном Трояды (Гомер), приезжим из Самофракии (Гелланик), уроженцем Аркадии (Варрон, Дионисий Галикарнасский). В данной статье, во-первых, рассматривается вопрос о том, является ли история об италийском происхождении Дардана инновацией Вергилия; по мнению автора, это либо вергилиевская инновация, либо очень маргинальная и темная версия мифа. Во-вторых, высказывается предположение, что Вергилий, манипулируя мифом о Дардане с целью создать политически выгодную версию троянского происхождения римлян, предлагает читателю задуматься о своих собственных действиях, выставляя напоказ и в определенном смысле разоблачая их предвзятость и тенденциозность.

Ключевые слова: Вергилий, «Энеида», Дардан, пророчества, Тевкр, генеалогии, Аполлон, Латин, Эвандр, политическая пропаганда, изобретение традиции

Благодарности. Я хотел бы поблагодарить профессора Николая Павловича Гринцера за честь, оказанную мне приглашением выступить на Гаспаровских чтениях, а также всех участников за их интересные и вдохновляющие вопросы и комментарии, в особенности Бориса Каячева, Дугласа Олсона и Михаила Шумилина. Формат устного выступления я оставил без изменений по сравнению с исходной версией. Я выражаю признательность Алексею Беликову за любезно выполненный перевод моей статьи.

Для цитирования: Казали С. *Hinc Dardanus ortus*: миф об италийском происхождении Дардана в «Энеиде» Вергилия // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 68–81. DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-68-81.

Статья поступила в редакцию 15 октября 2019 г.
Принято к печати 4 января 2020 г.

Sergio Casali

ORCID: 0000-0003-4096-8908

✉ casali@uniroma2.it

University of Rome “Tor Vergata”
(Italy, Rome)

HINC DARDANUS ORTUS: THE MYTH OF DARDANUS’ ITALIAN ORIGINS IN VIRGIL’S *AENEID*

Abstract. According to Virgil’s *Aeneid* Dardanus, the son of Zeus who is the ancestor of the Trojan kings and people, came originally from Italy, and specifically from a mysterious town called Corythus, located somewhere in Etruria. This version is not attested elsewhere either before or after Virgil. Usually Dardanus was either an autochthon of the Troad (Homer), or an immigrant from Samothracia (Hellanicus); in other traditions, he was originally from Arcadia (Varro, Dionysius of Halicarnassus). Even if the issue is not without its complications, it is clear that in the *Aeneid* we have a manipulation of mythical ‘history’ in order to give a justification for Aeneas’ divinely ordered settlement in Italy. This manipulation is most probably to be attributed to Virgil himself. On the one hand, there is no convincing proof that the legend of Dardanus the Italian was significantly developed in any source prior to Virgil, while on the other hand there are in the *Aeneid* hints that lead us to think of this legend as Virgil’s own invention. First, the fact that in Book 3 the Trojans completely misunderstand the oracle of Apollo, who, after having addressed them as *Dardanidae* (‘descendants of Dardanus’), tells them to ‘look for their ancient mother’, suggests that — on a metaliterary level — they could not have any clue about the ‘right’ interpretation of what seems to be a most ‘clear’ response because no such version ever existed before Virgil. Virgil’s manipulative attitude towards the traditions about the origins of the Trojan race is emphasized by the presence, in the same oracle of Apollo, of the ‘manipulated’ version of Poseidon’s prophecy at *Il. XX.306–308*. Second, while Ilioneus in Book 7, speaking to the Italian King Latinus, introduces the Trojans emphatically as the descendants of Italian Dardanus, a legend King Latinus himself declares to be vaguely aware of, when Aeneas speaks to the Greek Evander in Book 8, he does not say anything about an Italian origin of Dardanus, insinuating instead that Dardanus might have been an immigrant from Arcadia. By representing his characters, and especially Aeneas, as manipulators and mythmakers, Virgil reflects on his own manipulations and his own politically interested mythmaking.

Keywords: Virgil, *Aeneid*, Dardanus, prophecies, Teucer, genealogies, Apollo, Latinus, Evander, political propaganda, invention of tradition

Acknowledgements: I wish to thank Professor Nikolai P. Grintser for the honor of inviting me to speak at the Gasparov Lectures, and all the participants for their interesting and stimulating reactions, especially Boris Kayachev, Douglas Olson, and Mikhail Shumilin. I have preserved the oral presentation format of the original version. My appreciation goes to Alexey Belikov for having kindly translated my paper into Russian.

To cite this article: Casali, S. (2020). *Hinc Dardanus ortus*: The myth of Dardanus' Italian origins in Virgil's *Aeneid*. *Shagi / Steps*, 6(2), 68–81. (In Russian). DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-68-81.

Received October 15, 2019

Accepted January 4, 2020

В «Энеиде» Вергилий сообщает, что Дардан, сын Зевса, предок царей и народа Трои, изначально прибыл из Италии, а именно из загадочного города, называющегося Корит, который должен находиться где-то в Этрурии. Эта версия не засвидетельствована более нигде ни до, ни после Вергилия. Как мы скоро увидим, обычно Дардан считался либо автохтоном Трояды (Гомер), либо приезжим из Самофракии (Гелланик); согласно другой традиции, он происходил из Аркадии (Варрон, Дионисий Галикарнасский). Идеологическая подоплека италийского происхождения Дардана кажется очевидной: если троянцы происходят от италийского Дардана, все путешествие Энея на запад становится ничем иным, как возвращением, *nostos*; это дает троянцам некоторые права на поселение в Италии — вместо того чтобы считаться вторгшимися чужестранцами — и смягчает любые противоречия, которые могут возникнуть между троянской и италийской составляющей родословной римлян. По словам Ганса-Петера Шталя, «изобразив, что предок Энея Дардан изначально прибыл из местности, недалеко от которой высадился Эней, поэт не только наконец снимает с плеч Энея потенциально унижительный ярлык “беженца”, но и наделяет предка Юлиев, которому он позволяет вернуться домой, исконным правом на землю, на которую он высаживается. Мифотворчество едва ли где в другом месте доходит до такой же степени легитимизации имперской идеологии» [Stahl 2016: 371]. Более того, изобразив троянцев как исконных этрусков, поэт получает возможность «подчеркнуть этрусское наследие в италийской цивилизации в целом и в августовской эпохе в частности» [Wilhelm 1992: 134]. В действительности все немного сложнее — например, если Дардан происходит из города не только италийского, но и определенно этрусского, как мы должны относиться к тому факту, что в «Энеиде» (как и в других источниках) этрусски считаются приезжими из Малой Азии? Должны ли мы считать, что Дардан прибыл из Италии в Трояду до пришествия этрусков (ср., например, [Chillet 2017: 38, n. 36; Briquel 2017: 79, n. 68])? Или же, если мы сделаем упор на возможном отождествлении Корита с Кортоной, которая тра-

диционно считалась основанной пеласгами, мы должны считать, что Дардан изначально был пеласгом, т. е. греком (см. интересную статью [Reed 2006])? Тем не менее ясно, что все эти сложности возникают только в том случае, если мы со всей серьезностью пытаемся разобрать логику вергилиевского повествования о Дардане; на поверхности перед нами очевидная манипуляция мифологической «историей» с целью оправдать предписанное богами поселение Энея в Италии.

В этой статье я хотел бы рассмотреть две проблемы. Во-первых, я собираюсь пересмотреть давний вопрос о том, является ли история об италийском происхождении Дардана инновацией Вергилия, — на мой взгляд, эта история является либо вергилиевской инновацией, либо по крайней мере очень маргинальной и темной версией мифа. Во-вторых, я собираюсь высказать несколько соображений о том, как Вергилий использует эту историю в качестве примера манипулятивного отношения к истории, мифу и генеалогии, — в то самое время, как Вергилий манипулирует мифом о Дардане, чтобы создать политически выгодную версию троянского происхождения римлян, он предлагает читателю задуматься о своих собственных действиях, выставляя напоказ и в определенном смысле разоблачая их предвзятость и тенденциозность.

Дардан до Вергилия

В «Илиаде» Гомера Дардан — сын Зевса и предок троянских царей. Об этом говорится в 20-й книге, когда сталкиваются Эней и Ахилл. Ахилл насмехается над Энеем за то, что тот не имеет большого значения для Приама, и за бегство во время предыдущей встречи. В ответ Эней с гордостью приводит свою отличительную родословную (*Il.* XX.213–219):

Впрочем, если угодно, послушай еще, чтобы ты хорошо знал мое происхождение; многие знают его: вначале тучегонитель Зевс породил Дардана, и он основал Дарданию, так как еще не был построен священный Илион на равнине, чтобы быть городом смертных, но они все еще жили на склонах обильной источниками Иды. И сыном Дардана был царь Эрихтоний...

Родословная продолжается Тросом, сыном Эрихтония; тот, в свою очередь, имел трех сыновей — Ганимеда, Ассарака (прапрадеда Энея по Капису и Анхизу) и Ила (прапрадеда Гектора по Лаомедонту и Приаму).

Помимо этого, единственное, что Гомер сообщает о Дардане, это то, что он был любимейшим из сыновей Зевса от смертных женщин (*Il.* XX.304–305, речь Посейдона).

Гомер не сообщает о матери Дардана, но начиная с Гесиода (fr. 177 M-W = 121 Most) ею считается плеяда Электра, дочь титана Атланта. По Гесиоду (а также по Гелланику — *FGrHist* 4 F 23), у Дардана был младший брат по имени Эйтион, который или возлег с Деметрой, или попытался изнасиловать ее, за что был поражен Зевсом. Эйтиона идентифицируют как Иасиона/Иасия, который возлег с Деметрой и был поражен Зевсом, в «Одиссее» (V.125–128) и в «Теогонии» Гесиода (969–971; в последнем пассаже действие происходит на Крите) [Casali 2009].

В последующей традиции, начиная с Гелланика (*FGrHist* 4 F 23–25), Дардан происходит из Самофракии, гористого острова в северной части Эгейского моря. То ли его согнал с места Девкалионов потоп (Ликофрон 72–73), то ли Иасион был поражен перуном за попытку изнасиловать Деметру (Псевдо-Аполлодор III.12.1), но Дардан покинул Самофракию и прибыл на материк, т. е. в Троаду. Здесь его принял царь Тевкр, дал ему часть своего царства и руку своей дочери Батии. После смерти Тевкра Дардан назвал страну Дарданием.

Были и другие версии. Особенно важно сообщение Варрона, по мнению которого Дардан был аркадцем; это засвидетельствовано в комментарии Сервия Даниэля к «Энеиде», III.167 (*Res Humanae*. Кн. 2, fr. 7 Mirsch; ср. DServ. к *Aen.* II.325): *Graeci et Varro humanarum rerum Dardanum <...> de Arcadia, urbe Pheneo, oriundum dicunt* («греки и Варрон говорят, что Дардан изначально происходил из <...> Аркадии, а именно из города Фенея»). Мысль об аркадском происхождении Дардана была принята Дионисием Галикарнасским в «Римских древностях» (I.61–62) в контексте его стремления показать греческий характер римлян.

Италийское происхождение Дардана у Вергилия

В «Энеиде» первое надежное указание на италийское происхождение Дардана содержится в 3-й книге, в которой Делосский оракул велел троянцам «искать их древнюю мать» (*Aen.* III.94–98). Сначала Анхиз неправильно интерпретирует оракул, принимая слова Аполлона о «древней матери» за указание на Крит, родину Тевкра согласно древнему преданию. Истинное значение оракула открывают Пенаты, которые являются Энею во сне и говорят ему путешествовать в Италию, на древнюю родину Дардана (III.158–171):

est locus, Hesperiam Grai cognomine dicunt,
terra antiqua, potens armis atque ubere glabrae;
Oenotri coluere uiri; nunc fama minores 165
Italiam dixisse ducis de nomine gentem.
hae nobis propriae sedes, hinc Dardanus ortus
Iasiusque pater, genus a quo principe nostrum.
surge age et haec laetus longaeuo dicta parenti
haud dubitanda refer: Corythum terrasque requirat 170
Ausonias; Dictaea negat tibi Iuppiter arua.

Есть место, которое греки называют Гесперией, древняя страна, сильная оружием и богатая землей. Там жили энотры; теперь идет слух, что более юный народ назвал ее Италией по имени своего вождя. Это наш исконный дом; поскольку оттуда произошел Дардан и отец Иасий, от которых произошел наш народ. Давай же, вставай и с радостью отнеси твоему престарелому отцу эти вести, чтобы он искал Корит и земли Авсонии. Юпитер отказывает тебе в полях Крита.

Второе указание на италийское происхождение Дардана содержится в 7-й книге, в которой царь Латин, приветствуя троянское посольство во главе с Илионом, вспоминает легенду, которую он приписывает аврунским стари-

кам. Согласно этой легенде, Дардан, италийский вождь из этрусского города Корита, переселился в Трояду после путешествия по Самофракии и закончил тем, что удостоился божественного почитания:

atque equidem memini (fama est obscurior annis) 205
 Auruncos ita ferre senes, his ortus ut agris
 Dardanus Idaeas Phrygiae penetrarit ad urbes
 Threiciamque Samum, quae nunc Samothracia fertur.
 hinc illum Corythi Tyrrhena ab sede profectum
 aurea nunc solio stellantis regia caeli 210
 accipit et numerum diuorum altaribus auget.

Я-то помню — хотя с годами сведения теряют ясность — старики аврунков говорили, что Дардан, уроженец этих мест, достиг городов Фригии, под Идой, и Фракийского Самоса, который теперь зовется Самофракией. После чего Дардан, который отправился из тирренского Корита, был удостоен трона в золотом дворце звездного неба и увеличил число богов своими алтарями.

Такую реконструкцию очевидным образом подхватывает Илионей в своем ответе царю Латину (VII.240–242). Помимо этих мест аллюзию на италийское происхождение Дардана можно найти только в речи Тиберина, когда речной бог, обращаясь к Энею, говорит, что Троию он «принес обратно» (VIII.36–37: *Troianam ex hostibus urbem | qui reuehis nobis*). Уже Сервий пояснял: ‘*reuehis*’ autem propter Dardanium («“Приносишь обратно” из-за Дардана»).

Чтобы оценить, является ли история об италийском происхождении Дардана изобретением Вергилия, необходимо предварительно обсудить первый пассаж, в котором, по мнению некоторых, поэт указывает на это. В «Энеиде» (I.378–380) Эней представляется пунийской охотнице, которая в действительности является перевоплощенной Венерой. Приведем текст по изданию Loeb и перевод [Fairclough, Goold 1999]:

sum pius Aeneas, raptos qui ex hoste penatis
 classe ueho mecum, fama super aethera notus;
 Italiam quaero patriam et genus ab Ioue summo. 380

Я верный Эней, на кораблях везущий с собой домашних богов, вырванных у врага; мое имя известно до высокого неба. Италию я ищу, землю моих отцов, и род, происходящий от всевышнего Юпитера.

Если мы принимаем такой текст и такой перевод, то видим здесь отсылку к Италии как древней отчизне троянцев (*Italiam quaero patriam* «Я ищу Италию, мою родину») и к обитателям Италии как предкам Энея через Дардана, сына Юпитера (*quaero <...> et genus ab Ioue summo* «И я ищу род, происходящий от всевышнего Юпитера»). Эта интерпретация восходит к античной экзегезе и принимается многими переводчиками. Если бы это было так, это указывало бы на широкое распространение легенды об италийском происхождении Дардана, поскольку только читатель, который уже знаком с ней, мог бы распознать указание на Дардана в этих словах Энея в начале поэмы.

Но почти наверняка эта интерпретация ошибочна. У других издателей отличается пунктуация стиха I.380. Вот, например, текст по изданию ОСТ [Mynors 1969]:

Italiam quaero patriam, et genus ab Ioue summo. 380

Я ищу Италию как родину, и я происхожу от всемогущего Юпитера.

Постановка запятой после *patriam* означает, что мы понимаем *et genus ab Ioue summo* как отдельное высказывание: *est* подразумевается, *genus* стоит в именительном падеже, а Эней заявляет о своем происхождении от Юпитера. Эта интерпретация тоже предполагает значительные сложности по разным причинам, изложенным Конте в аппарате тойбнеровского издания [Conte 2009]. Конте, вероятно, прав в том, что атетирует вторую половину стиха, полагая, что стих не был закончен Вергилием (как и многие другие в «Энеиде») и затем был дополнен кем-то на основании VI.123 (*et mi genus ab Ioue summo*).

Оракул Аполлона

Теперь посмотрим пристальнее на упомянутые выше два пассажа из 3-й и 7-й книг.

В 3-й книге троянцы в отчаянном поиске пророчеств о своем будущем и своей цели причаливают к острову Делос и оказываются благосклонно приняты жрецом и царем Анием (остановка засвидетельствована в разных вариантах легенды до Вергилия). Однако именно Эней спрашивает оракул Аполлона. И Аполлон дает знаменитый ответ, что они должны «искать свою древнюю мать» (*antiquam exquirite matrem*, *Aen.* III.96). Там они должны найти устойчивое и глобальное государство (*Aen.* III.94–98).

Dardanidae duri, quae uos a stirpe parentum
prima tulit tellus, eadem uos ubere laeto 95
accipiet reduces. antiquam exquirite matrem.
hic domus Aeneae cunctis dominabitur oris
et nati natorum et qui nascentur ab illis.

Крепкие сыны Дардана, страна, что впервые вас породила от семьи предков, та же страна со своей богатой почвой примет вас во время вашего возвращения. Ищите вашу древнюю мать. Здесь дом Энея будет править всеми землями, и его дети детей, и те, кто будут рождены от них.

Оракул Аполлона, без сомнений, «неясен» [Horsfall 2003: ad loc.], и Анхиз неправильно его истолковывает, как если бы он говорил отправляться на Крит — родную землю их древнего предка Тевкра и великой фригийской богини Кибелы. Первое, что необходимо отметить, это то, что непонятность Аполлона заключается вовсе не в интерпретации «древней матери» как ссылки к прародине троянцев: это очевидно и ясно высказано самим божеством (94–96). Общим свойством онейрических и оракульских высказываний было

«неясное» указание на землю как на «мать»: так у Светония, когда Цезарь видит сон о том, что он насилует свою собственную мать, толкователи объясняют, что ему предназначено править миром, «поскольку его мать, которую он видел подчиненной себе, была ничем иным, как землей, которая считается матерью всего» (*Caesar* 7.2); и у Ливия Тарквинии вместе с Брутом спросили в Дельфах оракул Аполлона, кто из них должен стать царем Рима; оракул ответил: «Тот из вас, кто первым поцелует свою мать, будет обладать высочайшей властью в Риме». Пока Тарквинии спешили поцеловать свою мать, Брут, «притворившись, что споткнулся, упал и коснулся земли своими губами, определенно считая ее матерью всех смертных» (I.56.11–13). Так что в определенном смысле оракул Аполлона в 3-й книге «Энеиды» удивительно ясен — может быть, как свойство Аполлона на Делосе, чье название с греческого переводится как «Ясный». Непонятность ответа Аполлона заключается в указании не столько на «мать», сколько на «древнюю мать». Что же за страна в первые родила троянцев от семьи предков? Однако даже здесь Аполлон кажется предельно ясным: предлагая загадку, божество обращается к троянцам как к «крепким сынам Дардана» (*Dardanidae duri*), что очевидным образом следует рассматривать как указание на разгадку. *Durus* в латинском языке обозначает одновременно ‘крепкий’ и ‘тупой’ (см.: *OLD* s. v. 4b), и Сервий, позднеантичный комментатор Вергилия, уже подметил, что «говоря *Dardanidae*, Вергилий указывает на Италию, откуда прибыл Дардан. Если бы он хотел обозначить Крит, он сказал бы *Teucriadae*» (*dicendo ‘Dardanidae’ ostendit Italiam, unde Dardanus fuit. quod si Cretam significaret, Teucriadae diceret*), весьма кстати добавляет, что используя слово *duri* поэт «или указывает на предстоящие им тяготы, или порицает их глупость» (*uel futurum ostendit laborem, uel eorum arguit insipientiam*). Нужно действительно быть *durus*, чтобы не понять, что Аполлон воспринимает их как потомков Дардана. Если только — и в этом вся суть — история о Дардане не была изобретением Вергилия. В таком случае (в металитературном аспекте) Анхиз мог не иметь возможности понять отсылку к родине Дардана, спрятанную в словах Аполлона о «древней матери».

Для меня это стало одним из поводов задуматься о том, что история об италийском происхождении Дардана не была засвидетельствована до Вергилия. По мнению Н. Хорсфалла, «легенда почти наверняка существовала до Вергилия (...), но совсем непонятно где; если она была у Варрона (а так вполне могло бы быть), мы не можем доказать это надежными свидетельствами» [Horsfall 2003: 106]. Тем не менее, если бы легенда и вправду существовала до Вергилия, глупость троянцев, неспособных правильно интерпретировать оракул Аполлона, была бы невероятной. Я склонен думать, как и Буххайт [Buchheit 1963: 151–162], что легенда об италийском происхождении Дардана была изобретением Вергилия. Могу сказать, что ее точно не могло быть у столь значимого автора, как Варрон (так об этом думал Хорсфалл). Более того, ее не могло быть у эпиков Невия и Энния — предшественников Вергилия (так утверждает в [Jocelyn 1991]). В крайнем случае Вергилий мог использовать очень недавнее или крайне маргинальное переложение легенды. По мнению Э. Габбы, «эта идея происходит из этрусских источников и основывается на преданиях этрусской аристократии» [Gabba 1991: 117], и

это, возможно, верно, *pase* Хорсфалл, с точки зрения которого «еще не было ни одного убедительно доказанного случая использования Вергилием этрусской версии чего бы то ни было» [Horsfall 2003: 106] (что скорее является предубеждением, чем доводом). В любом случае этрусская надпись из Вадимилиан (Тунис), где мы находим слово *tartanium*, которое в [Heurgon 1969] интерпретируется как *Dardani(or)um*, не может использоваться (ср. [Colonna 1980]) как доказательство распространенности в Этрурии легенды об италийском происхождении Дардана, поскольку гораздо проще и естественнее видеть в этом (если данная реконструкция действительно правильная) указание на общее троянское происхождение римлян.

Тенденциозность изобретения Вергилия подвергается саморефлексии и подчеркивается тем, что оно встроено в пророчество, само по себе удивительно тенденциозное. Когда Аполлон предсказывает: «Здесь дом Энея будет править всеми землями, и его дети детей и те, кто будут рождены от них» (*hic domus Aeneae cunctis dominabitur oris | et nati natorum et qui nascentur ab illis*), он «цитирует» другое пророчество из «Илиады», причем пророчество из того самого контекста, в котором гомеровский Эней излагал Ахиллу генеалогию своей семьи — начиная, однако, с Дардана, который был вовсе не италийцем, а автохтоном Троады. В 20-й книге «Илиады» Эней, несмотря на всю свою достойную родословную, был бы убит Ахиллом, если бы за него не вступился Посейдон. Эней собирается бросить огромный камень в Ахилла, что было бы бесполезно, поскольку «с короткой дистанции Пелид убил бы его мечом» (II. XX.290). Но обычно настроенный против троянцев Посейдон замечает происходящее и обращается к другим богам: очевидно, Эней был обманут загадкой, содержащейся в речи Аполлона, который вдохновил его на этот неравный бой (II. XX.99–109), и теперь вот-вот погибнет, и божество обеспокоено сохранением рода Дардана: «Кронид уже стал ненавидеть род Приама; теперь сила Энея будет править троянцами (Τρώεσσιν) и сыновьями сыновей, которые будут рождены после него» (II. XX.306–308 ~ *h. Hom. Aphr.* 197–198). Поэтому Посейдон спасает Энея от Ахилла.

Ирония в том, что если задуматься о последующем бытовании этого пророчества в течение столетий, оно немедленно получает «пропагандистскую» функцию: это единственное в поэме пророчество *post eventum*, которое почти наверняка предназначалось для того, чтобы польстить возводившей себя к Энею династии правителей Троады приблизительно середины VIII в. до н. э. (П. Смит отрицает историчность подобных *Aineiadaí* в Троаде; но для нас это не имеет значения: так пророчество воспринималось в античности; см. источники, собранные самим Смитом [Smith 1981]). Ирония еще и в том, что тот же самый пассаж, дающий начало Энеевым истокам Рима, станет источником больших неудобств. Энею и его потомкам, как говорит Гомер, суждено править «троянцами» (Τρώεσσιν, II. XX.307) — такое ограничение могли счесть крайне неуместным: почему Гомер не сказал «римлянами» или, еще лучше, «всем миром»? Этот вопрос будет очень беспокоить интеллектуалов августовской эпохи, которые будут предпринимать различные попытки все исправить и не позволить исключить возможность, что великий Гомер произнес «римское» пророчество (см. Dion. Hal. I.53.4; Strabo XIII.1.53, p. 608). Самой интересной — и, возможно, самой забавной — была попытка просто

исправить текст Гомера, заменив Τρώεσσιν на πάντεςσιν (всеми); ср. Strab. cit.; schol. Arn/A a II. XX.307–308 (в схолиастической экзегезе мы также обнаружили объяснение, что Гомер знал о будущем Рима благодаря оракулу Сивиллы: schol. T II. XX.307–308a) [Casali 2010: 40–41].

Сразу после открытия, что Дардан происходил из Италии (открытие, которое было немедленно истолковано Анхизом неверно, поскольку он, как мы видели, подумал о критянине Тевкре), Аполлон повторяет слова гомеровского Посейдона (что содержит значительную долю иронии, так как в 20-й книге «Илиады» Посейдон обратился к другим богам вопреки безразличию Аполлона к судьбе Энея). Но важно, что именно Аполлон теперь говорит: «antiquam exquirite matrem. | hic domus Aeneae cunctis dominabitur oris / et nati natorum et qui nascentur ab illis». Троянцы, направленные на ложный путь Анхизом, который привел их на Крит, не сразу понимают, какая «древняя мать» имеется в виду. Читатель, наоборот, немедленно понимает, что здесь Вергилий совершает особенно сложную операцию: в то самое время, как он изобретает (или вытаскивает из крайне маргинальной, нигде не засвидетельствованной версии) новую легенду об италийском происхождении Дардана, он возвращается к той самой отправной точке, с которой берет начало легенда об Энеевых истоках Рима, — и делает это с удивительной саморефлексией, решив процитировать то самое фундаментальное гомеровское пророчество «неправильно», т. е. в максимально пропагандистском римском виде, какой только был для него возможен.

Латин и Эвандр о происхождении Дардана

Прибыв в Паллантей, Эней говорит Эвандру, что не боится его, хотя он и грек, но что на основании их общего происхождения от Атланта он пришел лично просить помощи против общего врага. После установления загадочной связи между Эвандром и сыновьями Атрея (VIII.130) Эней излагает генеалогическую связь между Эвандром и собой (VIII.134–142):

Dardanus, Iliacae primus pater urbis et auctor, Electra, ut Grai perhibent, Atlantide cretus, aduehitur Teucros; Electram maximus Atlas edidit, aetherios umero qui sustinet orbis. uobis Mercurius pater est, quem candida Maia Cyllenae gelido conceptum uertice fudit; at Maiam, auditis si quicquam credimus, Atlas, idem Atlas generat caeli qui sidera tollit. sic genus amborum scindit se sanguine ab uno.	135 140
--	------------------------------------

Дардан, прародитель и основатель города Илиона, рожденный (как утверждают греки) от дочери Атланта Электры, пришел к тевкрам; могучий Атлант, который держит небесные своды на своих плечах, породил Электру. Ваш отец — Меркурий, которого зачала светлая Майя и родила на ледяной вершине Киллены; но Майя, если мы должны верить услышанным легендам, была дочерью Атланта, того самого Атланта, который держит небесные светила. Так что родословные обоих наших родов разветвляются от одной крови.

Эней начинает свое изложение генеалогии с утверждения, что Дардан — «прародитель и основатель города Илиона». Источником сведений об этом и о том, что Дардан — сын Электры, дочери Атланта, являются сами греки, как обезоруживающе заявляет греку Эвандру Эней: «ut Grai perhibent». Это обычно воспринимается как «argumentum ad hominem по отношению к Эвандру» [Conington 1883: ad loc.] и как «александрийское примечание» по отношению к Гомеру (*Il.* XX.215) [Horsfall 2016: 121], хотя там Дардан не является основателем Илиона (он основал Дарданию), но прапрадедом основателя, Ила, и Электра вовсе не упоминается как мать Дардана (который, как мы видели, является уроженцем Трояды), тогда как Энеев Дардан «пришел к тевкрам» (aduehitur Teucros). Откуда — Эней не сообщает. В 7-й книге Илионей представляет троянцев царю Латину как потомков Дардана, сына Юпитера (219–220; мать не упоминается), Дардана, который «прибыл отсюда», из Италии (*Aen.* VII.219–220, 239–242), да и сам царь Латин только что вспоминал древнюю легенду об италийском происхождении Дардана (*Aen.* VII.205–211).

Каким же образом этот италийский Дардан вписывается в генеалогию, которую Эней излагает Эвандру в 8-й книге? Он не вписывается.

1. Во-первых, в стихе VIII.136 Эней говорит, что этот Дардан «пришел к тевкрам». Это подразумевает или по крайней мере предполагает, что когда Дардан прибыл в Трояду, он обнаружил там тевкров, а значит, эпоним Тевкр уже там поселился. Это противоречит структуре легенды, разрабатываемой в 3-й книге, где подразумевается, что Дардан прибыл в Трояду до Тевкра. В III.107–113 Анхиз вспоминает версию легенды, согласно которой Тевкр, *maximus... pater* (III.107), был первым, кто прибыл с Крита в Трояду (и поэтому Крит должен был скрываться под словами оракула Аполлона на Делосе об *antiqua mater*). Но эта версия оказалась ложной: *antiqua mater* — это Италия, откуда Дардан прибыл в Трояду (III.163–168). Согласно традиционной легенде до Вергилия, Дардан прибыл в Трояду как чужестранец и обнаружил уже поселившегося там Тевкра; он женился на дочери Тевкра (Батии или Арисбе) и унаследовал трон своего тестя, основав, по версии Гомера, город Дарданию (а не Илион/Трою, который основал Ил); вероятно, так выглядел миф уже у Гелланика. Версия Вергилия (или Энея) в 3-й книге основана на маргинальных вариантах, согласно которым Тевкр то ли прибывает в Трояду после смерти Дардана (*Serv. Aen.* III.104), то ли женится на дочери Дардана, прибыв в Трояду после него (*DServ. Aen.* III.108).

2. Во-вторых, что еще важнее, Эней, обращаясь к Эвандру, не только ничего не говорит об италийском происхождении Дардана, но явным образом предполагает, что он следует лучше засвидетельствованной версии мифа, согласно которой Дардан прибыл из Аркадии, *ut Grai perhibent*, ведь, как мы видели, аркадское происхождение Дардана занимает основное место в греческой традиции (это обсуждается Дионисием в I.61–62) и подкреплено авторитетом Варрона (*Serv. Aen.* III.167, см. выше).

Родословные и даже фундаментальное положение об италийском происхождении троянского рода могут варьировать в зависимости от политических интересов говорящего. Обращаясь к царю Латину, троянцы происходят из Италии, обращаясь к Эвандру — они связаны с Аркадией. Разумеется, «официальная» версия «Энеиды» — первая из названных по политическим мотивам.

вам, которые мы упомянули в начале статьи. Но изображая своих героев — и особенно Энея — как манипуляторов и мифотворцев, Вергилий рефлексивирует над собственными манипуляциями и собственным политически ориентированным мифотворчеством.

Пер. с англ. А. Е. Беликова

Литература

- Briquel 2017 — Briquel D. Les Aborigènes et l'ethnographie de l'*Énéide* // Mélanges de l'École française de Rome — Antiquité. 2017. Vol. 129. No. 1 (Magno e Latio totaque Ausonia. Etnografia virgiliana e Italia augustea — Varia). P. 65–84.
- Buchheit 1963 — Buchheit V. Vergil über die Sendung Roms: Untersuchungen zum Bellum Poenicum und zur Aeneis. Heidelberg: Carl Winter, 1963.
- Casali 2009 — Casali S. *Iasius pater*: Iasius e i Penati in *Aen.* 3.167–168 // *Ou pan ephemeron*: Scritti in memoria di Roberto Pretagostini / A cura di C. Braidotti, E. Dettori, E. Lanzillotta. Rome: Università di Roma Tor Vergata, 2009. P. 77–91.
- Casali 2010 — Casali S. The development of the Aeneas legend // *A companion to Vergil's Aeneid and its tradition* / Ed. by J. Farrell, M. C. J. Putnam. Malden, MA; Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. P. 37–51.
- Chillet 2017 — Chillet C. L'Italie augustéenne au regard de l'Italie virgilienne. Ethnographie, poésie et principat // Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité. 2017. Vol. 129. No. 1 (Magno e Latio totaque Ausonia. Etnografia virgiliana e Italia augustea — Varia). P. 33–42.
- Colonna 1980 — Colonna G. Virgilio, Cortona e la leggenda etrusca di Dardano // *Archeologia Classica*. Vol. 32. 1980. P. 1–15.
- Conington 1883 — Conington J. The works of Virgil with a commentary. Vol. 2: *Aen.* 1–6 / Rev. by H. Nettleship. London: Whittaker, 1883.
- Conte 2009 — P. Vergilius Maro: *Aeneis* / Ed., Comment. G. B. Conte. Berolini; Novi Eboraci: De Gruyter, 2009.
- Fairclough, Goold 1999 — Fairclough H. R., Goold G. P. *Virgil: Eclogues, Georgics, Aeneid 1–6* / Ed. and trans. by H. R. Fairclough, rev. by G. P. Goold. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1999.
- Gabba 1991 — Gabba E. *Dionysius and the history of archaic Rome*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: Univ. of California Press, 1991.
- Heurgon 1969 — Heurgon J. Les Dardaniens en Afrique // *Revue des Études Latines*. Vol. 47. 1969. P. 284–294.
- Horsfall 2003 — Horsfall N. *Virgil, Aeneid 3: A commentary*. Leiden; Boston: Brill, 2003.
- Horsfall 2016 — Horsfall N. *The epic distilled: Studies in the composition of the Aeneid*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2016.
- Jocelyn 1991 — Jocelyn H. D. Virgil and Aeneas' Supposed Italic Ancestry // *Sileno*. Vol. 17. 1991. P. 77–100.
- Mynors 1969 — P. Vergilii Maronis Opera / Recognovit R. A. B. Mynors. Oxford: Oxford Univ. Press, 1969.
- Reed 2006 — Reed J. D. Virgil's Corythus and Roman identity // *Studi Italiani di Filologia Classica*. Vol. 4. 2006. P. 183–197.

- Smith 1981 — *Smith P. M.* Aineiadai as patrons of Iliad XX and the Homeric hymn to Aphrodite // *Harvard Studies in Classical Philology*. Vol. 85. 1981. P. 17–58.
- Stahl 2016 — *Stahl H.-P.* Poetry underpinning power. Vergil's *Aeneid*: The epic for Emperor Augustus. A recovery study. Swansea: Classical Press of Wales, 2016.
- Wilhelm 1992 — *Wilhelm R. M.* Dardanus, Aeneas, Augustus, and the Etruscans // *The two world of the poet: New perspectives on Virgil* / Ed. by R. M. Wilhelm, H. Jones. Detroit: Wayne State Univ. Press, 1992. P. 129–145.

References

- Briquel, D. (2017). Les Aborigènes et l'ethnographie de l'*Énéide*. *Mélanges de l'École Française de Rome*, 129(1), 65–84. (In French).
- Buchheit, V. (1963). *Vergil über die Sendung Roms: Untersuchungen zum Bellum Poenicum und zur Aeneis*. Heidelberg: Carl Winter. (In German).
- Casali, S. (2009). *Iasius pater*: Iasius e i Penati in *Aen.* 3.167–168. In C. Braidotti, E. Dettori, E. Lanzillotta (Eds.). *Ou pan ephemeron*: Scritti in memoria di Roberto Pretagostini, 77–91. Rome: Università di Roma Tor Vergata. (In Italian).
- Casali, S. (2010). The development of the Aeneas legend. In J. Farrell, M. C. J. Putnam (Eds.). *A companion to Vergil's Aeneid and its tradition*, 37–51. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Chillet, C. (2017). L'Italie augustéenne au regard de l'Italie virgilienne. Ethnographie, poésie et principat. *Mélanges de l'École Française de Rome*, 129(1), 33–42. (In French).
- Colonna, G. (1980). Virgilio, Cortona e la leggenda etrusca di Dardano. *Archeologia Classica*, 32, 1–15. (In Italian).
- Conington, J. (1883). *The works of Virgil with a commentary*, (Vol. 2) *Aen.* 1–6. H. Nettleship (Rev.). London: Whittaker.
- Conte, G. B. (Ed., Comment.) (2009) *P. Vergilius Maro: Aeneis*. Berlin: De Gruyter (In Latin).
- Fairclough, H. R. (Ed., Trans.), Goold, G. P. (Rev.) (1999). *Virgil: Eclogues, Georgics, Aeneid 1–6*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press (In English, Latin).
- Gabba, E. (1991). *Dionysius and the history of archaic Rome*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Heurgon, J. (1969). Les Dardaniens en Afrique. *Revue des Études Latines*, 47, 284–294. (In French).
- Horsfall, N. (2003). *Virgil, Aeneid 3: A commentary*. Leiden Brill.
- Horsfall, N. (2016). *The epic distilled: Studies in the composition of the Aeneid*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Jocelyn, H. D. (1991). Virgil and Aeneas' Supposed Italic Ancestry. *Sileno*, 17, 77–100.
- Mynors, R. A. B. (Ed.) (1969). *P. Vergilii Maronis Opera*. Oxford: Oxford Univ. Press (In Latin).
- Reed, J. D. (2006). Virgil's Corythus and Roman identity. *Studi Italiani di Filologia Classica*, 4, 183–197.
- Smith, P. M. (1981). Aineiadai as patrons of Iliad XX and the Homeric hymn to Aphrodite. *Harvard Studies in Classical Philology*, 85, 17–58.
- Stahl, H.-P. (2016). *Poetry underpinning power. Vergil's Aeneid: The epic for Emperor Augustus. A recovery study*. Swansea: Classical Press of Wales.
- Wilhelm, R. M. (1992). Dardanus, Aeneas, Augustus, and the Etruscans. In R. M. Wilhelm, H. Jones (Eds.). *The two world of the poet: New perspectives on Virgil*, 129–145. Detroit: Wayne State Univ. Press.

* * *

Информация об авторе

Серджо Казали

магистр искусств (Высшая нормальная школа, Пиза)

*экстраординарный профессор,
факультет литературы, философии
и истории искусств,*

*Римский университет Тор Вергата
(Università di Roma "Tor Vergata")*

Via Columbia 1, 00133 Rome, Italy

Тел.: +39-06-7259-5182

✉ casali@uniroma2.it

Information about the author

Sergio Casali

MA (Scuola Normale Superiore, Pisa)

Associate Professor,

*Department of Literary,
Philosophical and Art Studies,*

University of Rome "Tor Vergata"

Via Columbia 1, 00133 Rome, Italy

Tel.: +39-06-7259-5182

✉ casali@uniroma2.it

М. В. Шумилин

ORCID: 0000-0002-4348-3909

✉ mvshumilin@gmail.com

*Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)*

ЭЙНЗИДЕЛЬНСКИЕ БУКОЛИКИ И ОБРАЗ ИМПЕРАТОРА В НЕРОНОВСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Аннотация. Эйнзидельнскими буколиками называют два латинских буколических текста, опубликованных в 1869 г. Г. Хагеном по единственной рукописи. Традиционно их относят к нероновской эпохе, однако последнее время на волне полемики о датировке буколик Кальпурния появляются также предложения передатировать Эйнзидельнские буколики. Не углубляясь во все детали этого вопроса, автор статьи предлагает обзор не учитываемых сторонниками пересмотра нероновской датировки Эйнзидельнских буколик переключек этого текста с характерным именно для нероновской культуры образом императора. Отдельные разделы статьи посвящены образу императора-поэта, образу императора — наследника троянцев, связям определенным способом истолкованного образа Аполлона с императором, а также общей экстравагантности похвалы императору в Эйнзидельнских буколиках и необычной даже для часто политизирующегося буколического жанра степени их политизированности.

Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Ключевые слова: Эйнзидельнские буколики, Нерон, нероновская литература, буколика, Кальпурний, датировка, Троя, Аполлон

Благодарности. Автор благодарит за помощь Б. А. Каячева, А. Е. Кузнецова и А. В. Подосинова.

Для цитирования: Шумилин М. В. Эйнзидельнские буколики и образ императора в нероновской культуре // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 82–101. DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-82-101.

*Статья поступила в редакцию 10 октября 2019 г.
Принято к печати 17 декабря 2019 г.*

M. V. Shumilin

ORCID: 0000-0002-4348-3909

✉ mvshumilin@gmail.com

*The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Moscow, Russia)*

THE *EINSIEDELN ECLOGUES* AND THE IMAGE OF THE EMPEROR IN NERONIAN CULTURE

Abstract. The so-called *Einsiedeln Eclogues* are two short bucolic texts published by H. Hagen in 1869 from a single Carolingian manuscript and traditionally dated to the Neronian age. Recent polemics about the date of Calpurnius' eclogues (which also used to be dated to Nero's time after M. Haupt's seminal 1854 dissertation, but are now redated by some scholars to the 3rd century AD, with other scholars still insisting on Haupt's date) have provoked attempts to redate the *Einsiedeln Eclogues* as well to a later date. An in-depth discussion of the problem would be out of place here; instead, the present paper focuses on the parallels between the *Einsiedeln Eclogues* and the Neronian traditions of power representation that have been overlooked by proponents of the post-Neronian dating for the text. In particular, the following topics are discussed: the image of the praised emperor as a poet; the importance of Trojan connections for the emperor; a particular construction of the image of Apollo in the first poem, perhaps in some connection with the emperor; and the very extravagant style of the praise itself, together with the extreme degree of politicization of the texts, unusual even for the traditionally politicized bucolic genre.

Keywords: *Einsiedeln Eclogues*, Nero, Neronian literature, bucolic, Calpurnius, dating, Troy, Apollo

Acknowledgements. The author thanks B. A. Kayachev, A. E. Kuznetsov and A. V. Podossinov for their help.

To cite this article: Shumilin, M. V. (2020). The *Einsiedeln Eclogues* and the image of the emperor in Neronian culture. *Shagi / Steps*, 6(2), 82–101. (In Russian). DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-82-101.

Received October 10, 2019

Accepted December 17, 2019

Нероновский Рим наблюдал формирование достаточно сложного и необычного, хотя, конечно, отчасти и основывающегося на предшествующих (прежде всего августовских) практиках, мифологизированного языка репрезентации императора. Получая импульс от устраиваемых самим Нероном представлений, организуемых им строительных проектов и создаваемых в соответствии с его замыслами изображений, отождествление императора с определенными мифологическими персонажами и богами распространялось и развивалось и в других сферах, от расхожих шуток по поводу императора до хвалебной словесности (см.: [Champlin 2003a]; ср. также [Manning 1975; Bartsch 1994; Fantham 2013; Leigh 2017]). Что касается последней, однако, при всей тиражированности рассуждений о ней ситуация со многими из источников достаточно проблематична [Champlin 2003b]. В частности, из поэтических текстов, в которых фиксируется отождествление Нерона с Аполлоном, все достаточно понятно, пожалуй, только с прологом к «Гражданской войне» Лукана¹. Стихотворный отрывок в 4-й главе «Апоколокинтосиса» Сенеки (или Псевдо-Сенеки), по-видимому, в любом случае также относится ко времени правления Нерона, но Э. Чемплин указывает, что хронология формирования образа Нерона, как мы можем ее реконструировать по другим источникам, противоречит общепринятому мнению, будто этот текст был написан уже в 54 г., одновременно с остальным «Апоколокинтосисом»; Чемплин реабилитирует предлагавшуюся ранее идею, что он был добавлен не ранее 59 г.² Особенно ожесточенная дискуссия разгорелась вокруг буколик Кальпурния Сикула³ после того, как тот же Чемплин [Champlin 1978] высказал мнение, что они датируются не нероновской эпохой, как было принято считать со времен М. Гаупта [Haupt 1854], а эпохой Александра Севера (см.: [Townend 1980; Mayer 1980; Wiseman 1982; Champlin 1986; Armstrong 1986; Courtney 1987; Baldwin 1995; Horsfall 1997]). Вопрос остается дискуссионным, но, как кажется, аргументы в пользу поздней датировки действительно весомые. Несколько в стороне до последнего времени оставался ужасно плохо сохранившийся и довольно малопонятный текст так называемых Эйнзидельских буколик (*Vucolica Einsidlensia*, *Carmina Einsidlensia*, *Einsiedeln Eclogues*)⁴, двух буколических стихотворений, сохранившихся в единственной рукописи IX–X вв.⁵, опу-

¹ Если не считать, конечно, вопроса о том, искренне ли Лукан хвалит Нерона или издевается на нем (см.: [Kimmerle 2015; Шумилин 2019: 17–22]).

² См.: [Champlin 2003a: 113; 2003b]. Ранее этот пассаж предлагали считать позднейшей вставкой Р. Гейнце и К. Барвик [Heinze 1926: 55–57; Barwick 1943]. Идею Чемплина поддержала Э. Фэнтем [Fantham 2013: 22].

³ Что касается имени Кальпурния, то не только преномен Тит, иногда приписываемый ему учеными на основании некоторых рукописей, но и когномен Сикул, почти всегда присоединяемый в современной науке к этому номену, вполне может на самом деле не быть частью реального имени поэта: в некоторых рукописях автор буколик назван вместо Кальпурния Феокритом [Reeve 1978: 231, n. 29], и вполне возможно, что эпитет *Siculus* («Сицилиец») относился изначально к этому имени, а затем был присоединен переписчиками к подлинному имени поэта. По-настоящему мы можем быть более или менее уверены только в том, что автора звали Кальпурнием.

⁴ В 2016 г. был опубликован русский перевод этого текста: [Подосинов 2016]; см. об Эйнзидельских буколиках на русском языке также: [фон Альбрехт 2004: 1085, Ненарокова 2012: 64–66].

⁵ О датировке рукописи см.: [Bischoff 1998: 240] (n. 1125, cod. Einsid. 266).

бликованных в 1869 г. Г. Хагеном [Hagen 1869] и уже в следующем году отнесенных к нероновскому времени Р. Пайпером [Peiper 1870: 27]. С тех пор эта датировка была общепринятой. При этом обоснованием для нее, строго говоря, всегда служили конкретные интерпретации сложных мест текста, складывающихся в похвалы Нерону; подразумевалось, что надежность датировки проистекает из самого правдоподобия интерпретации в целом. Отдельные противники нероновской датировки Кальпурния, замечая эту слабость вкупе с тем обстоятельством, что в Эйнзидельских буколиках, как и у Кальпурния, восхваляемый император не назван по имени, пытались проецировать модель дискуссий о датировке Кальпурния и на Эйнзидельские буколики, но в итоге ограничивались только краткими указаниями, что текст может быть и более поздним и безусловно привязывающих к нероновской дате деталей в нем нет [Armstrong 1986: 131, n. 14; Baldwin 1995: 1656 n. 39; Champlin 2003b: 281]. Подробная критика отнесения Эйнзидельских буколик к нероновскому времени была предложена только в 2015 г. Джастином Стовером [Stover 2015]; согласно Стоверу, текст был написан на рубеже IV–V вв. Аницием Гермогенианом Олибрием, консулом 395 г.

Предложенная Стовером датировка, на мой взгляд, совсем не является безусловной. Его многочисленные аргументы требуют подробных ответов, что вряд ли уместно в настоящей статье. Вместо этого я остановлюсь на одном аспекте, в целом не связанном с опровержением построений Стовера, и перечислю серьезные аргументы в пользу нероновской датировки Эйнзидельских буколик, без предварительного ответа на которые, я полагаю, неправильно предлагать новые датировки для текста (независимо от того, какие при этом предлагаются решения относительно спорных моментов интерпретации стихотворений). На самом деле ситуация здесь принципиально отличается от случая Кальпурния, и в дискуссиях об обоих текстах этому отличию, как кажется, не было уделено должного внимания. Все предполагаемые указания на нероновский исторический контекст у Кальпурния действительно очень неоднозначны (упоминание кометы в *Calp. Ecl. I.77–81*, описание определенного рода сценических представлений в VII буколике, указание в *Calp. Ecl. I.45*, что ответственный за нынешний Золотой век *iuuenis* (юноша) одержал некую победу⁶ «в пользу материных Иулов» (*maternis... Iulis*)⁷, т. е. Юлиев — кото-

⁶ О значении этого выражения при поздней датировке см.: [Champlin 1978: 99–100]; при датировке нероновской эпохой его относят к выступлению молодого Нерона в 53 г. с речью в пользу освобождения жителей Илиона от повинностей (см. Tac. *Ann. XII.58*, Suet. *Nero VII.2*).

⁷ Утверждение Б. Болдуина, будто этому месту присуща «текстологическая сомнительность» [Baldwin 1995: 159] и *Iulis* может быть неверным чтением, основано на не вполне корректном описании ситуации с этой строкой. Болдуин пишет, ссылаясь на старое издание Ч. Х. Кина [Keene 1887: 57], что «в некоторых рукописях есть чтение *in ulnis*» (*maternis... in ulnis* = «у матери на руках»); соответствующие сиглы Кина в основном относятся к ранним изданиям. В связи с этим чтением он упоминает только одну рукопись — «первую рукопись д'Орвилля», которая, впрочем, абсолютно надежно отождествляется с рукописью N (например, [Williams 1986: 10]), дающей в этом месте чтение *Iulis*. Очевидно, Ж. Ф. д'Орвилль ошибся в своей коллации и случайно приписал рукописи вариант какого-то издания, с которым сравнивал текст. Судя по всему, первым вводит в текст это чтение флорентийское «юстинское» издание 1504 г., основанное на рукописи u [Giarratano 1951: xxxiv], которую современные издатели, очевидно справедливо, называют единственным неэлиминированным местом традиции, где появляется это чтение. В и это чтение добавлено третьей рукой

рых, однако, можно связать не только с предками матери Нерона Агриппины Младшей, но и с предками матери Александра Севера Юлии Маммеи), в то время как в Эйнзидельских буколиках таких конкретных событийных «зацепок», по сути дела, вообще нет, но при этом гораздо больше элементов, которые можно (а в некоторых случаях даже неизбежно приходится) соотносить с идеологией правящего императора и тем, как он конструирует собственный образ. И эти элементы, как мы увидим, действительно хорошо вписываются в нероновскую датировку. Я не абсолютно уверен в том, что в конечном счете Эйнзидельские буколики все-таки следует датировать временем Нерона, но, как кажется, сформулировать содержательные аргументы в пользу такой датировки имеет смысл, поскольку последовательно это до сих пор сделано не было. В этом и будет задача настоящей статьи.

1

С историческим контекстом соотносят прежде всего первое стихотворение из Эйнзидельской рукописи, так как второе, содержащее описание Золотого века, дает совсем мало конкретики⁸. В первом же безусловно дважды

на основе коллажи утраченной рукописи А (как сообщает отдельная запись); А относится к первой из двух групп рукописей Кальпурния, и остальные рукописи этой группы дают чтение *Iulis*, как и вся остальная традиция, значит, чтение *in ulmis* практически наверняка не восходит к архетипу и может рассматриваться только как конъектура средневекового переписчика. Традиция Кальпурния хорошо изучена, и стемма восстанавливается вполне надежно [Reeve 1978], так что этому выводу можно доверять. Это, конечно, не значит, что чтение *Iulis* обязательно верное, но его изменение должно обосновываться исключительно как конъектура — на основании аргументов, доказывающих именно неприемлемость варианта *Iulis*. Такие аргументы можно в принципе попытаться придумать на основе того, что формулировка строки довольно темная, но в качестве конъектуральных альтернатив никуда не годятся ни *in ulnis*, ни тем более также упоминаемый Болдуином вариант Ф. Аделунга *in ulmis* «среди (материнских) язв» [Adelung 1804: 36]. Аделунг даже не придумал объяснения для этого чтения, а просто написал, что место, «наверное, отсылает к какому-нибудь анекдоту», неизвестному нам. *Iulis* при этом — стилистически довольно тонкий вариант (ср., например, Val. Fl. I.9), в целом не очень похожий на исправление переписчика периода до XII–XIII вв. (датировка древнейшей рукописи Кальпурния). Похоже, что все-таки все-рез можно говорить только о датировках, исходящих из упоминания «Иулов».

⁸ Распространено мнение, что два стихотворения вообще принадлежат разным авторам [Hagen 1871; Birt 1876: 64; Korzeniewski 1966; Vinchesi 2002: 139, n. 3]. Оно основывается преимущественно на отличии некоторых метрических особенностей в двух текстах, однако их объемы вряд ли позволяют делать далеко идущие выводы [Duckworth 1969: 95; Stover 2015: 297, n. 41]. В защиту тезиса об общем авторе этих текстов Стовер ссылается на соображения Ж. Ама [Amat 1997: 145–148], которые, однако, основаны на очень субъективном и спорном описании их эстетики. Так, тезис об аллюзивности и энигматичности обоих стихотворений, как и о «мистичности» первого, связан с крайне спорной установкой Ама практически отказаться от текстологических решений для связанных с интерпретацией текста проблем (см.: [Liberman 1997; Courtney 1999; Deschamps 1999]). Тезис об ироничности обоих текстов также спорен (ср., к примеру, [Merfeld 1999: 112–160]). Остается только тезис об отсутствии любовной тематики в обоих стихотворениях. Это действительно их специфическая особенность, но ее вряд ли достаточно для того, чтобы говорить об одном авторе: такая особенность могла бы объясняться и принципами выбора текстов, если перед нами какая-то буколическая антология или ее следы. Тем не менее мне кажется, что на самом деле есть детали, явно указывающие именно на одного автора. В первую очередь это общий для двух текстов очень специфический на фоне всей античной буколической традиции принцип отбора имен: в Эйнзидельских буколиках вместо традиционных буко-

упоминается некий «Цезарь» (I.15, I.47). Первый из этих контекстов ясно дает понять, что имеется в виду именно император, а не наследник престола («цезарь» в постдиоклетиановской терминологии)⁹, — *Carm. Eins.* I.15–16 (слова пастуха Фамира):

praeda mea est, quia Caesareas me dicere laudes
mens iubet: huic semper debetur palma labori.

Добыча (имеется в виду награда. — *М. III.*) моя, ибо разум велит мне
петь хвалы Цезарю: этому труду всегда полагается награда.

Очевидно, если бы речь шла о наследнике престола, то импликация, будто поэзия о нем по определению похвальнее даже поэзии о самом императоре, была бы совершенно абсурдна и неуместна.

Далее этот император появляется в заключительной сцене первой буколики. На начало эпизода приходится лакуна, но, судя по всему, в этой сцене Гомер увенчивает императора повязкой, снятой с собственной головы (эту интерпретацию независимо друг от друга предложили Хаген и аноним, письмо которого было опубликовано Ф. Бюхелером [Hagen 1871, Bücheler 1871], с тех пор она принимается почти всеми учеными, и это практически наверняка правильно, похоже, что это единственный внятный способ объяснить текст, особенно учитывая упоминание поэм Вергилия в двух заключительных строках). См. *Carm. Eins.* I.43–49:

лических имен используются исключительно говорящие имена [Wendel 1901: 59–60; Vallat 2006]. Более спорным, но, как кажется, скорее всего корректным и весомым аргументом является то, что оба стихотворения, по-видимому, очень похожем образом используют поэму Лукана (ср. [Hubbard 1998: 141–150]): в *Carm. Eins.* I.25–26 неожиданно и труднообъяснимо выглядит сопоставление с поэтом какой-то боговдохновенной «девы» (*uirgo*), видимо сивиллы или пифии, если не считать это не очень органически вставленной отсылкой к Лукану (прежде всего к описанию экстаза пифии в V книге, плюс в какой-то степени, возможно, к прологу поэмы; с синтаксической точки зрения наиболее правдоподобную интерпретацию этого места буколики, если исходить из рукописного текста, см. в [Scheda 1969: 21], но вполне возможно, что издателям следует как-то исправлять этот текст; тем не менее в целом упоминание этой «девы» вряд ли возможно текстологически правдоподобным образом устранить). Кроме того, в *Carm. Eins.* II.32 гражданские войны, время которых прошло в наступившую эпоху Золотого века, почему-то связываются именно с именем Суллы, что опять же трудно объяснить, если не видеть в этом не очень продуманную отсылку к упоминающимся сценам гражданских войн времен Мария и Суллы в начале II книги Лукана.

⁹ См., например, [Dillon 2018], подробнее [Rösch 1978]. А. Е. Кузнецов в частной беседе обратил мое внимание на тот аргумент, что применение слова *Caesar* к правящему императору на рубеже IV–V вв. вообще маловероятно даже в поэзии. Действительно, к примеру, Клавдиан, главный поэт двора Западной Римской империи как раз того времени, на которое приходится карьера Аниция Гермогениана Олибрия (см. *PLRE* I.639–40), никогда не использует слово *Caesar* таким образом. Тем не менее другие поэты иногда нарушают это правило: ср., к примеру, эпитет *Caesareus* в *Merob. Paneg.* II.12, где речь идет о событиях конца 430-х или скорее начала либо середины 440-х годов [Clover 1971: 48–50], когда подразумеваемый под «цезарем» Валентиниан III давно перестал с формальной точки зрения быть цезарем и стал августом. К тому же при дворе Гонория, к которому относится вся карьера Аниция Гермогениана Олибрия, титул «цезарь» вообще не использовался, так что путаницы возникнуть не могло.

[...] plurima barba
 albaque caesaries pleno radiabat honore.
 ergo ut diuinis impleuit uocibus aures,
 candida flauenti discinxit¹⁰ tempora uitta
 Caesareumque caput merito uelauit¹¹ amictu.
 haud procul Iliaco quondam non signior ore
 stabat et ipsa suas debebat Mantua chartas.

...обильная борода и белые волосы сияли обильным почетом. И вот, когда он наполнил уши божественным голосом, он снял с белых висков золотую повязку и увенчал главу Цезаря заслуженным убором. Неподалеку стояла Мантуя, когда-то не отставшая от илионских уст, и сама уничтожила свои свитки (т. е. поэмы Вергилия, родившегося в Мантуе. — М. Ш.).

Сложно предположить, что такое поэтическое коронование, да еще подразумеваемое, по-видимому, что Вергилий даже не имеет шансов сравниться с прославляемым поэтом и поэтому стихи автора «Энеиды» как будто бы самоуничтожаются от отчаяния, относится не к поэтическим успехам императора, а к чему-то еще¹². Следовательно, к образу императора, о котором идет речь, относится репутация поэта. Это хорошо вяжется с Нероном, хотя, конечно, не исключает и некоторого числа других вариантов (Домициан, Адриан и т. д.). Категорически это, по-видимому, несовместимо прежде всего с Гонорием, к правлению которого практически наверняка должны относиться стихи, написанные Аницием Гермогенианом Олибрием (*PLRE* II.639–40): мы совершенно ничего не знаем о каких-либо литературных амбициях Гонория, и если бы они были, совершенно невозможно было бы представить, чтобы ни одного упоминания о них не появилось в многочисленных панегирических текстах Клавдиана.

Здесь следует пояснить, что Стовер, скорее всего, и не имел в виду, что Эйнзидельские буколики восхваляют Гонория. Обтекаемая формулировка в конце статьи [Stover 2015: 317] подразумевает, что он видит в Цезаре Эйнзидельских буколик не реального императора, а условного литературного персонажа, вводимого, судя по всему, в рамках риторического упражнения на историческую тему (Стовер сравнивает текст с позднеантичными текстами об императоре Августе). При этом изображается под именем Цезаря, согласно

¹⁰ *Discinxit anonymus apud Buechelerum, Hagen: distinxit cod.* Некоторая проблема с этим текстом заключается в следующем: он скорее подразумевает, что божественный голос в строке 45 должен также принадлежать Гомеру, в то время как многие ученые предпочли бы отнести эту фразу к Нерону.

¹¹ *Velauit Peiper: celabit cod.*

¹² Судя по всему, интерпретация текста, которую Стовер имеет в виду (он не излагает ее, обещая вернуться к ней в отдельной статье, до сих пор не появившейся), подразумевает именно идею, что императора увенчивают за чужие поэтические успехи (вероятно, успехи автора Эйнзидельских буколик?). Ср. [Stover 2015: 304, 315, 317], где роль Цезаря в Эйнзидельских буколиках сопоставляется с ролью покровительствующего поэту императора в позднеантичных «Стихах Октавиана Цезаря во славу Марона» и других текстах на ту же тему и в *Claud. Carm. min.* XL.23–24, и [Stover 2015: 317, n. 127], где прямо отвергается мнение, что император восхваляется в I Эйнзидельской буколке за стихи о Трое (см. об этой версии ниже).

Стоверу, видимо, не Август, а все-таки Нерон. В аннотации к статье указано, что новая атрибуция важна также для дискуссий о «влиянии нероновской литературы» [Ibid.: 288], т. е. Стовер, как кажется, видит в тексте результат выполнения задания вроде «Напишите буколическую похвалу Нерону от имени поэта нероновского времени», ориентированный на соответствующие образцы (хотя не совсем понятно, на какие именно, если Кальпурний, согласно Стоверу, не имеет отношения к Нерону). Как представляется, такой подход тоже неприменим: в этом случае мы ожидали бы, что по тексту будет четко видно, какое именно задание выполняется. Даже столь расплывчатое и непонятное задание, которое, вероятно, имеет в виду Стовер, подразумевало бы, что из текста однозначно понятно по самым бросающимся в глаза признакам, что прославляется именно Нерон (или такой-то другой император). Но это не так. Те же признаки нероновского времени, о которых пойдет речь дальше, совсем не лежат на поверхности и вряд ли даже могли быть сформулированы позднеантичным автором (кроме, пожалуй, образа кифареда, однако в тексте не до конца понятно, относится ли он к императору; см. далее). Если предположить, что Стовер имел в виду задание «Напишите буколическую похвалу Августу от имени поэта августовского времени», то картина тоже не сложится: текст не дает понять, что речь идет об Августе. Как уже было сказано, в нем подразумевается прославление императора за его собственную, а не чужую поэзию, что вряд ли применимо к Августу (и уж точно это мешало бы его узнаваемости). Наконец, финальная ситуация с уничтожением текстов Вергилия параллельно с увенчанием императора¹³ вряд ли тогда имеет смысл. Поэзию самого Августа выполняющий задание поэт парадоксальным образом решил поставить выше «Энеиды»? Как вообще об этом должен был догадаться читатель? Или это покровительство Августа привело к появлению лучшего поэта, чем Вергилий, и стихотворение написано от его имени? Что это за поэт, и как вообще могло быть сформулировано такое задание (в обоих случаях)? Кажется, все это абсурдно и имеет очень мало отношения к реальным практикам позднеантичных риторических упражнений в стихах наподобие эпоеи (ср. о них, например, [Curtius 1963: 154, Agosti 2012: 374] и подробнее в разных статьях сборника [Amato, Schamp 2005]).

Судя по всему, I Эйнзидельская буколика может быть адресована только реальному императору, правившему во время написания текста. И уже первый его известный нам признак — репутация поэта — исключает, таким образом, датировку правлением Гонория.

2

Этим, однако, не ограничивается то, что мы знаем об этом императоре. Очевидно, к нему относятся и строки *Carm. Eins.* I.38–41, где говорится, что Троя должна радоваться тому, как ее «возносит» ее собственный «питомец»:

¹³ «Эта ирония не может не быть намеренной: читатель Эйнзидельских буколик (...) получает призыв вспомнить о том, как благодаря Августу произведение Вергилия было спасено, только для того, чтобы оказаться шокированным (и, наверное, развешенным) тем, что триумф Цезаря (т. е. Августа при рассматриваемом нами понимании слов Стовера. — М. Ш.) приводит к уничтожению “Энеиды”» [Stover 2015: 304].

tu quoque, Troia, sacros cineres ad sidera tolle
 atque Agamemnoniis¹⁴ opus hoc ostende Mycenis!
 iam tanti cecidisse fuit! gaudete, ruinae,
 et laudate rogos: uester uos tollit alumnus!

И ты тоже, Троя, вознеси священный пепел к звездам и покажи этот труд Агамемноновым Микенам! Оно уже стоило того, чтобы пасть! Радуйтесь, руины, и хвалите погребальные костры: вас возносит ваш питомец!

Этот пассаж, очевидно, тесно связан с разобранным выше: он идет непосредственно перед ним и скорее всего также относится к песне Фамира¹⁵, заявившего в *Carm. Eins.* I.15–16, что будет петь «хвалы Цезарю». Таким образом, об императоре говорится что-то связанное с Троей. Уже Пайпер видел здесь похвалы Нероновым поэтическим текстам о Трое ([Peiper 1870: 27]; см. об этих текстах: [Blänsdorf 2011: 323–328] вместе с библиографией), и часто это место трактуют таким образом, особенно учитывая, что далее императора венчают как поэта (и венчает, видимо, Гомер). Тем не менее также уже Хаген [Hagen 1871] справедливо указывал, что текст остается понятным, даже если считать, что речь в нем не о поэзии о Трое, а лишь о генеалогической связи императора с Троей. В этом случае в принципе о любой деятельности императора можно сказать, что она «возносит» Трою. Тем не менее мы точно узнаем, что связи с Троей играли важную роль в образе подразумеваемого императора.

В случае Нерона это объяснить просто. Его интерес к Трое явно был вполне последовательным, возник гораздо раньше написания пресловутой «Troica» (уже в 53 г., еще не будучи императором, он выступил с речью в пользу освобождения жителей Илиона от повинностей; см. Tac. *Ann.* XII.58, Suet. *Nero* VII.2) и понятен с идеологической точки зрения: связь с родом Юлиев (а через него и с Троей) была явным козырем Нерона по сравнению с его пред-

¹⁴ Agamemnoniis Hagen: -nis cod.

¹⁵ Распределение реплик в изданиях, начиная с editio princeps, изменено по сравнению с рукописью, в которой строки 22–35 не занимает только одна длинная песня пастуха Лада (в строках 23–25 песня прерывается репликой Фамира). Предлагались и другие модификации распределения реплик; наиболее существенные основываются на идее Ф. Кникенберга, что слово *alternis* ‘поочередно’ в 21-й строке должно обозначать амебейное пение с чередованием коротких реплик, а не две длинные песни: только так это слово употребляется у Вергилия и Кальпурния [Knickenberg 1892; Maciejczyk 1907]. Однако текст в этом месте можно восстанавливать по-разному (*alternis* — конъектура Хагена, в рукописи *alternus*, букв. ‘поочередный’, в согласовании с именем Фамира; предлагались также конъектуры *alternans* ‘чередующий’ [Fuchs 1973: 231] и *alternum* ‘поочередный’, в согласовании с дополнением *honorem* ‘почет’ [Shackleton Bailey 1982: 125]). В то же время Немезиан применяет глагол *alternare* к обмену длинными песнями (Nemes. *Ecl.* II.18–19: *atque haec sub platano maesti solacia casus / alternant, Idas calamis et uersibus Alcon* («И вот так они под платаном чередуют утешения для горестного случая, Ид под сирингу, а Алкон — стихами»), так что защищать близкое к рукописному распределение реплик возможно либо приняв конъектуру Фукса и получив точное соответствие употреблению Немезиана, либо даже оставив какой-то иной текст, если считать, что немезиановский пассаж подразумевает применимость вообще слов с корнем *altern-* к чередованию длинных песен. Так или иначе, даже если текст все-таки нужно дробить на много мелких реплик, они явно не будут независимыми друг от друга по содержанию (ср. IV буколику Кальпурния).

шественником Клавдием. Конечно, оба они уже не были собственно Юлиями, но Нерон был биологическим праправнуком Августа (через мать Агриппину Младшую, бабушку Агриппину Старшую и прабабушку Юлию Старшую, дочь Августа), в то время как в числе предков Клавдия из кровных родственников Августа была только Октавия, сестра Августа (бабушка Клавдия по матери). Она же не имела отношения к Юлиям, в число которых Октавиан вошел после усыновления Юлием Цезарем (ср. также [Henderson 2013: 174]). Связи образа Нерона с предками рода Юлиев видны и по цитируемым Светонием расхожим шуточным стихам о Нероне (Suet. *Nero* XXXIX.2):

quis negat Aeneae magna de stirpe Neronem?
sustulit hic matrem, sustulit ille patrem.

Кто спорит, что Нерон из великого рода Энея? Этот убил (*sustulit*) мать, а тот вынес на плечах (*sustulit*) отца.

Найти другого императора с той же комбинацией признаков (поэт + для него важны связи с Троей) уже сложнее, хотя какие-то варианты возможны. Не связанные с троянцами генеалогически постнероновские императоры иногда тем не менее воспринимали Трою как прародину, имея в виду прародину римлян вообще. Так, в частности, видимо, воспринимал ее интересовавшийся Троей и посетивший ее Юлиан [Varner 2012], который, правда, не был поэтом, но все-таки был литератором, так что с некоторым напряжением считать его подходящим кандидатом можно. При Домициане точки соприкосновения императора с Илионом носят, по-видимому, характер локальных знаков почтения императору, вроде чеканенной в Трое монеты с изображением голов Домициана и Тита рядом с палладием [Rose 2014: 238–239]. Масштабная кампания по восстановлению Трои приходится на правление Адриана, также посетившего город лично, однако, в соответствии с эллинофильскими вкусами Адриана, она носит уже скорее характер восстановления памяти о троянцах наравне с памятью об их противниках греках (например, Адриан заменяет могилу Аякса: Philostr. *Heroic*. VIII.1 = 668.22–30 Olearius), что вряд ли совместимо с резким противопоставлением Трои «Агамемноновым Микенам» в нашем пассаже [Mac Sweeney 2018: 105]. Ассоциации с троянцем Энеем были достаточно важны для Антонина Пия, и продолжение какой-то его «возносящей Трои» деятельности его приемным сыном Марком Аврелием также могло иметься в виду, но Марк Аврелий тоже с трудом может быть приравнен к поэтам и изображен увенчиваемым Гомером [Birley 2001: 55, 104; Rose 2014: 254–255; Brückner 1902: 591–592]. Нерон явно подходит лучше всех остальных.

3

На этом кончаются безусловно относящиеся к подразумеваемому императору признаки, но есть еще и те, что относятся к нему с очень большой вероятностью. Некоторые ученые сомневаются в том, что песня Лада — второго из состязавшихся пастухов — также говорит об императоре, а не просто об Аполлоне [Duff, Duff 1934; Dörr 1993]. Несмотря на то что у этой версии много крайне спорных моментов (см. особенно возражения в [Schubert 1998: 143, п. 24]), она в любом случае не отменяет того, как расставлены акценты

в описании Аполлона. С одной стороны, бог описывается как кифаред, с другой — как солярное божество. В тексте песни Лада много спорных мест, но в целом он выглядит примерно так (*Carm. Eins.* I.22–24, 27–33):

Maxime diuorum caelique aeterna potestas,
 seu tibi, Phoebe, placet temptare loquentia fila
 et citharae modulis primordia iungere mundi!
 <...>
 seu caeli mens illa fuit seu solis imago,
 dignus utroque [...] stetit ostro clarus et auro
 intonuitque manu. talis diuina potestas,
 quae genuit mundum septemque intexuit orbis¹⁶
 artificis zonas et totum¹⁷ miscet amore:
 talis Phoebus erat, cum laetus caede draconis
 docta repercusso generauit carmina plectro.

О величайший из богов и вечная власть над небом, или же это тебе, Феб, угодно прикасаться к говорящим струнам и соединять начала мира с напевами кифары!.. Был ли это разум мира или образ солнца, достойный обоих <...> стоял, сияя пурпуром и золотом, и возгремел рукой. Такова божественная власть, которая породила мир и вплела семь искусных поясов небосвода и замешивает все любовью: таков был Феб, когда, рад убийству змея, породил ученые песни ударом плектра.

Это именно тот набор признаков Аполлона, который постоянно акцентировался в его образе Нероном, поскольку обосновывал и оправдывал увлечение самого императора кифаредией и колесничными бегами [Champlin 2003a: 113–20]. Один (совсем не изолированный) пример: в ходе триумфа 67 г. (который праздновался не в честь военных побед, как обычно, а в честь побед Нерона на спортивных и музыкальных состязаниях во время его «турне» по Греции) Нерон (также, кстати, облаченный в пурпур и золото) не закончил путь у храма Юпитера Лучшего Величайшего на Капитолии, как было принято в ходе триумфальных процессий, а продолжил путь сперва к храму Аполлона Палатинского (изображенного в храме в образе кифареда), а затем к обелиску Солнца в Большом цирке, сделав в обоих местах подношения божествам (Suet. *Nero* XXV, Dio Cass. LXIII.19–21, [Champlin 2003a: 118]). Любопытно, что упоминание того же Аполлона в явной связи с прославлением правящего императора тоже является, по сути, единственной чертой, позволяющей сколько-нибудь надежным образом связать с какой-то конкретной политической реальностью вторую Эйнзидельскую буколику (*Carm. Eins.* II.38, финальная строка текста, как он дошел до нас, возможно, кульминационная и подытоживающая фраза; строка точно воспроизводит Verg. *Ecl.* IV.10, т. е. фразу из стихотворения, в котором Аполлон играет одну из центральных ролей; см.: [Cucchiarelli 2017: 252–253]).

¹⁶ *Orbis Hagen: oris cod.*

¹⁷ *Totum Riese: toto cod.*

Стоит отметить, что, хотя упоминания Аполлона у Кальпурния также иногда используют как аргумент в пользу датировки его нероновским временем (например, [Haupt 1854: 22]), ситуация с Эйнзидельскими буколиками в этом отношении резко контрастирует с тем, что мы находим у Кальпурния. В обеих Эйнзидельских буколиках определенным способом истолкованный образ Аполлона безусловно находится в центре стихотворения, посвященного похвале императору. У Кальпурния же на корпус из семи достаточно длинных буколик мест, где Аполлон упомянут в связи с императором, всего два, и оба значительно менее яркие. Первый пассаж (*Calp. Ecl. IV.82–91*) можно при желании понять как отождествляющий императора с Юпитером и Аполлоном, но на самом деле он не обязывает к такой интерпретации и, строго говоря, просто утверждает, что Цезарь «сопутствуем красноречивым Аполлоном» (*facundo comitatus Apolline — IV.87*), и затем ставит Аполлона в связи с упомянутым в песне другого пастуха Юпитером (*IV.89*). Во втором (*Calp. Ecl. VII.83–84*) сказано, что император похож одновременно и на Марса, и на Аполлона¹⁸. Вряд ли здесь можно говорить о существенной роли Аполлона в похвале императору; Аполлон появляется у Кальпурния окказионально и только в одном ряду с другими богами. По сути, это больше свидетельства против нероновской датировки Кальпурния, чем за нее. В то же время в случае Эйнзидельских буколик Аполлон выглядит именно «по-нероновски», и он настолько важен в этой роли, что легко представить создание текста во времена Нерона, хотя, как было сказано, эта особенность текста сама по себе не может быть основанием для датировки.

4

И, наконец, еще одна черта текста Эйнзидельских буколик, которая сама по себе безусловно не может быть основанием для датировки, но, вероятно, имеет значение в сочетании с другими аргументами. В то время как стиль и язык буколик Кальпурния явно больше похож на то немногое, что мы знаем о языке поэзии III в. н. э.¹⁹, стилистически ряд особенностей Эйнзидельских буколик лучше вписывается как раз в нероновскую эпоху²⁰.

Прежде всего это общая экстравагантность мысли (ср. [Hubbard 1998: 141–150]). Она бросается в глаза в разобранных выше финальных строках I Эйнзидельской буколики, где говорится об уничтожении стихотворных произведений Вергилия. В вероятном приравнивании императора к Гомеру и в утверждении, что Вергилий и то «отстает», можно увидеть развитие топоса, известного нам в первую очередь по эпиграммам на литературные темы, начиная с эллинистических: ср. *Anth. Pal. VII.409 = Antip. Sidon. 66 GP* (Анти-

¹⁸ Каспар фон Барт, датировавший Кальпурния III в., предлагал интересную забытую ныне параллель к этому месту в описании Каракаллы в Опп. *Syneg. IV.24* как μακαριστὸς ὁμοῦ παλάμῃ καὶ ἀοιδῇ, «блаженнейшего в равной степени и дланью, и песней» [Barth 1613: 385]. Может быть, это и правда лучший контекст для фразы, чем сопоставление с Нероном, кажется, не особенно интересовавшимся образом Марса.

¹⁹ См. особенно [Armstrong 1986]; о языке поэзии рубежа II–III в. см.: [Cameron 1980].

²⁰ Степень классичности языка Эйнзидельских буколик ставилась под сомнение некоторыми учеными [Armstrong 1986: 131, n. 14; Stover 2015], но, как кажется, приводимые ими в защиту этого тезиса аргументы скорее слабы; вопрос нуждается в отдельном обсуждении, и вряд ли уместно подробно обсуждать его здесь.

мах Колофонский занимает второе место после Гомера, но уж всех остальных поэтов превосходит), *Anth. Lat.* 713 (Вергилий превзошел даже Гомера), 740 (Вергилий второй после Гомера с большим отрывом от всех прочих), *Quint. Inst.* X.1.86 (та же идея со ссылкой на разговор с Домицием Афром), *Prop.* II.34.65–66 (рождающаяся «Энеида» еще более велика, чем «Илиада»), *Stat. Silu.* II.7.75–80 (Каллиопа предсказывает, что Лукан превзойдет всех римских поэтов и даже «Энеида» будет глядеть на него с почтением)²¹. Некоторые из этих пассажей подразумевают неожиданные иерархии (Проперций, Стаций, *Anth. Lat.* 713), но и на их фоне аналогичный парадокс о превосходстве над Вергилием, примененный даже не к действительно авторитетному профессиональному поэту, а к императору, конечно, выглядит существенным поворотом топоса, напоминающим именно о радикальном развитии топосов у безусловно нероновских поэтов: Лукана (ср. *Luc.* I.63–66: мне не нужен Аполлон, если ты, Нерон, вселишься в мою грудь в качестве наводящего на поэта экстаз божества)²², Персия (о том, как он доводит топосы из «Сатир» и «Посланий» Горация до предела экстравагантности, см. [Reckford 1962]; ср., например, *Pers.* V.63–64: стоик «засевает промытые уши юношей Клеанфовым зерном» — диковатый гибрид прежде всего *Hor. Epist.* I.1.7 и I.1.40). В тот же ряд, видимо, встанут и некоторые другие места I Эйнзидельнской буколки: *Carm. Eins.* I.25 (вероятно, приравнивание поэтического творчества к экстатическому одержимостью божеством — возможно, под влиянием Лукана; см. выше прим. 8), I.40–41 (падение Трои стоило того, чтобы быть «вознесенной» нынешним императором; возможно, также под влиянием Лукана; ср. *Luc.* I.33–45: гражданские войны стоили того, если они нужны были для прихода к власти Нерона). Конечно, эти особенности стиля при желании можно объяснить и просто влиянием Лукана, судя по всему, использовавшегося автором Эйнзидельских буколик, тем не менее в нероновском контексте рассматриваемая поэтика выглядит вполне уместно.

Можно сопоставить с контекстом I в. н. э. и тот отмеченный Ж. Ама факт, что в Эйнзидельских буколицах полностью отсутствует традиционная для буколического жанра любовная тематика [Amat 1997: 146–147]. Отношение к «романтизированной» любви в духе римской любовной элегии, новой комедии, греческой любовной эпиграммы, лирики Катуллы или буколки действительно резко разграничивает доступные нам надежно датированные поэтические тексты августовского времени и послеовидиевского I в. н. э.: если в первом случае эта тема заметным образом доминирует в литературе, то после Овидия практически полностью исчезает из сохранившихся текстов, чтобы опять вернуть себе по крайней мере важное положение после правления Траяна. Любовные сюжеты либо касаются почти не интересовавшей поэтов до Овидия супружеской любви (Лукан, Стаций), либо выглядят экстравагантными исключениями, в любом случае мало похожими на объект нашего сопо-

²¹ Традиция была продолжена и в эпиграммах, созданных уже после античной эпохи, ср. до сих пор не опубликованную эпиграмму итальянского гуманиста XV в. Маффео Веджо, написанную от имени Овидия (текст по рукописи Vat. lat. 1669, fol. 19v): *Primus ego Latiae Musae, Sulmonis alumnus, / Mantua ni palmam surripuisset, eram* («Я был бы первым (поэтом) Музы Лация, уроженец Сульмона, если бы пальмовую ветвь не перехватила Мантуя»).

²² Появление постнероновского Стация в нашем списке параллелей может объясняться тем, что в стихотворении о Лукане поэт подражает экстравагантности самого объекта похвалы.

ставления («Ахиллеида» Стация). При этом в буколике пастушеская любовь является важной составляющей жанра, отсутствие которой бросается в глаза; вообще традиционный буколический мир в Эйнзидельских буколиках хотя и присутствует, но занимает довольно скромное место и прорисован не особенно подробно; «вместо картины перед нами набросок» [Ibid.: 146]. Можно, конечно, допустить, что это результат отбора стихотворений из изначально более традиционного пасторального корпуса. Если буколики Кальпурния, похоже, представляют собой цельную книгу с продуманной композицией, где «политические» эклоги занимают начальную, финальную и центральную позиции [Korzeniewski 1972], то Эйнзидельские буколики не производят впечатление именно продуманного сборника. Можно, к примеру, представить, что из сборника, устроенного похоже на кальпурниевский, кто-то извлек только «политические» тексты (они явно более запоминающиеся). В этом случае настоящий аргумент, конечно, станет слабее, но не совсем пропадет: следует обратить внимание, что и у Вергилия, и у Кальпурния даже в «политических» эклогах между делом все равно упоминаются любовные похождения пастухов (Verg. *Ecl.* I.4–5, I.30–32, I.36–38, IX.22, IX.39–43, Calp. *Ecl.* I.13–14, возможно, Calp. *Ecl.* IV.68–69). Даже на этом фоне Эйнзидельские буколики выглядят гораздо более радикально новаторскими и интересными в жанровом отношении, чем Кальпурний, не говоря уже о том возможном сценарии, при котором в Эйнзидельских буколиках перед нами полный буколический корпус некоего поэта, по сути, тотально дебуколизовавшего и политизировавшего буколику. Оба варианта больше напоминают жанровые эксперименты нероновского времени, чем позднейшие случаи возвращения поэтов к традиционным жанрам.

Литература

- Альбрехт 2004 — *Альбрехт М. фон*. История римской литературы / Пер. с нем. А. И. Любжина. Т. 2. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2004.
- Ненарокова 2012 — *Ненарокова М. Р.* Каролингская эклога: теория и история жанра. М.: ИМЛИ РАН, 2012.
- Подосинов 2016 — Эклоги из Эйнзидельна / Подгот. А. В. Подосинов // Аристей: Вестник классической филологии и античной истории = *Aristeas: Philologia classica et historia antiqua*. Т. 13. 2016. С. 96–102.
- Шумилин 2019 — *Шумилин М. В.* Неостановимое мгновение: время в «Гражданской войне» Лукана. М.: Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2019.
- Adelung 1804 — *Des Titus Calpurnius Siculus ländliche Gedichte / Übersetzt von F. Adelung*. St. Petersburg: Schnoor, 1804.
- Agosti 2012 — *Agosti G.* Greek poetry // *The Oxford handbook of Late Antiquity / Ed. by S. F. Johnson*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2012. P. 361–404
- Amat 1997 — *Amat J.* Consolation à Livie; Élégies à Mécène; Bucoliques d'Einsiedeln. Paris: Les Belles Lettres, 1997.
- Amato, Schamp 2005 — НООΠΟΙΑ: La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive / Ed. par E. Amato, J. Schamp. Salerno: Helios, 2005.
- Armstrong 1986 — *Armstrong D.* Stylistics and the date of Calpurnius Siculus // *Philologus*. Vol. 130. Fasc. 1. 1986. P. 113–136.
- Baldwin 1995 — *Baldwin B.* Better Late than Early: Reflections on the Date of Calpurnius Siculus // *Illinois Classical Studies*. Vol. 20. 1995. P. 157–167.

- Barth 1613 — *Barth K. von*. Venatici et bucolici poetae Latini, Gratius, Nemesianus, Calpurnius... Hannover: In Bibliopolio Willieriano, 1613.
- Bartsch 1994 — *Bartsch S.* Actors in the audience: Theatricality and doublespeak from Nero to Hadrian. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1994.
- Barwick 1944 — *Barwick K.* Senecas *Apocolocyntosis*: Eine zweite Ausgabe des Verfassers // Rheinisches Museum für Philologie. Bd. 92. No. 2. 1943. S. 159–173.
- Birley 2001 — *Birley A.* Marcus Aurelius: A biography. Rev. ed. New York: Routledge, 2001.
- Birt 1876 — *Birt T.* Ad historiam hexametris Latini symbola. Bonn: Typis Caroli Georgi Univ. Typogr., 1876.
- Bischoff 1998 — *Bischoff B.* Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigothischen). T. 1. Wiesbaden: Harrasowitz, 1998.
- Blänsdorf 2011 — *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum: praeter Enni Annales et Ciceronis Germanicique Aratea* / Curavit J. Blänsdorf. Berlin; New York: De Gruyter, 2011.
- Brückner 1902 — *Brückner A.* Geschichte von Troja und Ilion // Dörpfeld W. et al. Troja und Ilion / Ergebnisse... von Ilion 1870–1894. Athen: Beck und Barth, 1902. S. 549–593.
- Bücheler 1871 — *Bücheler F.* Zur lateinischen Anthologie // Rheinisches Museum für Philologie. Bd. 26. 1871. S. 491–493.
- Cameron 1980 — *Cameron A.* Poetae novelli // Harvard Studies in Classical Philology. Vol. 84. 1980. P. 127–175.
- Champlin 1978 — *Champlin E.* The life and times of Calpurnius Siculus // Journal of Roman Studies. Vol. 68. P. 95–110.
- Champlin 1986 — *Champlin E.* History and the date of Calpurnius Siculus // Philologus. Bd. 130. Fasc. 1–2. 1986. S. 104–112.
- Champlin 2003a — *Champlin E.* Nero. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2003.
- Champlin 2003b — *Champlin E.* Nero, Apollo, and the poets // Phoenix. Vol. 57. No. 3/4. 2003. P. 276–283.
- Clover 1971 — *Clover F. M.* Flavius Merobaudes: A translation and historical commentary // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. Vol. 61. No. 1. 1971. P. 1–78.
- Courtney 1987 — *Courtney E.* Imitation, chronologie littéraire et Calpurnius Siculus // Revue des études latines. Vol. 65. 1987. P. 148–157.
- Courtney 1999 — *Courtney E.* *Imponite lusibus artem* // Classical Review. Vol. 49. No. 2. 1999. P. 397–399.
- Cucchiarelli 2017 — *Publio Virgilio Marone. Le Bucoliche* / A cura di A. Cucchiarelli; Trad. di A. Traina. Rome: Carocci editore, 2017.
- Curtius 1963 — *Curtius E. R.* European literature and the Latin Middle Ages. New York: Harper and Row, 1963.
- Deschamps 1999 — *Deschamps L.* [Review of *Amat J.* Consolation à Livie; Élégies à Mécène; Bucoliques d’Einsiedeln. Paris: Les Belles Lettres, 1997] // Revue des études anciennes. Vol. 101. No. 3–4. 1999. P. 571–574.
- Dillon 2018 — *Dillon J. N.* Caesar // The Oxford dictionary of Late Antiquity / Ed. by O. Nicholson. Oxford: Oxford Univ. Press, 2018. Vol. 1. P. 279.
- Döpp 1993 — *Döpp S.* *Hic vester Apollo est*: Zum ersten Einsiedler Gedicht // Hermes. Bd. 121. H. 2. 1993. S. 252–254.
- Duckworth 1969 — *Duckworth G. E.* Vergil and classical hexameter poetry: A study in metrical variety. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1969.
- Duff, Duff 1934 — *Minor Latin poets*. Vol. 1 / Trans. by J. W. Duff, A. M. Duff. London: Heinemann, 1934.

- Fantham 2013 — *Fantham E.* The performing prince // A companion to the Neronian age / Ed. by E. Buckley, M. T. Dinter. Malden: Blackwell, 2013. P. 17–28.
- Fuchs 1973 — *Fuchs H.* Zu den Hirtengedichten des Calpurnius Siculus und zu den *Carmina Einsidlensia* // Museum Helveticum. Bd. 30. No. 4. 1973. S. 228–233.
- Giarratano 1951 — *Calpurnii et Nemesiani Bucolica* / Ed. by C. Giarratano. Torino: Paravia, 1951.
- Hagen 1869 — *Hagen H.* Zur lateinischen Anthologie. Nachtrag zu den *Analecta Einsidlensia* // Philologus. Bd. 28. 1869. S. 338–341.
- Hagen 1871 — *Hagen H.* Zur Erklärung und Kritik der beiden bukolischen Novitäten aus Einsiedeln // Jahrbücher für klassische Philologie. Bd. 103. 1871. S. 139–152.
- Haupt 1854 — *Haupt M.* De carminibus bucolicis Calpurnii et Nemesiani dissertatio, Berlin: Typis Academicis, 1854.
- Heinze 1926 — *Heinze R.* Zu Senecas *Apocolocyntosis* // Hermes. Bd. 61. H. 1. 1926. S. 49–78.
- Henderson 2013 — *Henderson J.* 2013: The *Carmina Einsidlensia* and Calpurnius Siculus' *Eclogues* // A companion to the Neronian age / Ed. by E. Buckley, M. T. Dinter. Malden: Blackwell, 2013. P. 170–186.
- Horsfall 1997 — *Horsfall N.* Criteria for the dating of Calpurnius Siculus // Rivista di filologia e di istruzione classica. Vol. 125. No. 2. 1997. P. 166–196
- Hubbard 1998 — *Hubbard T. K.* The pipes of Pan: Intertextuality and literary filiation in the pastoral tradition from Theocritus to Milton. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1998.
- Keene 1887 — The Eclogues of Calpurnius Siculus and M. Aurelius Olympius Nemesianus / Intro., comment. by C. H. Keene. London: George Bell and Sons, 1887.
- Kimmerle 2015 — *Kimmerle N.* Lucan und der Prinzipat: Inkonsistenz und unzuverlässiges Erzählen im *Bellum civile*. Berlin; München; Boston: De Gruyter, 2015.
- Knickenberg 1892 — *Knickenberg F.* Zur *Anthologia Latina*: Über das erste der beiden Hirtengedichte der Einsiedler Handschrift Nr. 266 S. 206 // Hermes. Bd. 27. H. 1. 1892. S. 144–151.
- Korzeniewski 1966 — *Korzeniewski D.* Die "Panegyrische Tendenz" in den *Carmina Einsidlensia* // Hermes. Bd. 94. H. 3. 1966. S. 344–360.
- Korzeniewski 1972 — *Korzeniewski D.* Die Eklogen des Calpurnius Siculus als Gedichtbuch // Museum Helveticum. Bd. 29. No. 3. 1972. S. 214–216.
- Leigh 2017 — *Leigh M.* Nero the performer // The Cambridge companion to the age of Nero / Ed. by S. Bartsch, K. Freudenburg, C. Littlewood. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2017. P. 21–33.
- Liberman 1997 — *Liberman G.* [Review of *Amat J.* Consolation à Livie; Élégies à Mécène; Bucoliques d'Einsiedeln. Paris: Les Belles Lettres, 1997] // Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes. Vol. 71. 1997. P. 265–279.
- Mac Sweeney 2018 — *Mac Sweeney N.* Troy: Myth, city, icon. London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2018.
- Maciejczyk 1907 — *Maciejczyk A.* De Carminum Einsidlensium tempore et auctore. Greifswald: Hans Adler, 1907.
- Manning 1975 — *Manning C. E.* Acting and Nero's conception of the Principate // Greece and Rome. Vol. 22. No. 2. 1975. P. 164–175.
- Mayer 1980 — *Mayer R.* Calpurnius Siculus: Technique and date // Journal of Roman Studies. Vol. 70. 1980. P. 175–176.
- Merfeld 1999 — *Merfeld B.* Panegyrik — Paränese — Parodie? Die Einsiedler Gedichte und Herrscherlob in neronischer Zeit. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 1999.
- Peiper 1870 — *Peiper R.* Praefationis in Senecae tragoedias nuper editas supplementum. Wratislaviae: Typis Grasii Barthii et socii (W. Friedrich), 1870.
- Reckford 1962 — *Reckford K.* Studies in Persius // Hermes. Bd. 90. H. 4. 1962. S. 476–504.

- Reeve 1978 — *Reeve M.* The textual tradition of Calpurnius and Nemesianus // The Classical Quarterly. Vol. 28. No. 1. 1978. P. 223–238.
- Rösch 1978 — *Rösch G.* Onoma Basileias: Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in Spätantiker und Frühbyzantinischer Zeit. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1978.
- Rose 2014 — *Rose C. B.* The archaeology of Greek and Roman Troy. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2014.
- Scheda 1969 — *Scheda G.* Studien zur bukolischen Dichtung der neronischen Epoche, Bonn: R. Habelt, 1969.
- Schubert 1998 — *Schubert C.* Studien zum Nerobild in der lateinischen Dichtung der Antike. Stuttgart; Leipzig: B. G. Teubner, 1998.
- Shackleton Bailey 1982 — *Shackleton Bailey D. R.* Notes on Riese's *Anthologia Latina* (Vol. 2) // Classical Philology. Vol. 77. No. 2. 1982. P. 113–132.
- Stover 2015 — *Stover J.* Olybrius and the *Einsiedeln Eclogues* // Journal of Roman Studies. Vol. 105. 2015. P. 288–321.
- Townend 1980 — *Townend G. B.* Calpurnius Siculus and the *Munus Neronis* // Journal of Roman Studies. Vol. 70. 1980. P. 166–174.
- Vallat 2006 — *Vallat D.* Phénomènes de réécriture dans l'onomastique de genre bucolique // Interférences. Ars Scribendi. Vol. 4. 2006. URL: http://ars-scribendi.ens-lyon.fr/spip.php?article36&var_affichage=vf.
- Varner 2012 — *Varner E. R.* Roman authority, imperial authoriality, and Julian's artistic program // Emperor and author: The writings of Julian the Apostate / Ed. by N. Baker-Brian, S. Tougher. Swansea: The Classical Press of Wales, 2012. P. 183–212.
- Vinchesi 2002 — *Vinchesi M. A.* Calpurnio Siculo e i nuovi percorsi della poesia bucolica // Pervertere: Ästhetik der Verkehrung. Literatur und Kultur neronischer Zeit und ihre Rezeption / Hrsrg. von L. Castagna, G. Vogt-Spira. München; Leipzig: K. G. Saur, 2002. S. 139–152.
- Wendel 1901 — *Wendel C.* De nominibus Bucolicis // Jahrbücher für klassische Philologie. Supplementbd. 26. 1901. S. 1–90.
- Williams 1986 — The Eclogues and Cynegetica of Nemesianus / Ed. by H. J. Williams. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- Wiseman 1982 — *Wiseman T. P.* Calpurnius Siculus and the Claudian Civil War // Journal of Roman Studies. Vol. 72. P. 57–67.

References

- Adelung, F. (Trans.) (1804). *Des Titus Calpurnius Siculus ländliche Gedichte*. St. Petersburg: Schnoor. (In German).
- Agosti, G. (2012). Greek poetry. In S. F. Johnson (Ed.). *The Oxford handbook of Late Antiquity*, 361–404. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Al'brekht, M. fon (2004). *Istoriia rimskoi literatury* [Trans. from von Albrecht, M. (1994) *Geschichte der römischen Literatur*. München: K. G. Saur] (Vol. 2). Moscow: Greko-latinskii kabinet Iu. A. Shichalina. (In Russian).
- Amat, J. (1997). *Consolation à Livie; Élégies à Mécène; Bucoliques d'Einsiedeln*. Paris: Les Belles Lettres. (In Latin and French).
- Amato, E., Schamp, J. (Eds.) (2005). *ΗΘΙΟΙΙΑ: La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*. Salerno: Helios. (In French, Italian, English, German and Spanish).
- Armstrong, D. (1986). Stylistics and the date of Calpurnius Siculus. *Philologus*, 130(1), 113–136.
- Baldwin, B. (1995). Better late than early: Reflections on the date of Calpurnius Siculus. *Illinois Classical Studies*, 20, 157–167.

- Barth, K. von (1613). *Venatici et bucolici poetae Latini, Gratius, Nemesianus, Calpurnius...* Hannover: In Bibliopolio Willieriano. (In Latin).
- Bartsch, S. (1994). *Actors in the audience: Theatricality and doublespeak from Nero to Hadrian*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Barwick, K. (1943). Senecas *Apocolocyntosis*: Eine zweite Ausgabe des Verfassers. *Rheinisches Museum für Philologie*, 92(2), 159–173. (In German).
- Birley, A. (2001). *Marcus Aurelius: A biography* (Rev. ed.). New York: Routledge.
- Birt, T. (1876). *Ad historiam hexametri Latini symbola*. Bonn: Typis Caroli Georgi Univ. Typogr. (In Latin).
- Bischoff, B. (1998). *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigothischen)* (Vol. 1). Wiesbaden: Harrasowitz. (In German).
- Blänsdorf, J. (Ed.) (2011). *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum: praeter Enni Annales et Ciceronis Germanicique Aratea*. Berlin: De Gruyter. (In Latin).
- Brückner, A. (1902). Geschichte von Troja und Ilion. In W. Dörpfeld et al. *Troja und Ilion*, 549–593. Athen: Beck und Barth. (In German).
- Bücheler, F. (1871). Zur lateinischen Anthologie. *Rheinisches Museum für Philologie*, 26, 491–493. (In German).
- Cameron, A. (1980). Poetae novelli. *Harvard Studies in Classical Philology*, 84, 127–175.
- Champlin, E. (1978). The life and times of Calpurnius Siculus. *Journal of Roman Studies*, 68, 95–110.
- Champlin, E. (1986). History and the date of Calpurnius Siculus. *Philologus*, 130(1–2), 104–112.
- Champlin, E. (2003a). *Nero*. Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- Champlin, E. (2003b). Nero, Apollo, and the poets. *Phoenix*, 57(3/4), 276–283.
- Clover, F. M. (1971). Flavius Merobaudes: A translation and historical commentary. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 61(1), 1–78.
- Courtney, E. (1987). Imitation, chronologie littéraire et Calpurnius Siculus. *Revue des études latines*, 65, 148–157. (In French).
- Courtney, E. (1999). *Imponite lusibus artem*. *Classical Review*, 49(2), 397–399.
- Cucchiarelli, A. (Ed.) (2017). Publio Virgilio Marone. *Le Bucoliche* (A. Traina, Trans.). Rome: Carocci editore. (In Latin and Italian).
- Curtius, E. R. (1963). *European literature and the Latin Middle Ages*. New York: Harper and Row.
- Deschamps, L. (1999). [Review of Amat, J. (1997). *Consolation à Livie; Élégies à Mécène; Bucoliques d'Einsiedeln*. Paris: Les Belles Lettres]. *Revue des études anciennes*, 101(3/4), 571–574. (In French).
- Dillon, J. N. (2018). Caesar. In O. Nicholson (Ed.). *The Oxford dictionary of Late Antiquity* (Vol. 1), 279. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Döpp, S. (1993). *Hic vester Apollo est*. Zum ersten Einsiedler Gedicht. *Hermes*, 121(2), 252–254. (In German).
- Duckworth, G. E. (1969). *Vergil and classical hexameter poetry: A study in metrical variety*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.
- Duff, J. W., Duff, A. M. (Trans.) (1934). *Minor Latin poets* (Vol. 1). London: Heinemann.
- Fantham, E. (2013). The performing prince. In E. Buckley, M. T. Dinter (Eds.). *A companion to the Neronian age*, 17–28. Malden: Blackwell.
- Fuchs, H. (1973). Zu den Hirtengedichten des Calpurnius Siculus und zu den *Carmina Einsidlensia*. *Museum Helveticum*, 30(4), 228–233. (In German).
- Giarratano, C. (Ed.) (1951). *Calpurnii et Nemesiani Bucolica*. Torino: Paravia. (In Latin).
- Hagen, H. (1869). Zur lateinischen Anthologie. Nachtrag zu den *Analecta Einsidlensia*. *Philologus*, 28, 338–341. (In German and Latin)

- Hagen, H. (1871). Zur Erklärung und Kritik der beiden bukolischen Novitäten aus Einsiedeln. *Jahrbücher für klassische Philologie*, 103, 139–152. (In German).
- Haupt, M. (1854). *De carminibus bucolicis Calpurnii et Nemesiani dissertatio*. Berlin: Typis Academicis. (In Latin).
- Heinze, R. (1926). Zu Senecas *Apocolocyntosis*. *Hermes*, 61(1), 49–78. (In German).
- Henderson, J. (2013). The *Carmina Einsidlensia* and Calpurnius Siculus' *Eclogues*. In E. Buckley, M. T. Dinter (Eds.). *A companion to the Neronian age*, 170–186. Malden: Blackwell.
- Horsfall, N. (1997). Criteria for the dating of Calpurnius Siculus. *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 125(2), 166–196.
- Hubbard, T. K. (1998). *The pipes of Pan: Intertextuality and literary filiation in the pastoral tradition from Theocritus to Milton*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.
- Keene, C. H. (Intro., Comment.) (1887). *The Eclogues of Calpurnius Siculus and M. Aurelius Olympius Nemesianus*. London: George Bell and Sons.
- Kimmerle, N. (2015). *Lucan und der Prinzipat: Inkonsistenz und unzuverlässiges Erzählen im Bellum civile*. Berlin: De Gruyter. (In German).
- Knickenberg, F. (1892). Zur *Anthologia Latina*: Über das erste der beiden Hirtengedichte der Einsiedler Handschrift Nr. 266 S. 206. *Hermes*, 27(1), 144–151. (In German).
- Korzeniewski, D. (1966). Die "Panegyrische Tendenz" in den *Carmina Einsidlensia*. *Hermes*, 94(3), 344–360. (In German).
- Korzeniewski, D. (1972). Die Eklogen des Calpurnius Siculus als Gedichtbuch. *Museum Helveticum*, 29(3), 214–216. (In German).
- Leigh, M. (2017). Nero the performer. In S. Bartsch, K. Freudenburg, C. Littlewood (Eds.). *The Cambridge companion to the age of Nero*, 21–33. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Liberman, G. (1997). [Review of Amat, J. (1997). *Consolation à Livie; Élégies à Mécène; Bucoliques d'Einsiedeln*. Paris: Les Belles Lettres]. *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 71, 265–279. (In French).
- Mac Sweeney N. (2018). *Troy: Myth, city, icon*. London: Bloomsbury Academic.
- Maciejczyk, A. (1907). *De Carminum Einsidlensium tempore et auctore*. Greifswald: Hans Adler. (In Latin).
- Manning, C. E. (1975). Acting and Nero's conception of the Principate. *Greece and Rome*, 22(2), 164–175.
- Mayer, R. (1980). Calpurnius Siculus: Technique and date. *Journal of Roman Studies*, 70, 175–176.
- Merfeld, B. (1999). *Panegyrik — Paränese — Parodie? Die Einsiedler Gedichte und Herrscherlob in neronischer Zeit*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier. (In German).
- Nenarokova, M. R. (2012). *Karolingskaia ekloga: teoriia i istoriia zhanra* [The Carolingian Eclogue: Theory and history of a genre]. Moscow: IMLI RAN. (In Russian).
- Peiper, R. (1870). *Praefationis in Senecae tragoedias nuper editas supplementum*. Wrocław: Typis Grasis Barthii et socii (W. Friedrich). (In Latin).
- Podossinov, A. V. (2016). Eklogi iz Einzidel'na [The Einsiedeln Eclogues]. *Aristei: Vestnik klassicheskoi filologii i antichnoi istorii = Aristeas: Philologia classica et historia antiqua*, 13, 96–102. (In Russian).
- Reckford, K. (1962). Studies in Persius. *Hermes*, 90(4), 476–504.
- Reeve, M. (1978). The textual tradition of Calpurnius and Nemesianus. *The Classical Quarterly*, 28 (1), 223–238.
- Rösch, G. (1978). *Onoma Basileias: Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in Spätantiker und Frühbyzantinischer Zeit*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. (In German).
- Rose, C. B. (2014). *The archaeology of Greek and Roman Troy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

- Scheda, G. (1969). *Studien zur bukolischen Dichtung der neronischen Epoche*. Bonn: R. Habelt. (In German).
- Schubert, C. (1998). *Studien zum Nerobild in der lateinischen Dichtung der Antike*. Stuttgart; Leipzig: B. G. Teubner. (In German).
- Shackleton Bailey, D. R. (1982). Notes on Riese's *Anthologia Latina* (Vol. 2). *Classical Philology*, 77(2), 113–132.
- Shumilin, M. V. (2019). *Neostanovimoe mgnovenie: vremia v "Grazhdanskoi voine" Lukana* [Unstoppable moment: Time in Lucan's *Bellum civile*]. Moscow: Izdatel'skii dom "Delo" RANKhiGS. (In Russian).
- Stover, J. (2015). Olybrius and the *Einsiedeln Eclogues*. *Journal of Roman Studies*, 105, 288–321.
- Townend, G. B. (1980). Calpurnius Siculus and the *Munus Neronis*. *Journal of Roman Studies*, 70, 166–174.
- Vallat, D. (2006). Phénomènes de réécriture dans l'onomastique de genre bucolique. *Interférences. Ars Scribendi*, 4. Retrieved from http://ars-scribendi.ens-lyon.fr/spip.php?article36&var_affichage=vf. (In French).
- Varner, E. R. (2012). Roman authority, imperial authoriality, and Julian's artistic program. In N. Baker-Brian, S. Tougher (Eds.). *Emperor and author: The writings of Julian the Apostate*, 183–212. Swansea: The Classical Press of Wales.
- Vinchesi, M. A. (2002). Calpurnio Siculo e i nuovi percorsi della poesia bucolica. In L. Castagna, G. Vogt-Spira (Eds.). *Pervertere: Ästhetik der Verkehrung. Literatur und Kultur neronischer Zeit und ihre Rezeption*, 139–152. Munich: K. G. Saur. (In Italian).
- Wendel, C. (1901). De nominibus Bucolicis. *Jahrbücher für klassische Philologie*, 26 Suppl., 1–90. (In Latin).
- Williams, H. J. (Ed.) (1986). *The Eclogues and Cynegetica of Nemesianus*. Leiden: E. J. Brill.
- Wiseman, T. P. (1982). Calpurnius Siculus and the Claudian Civil War. *Journal of Roman Studies*, 72, 57–67.

* * *

Информация об авторе

Михаил Владимирович Шумилин
кандидат филологических наук
старший научный сотрудник,
Лаборатория античной культуры,
Школа актуальных гуманитарных
исследований, Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т
Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
✉ mvlshumilin@gmail.com

Information about the author

Mikhail V. Shumilin
Cand. Sci. (Philology)
Senior Researcher,
Laboratory of Classical Studies,
School for Advanced Studies
in the Humanities, The Russian
Presidential Academy
of National Economy
and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Verdadsogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
✉ mvlshumilin@gmail.com

И. М. Никольский^{ab}

ORCID: 0000-0001-6428-5357

✉ ivan.nikolsky@mail.ru

^a *Институт всеобщей истории РАН
(Россия, Москва)*

^b *Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)*

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПОЭМЫ ДРАКОНЦИЯ И КОНФЛИКТ ПОЛИТИЧЕСКИХ ЭЛИТ В ВАНДАЛЬСКОЙ АФРИКЕ

Аннотация. Речь в статье идет о трех мифологических поэмах (эпиллиях) карфагенского поэта V в. Драконция — «Похищении Елены», «Медее» и «Трагедии Ореста». В исследовательской литературе они, как правило, выделяются из корпуса прочих сочинений Драконция и рассматриваются единым блоком, так как в значительной степени повторяют друг друга и структурой, и мотивами, и сюжетикой.

Сравнение этих поэм с другими произведениями Драконция («Контroversия о статуе храброго мужа», «Искушение») приводит к заключению, что они могут рассматриваться не просто как отдельные похожие друг на друга произведения, но как своеобразная трилогия, отсылающая ко вполне определенным политическим процессам: с одной стороны, к противостоянию между римской и вандальской элитами, а с другой — к борьбе за власть внутри самой вандальской знати.

Ключевые слова: Драконций, эпиллий, Троя, Медее, поздняя античность, латинская поэзия

Для цитирования: *Никольский И. М. Мифологические поэмы Драконция и конфликт политических элит в вандальской Африке // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 102–117. DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-102-117.*

Статья поступила в редакцию 20 октября 2019 г.

Принято к печати 21 декабря 2019 г.

I. M. Nikolsky^{ab}

ORCID: 0000-0001-6428-5357

✉ ivan.nikolsky@mail.ru

^a *Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*

^b *The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)*

DRACONTIUS' MYTHOLOGICAL POEMS AND THE CONFLICT OF POLITICAL ELITES IN VANDAL AFRICA

Abstract. The paper deals with three mythological poems (*epyllia*) by the Carthaginian 5th century poet Dracontius: *De Raptu Helenae*, *Medea* and *Orestis Tragoedia*. As a rule, researchers extract them from the corpus of the other texts by Dracontius and study them as a whole, because, to a large extent, they seem similar in terms of structure, motifs and plotlines.

Comparison of these poems with another work by Dracontius (*Controversia de statua viri fortis, Satisfactio*) leads to the conclusion that they can be examined not just as separate and similar pieces of fiction, but as a kind of trilogy. They have in common the representation of the Trojan war as a conflict between absolutely 'good' and absolutely 'evil' forces, with the Trojans depicted as an object of the author's sympathy, and the Greeks, their antagonists, paradoxically appearing as an incarnation of natural barbarity.

Analysis of the terms and symbols used by Dracontius in these texts allows us to suggest links between this plot and very specific political processes: on the one hand, the confrontation between Roman and Vandal political elites, on the other — the struggle for power among the Vandal nobles themselves. Thus, the Trojans appear as the predecessors of the Romans, and the 'barbarian' Greeks as a symbolic resurgence of the Vandals.

Keywords: Dracontius, *epyllion*, Troy, Medea, Late Antiquity, Latin poetry

To cite this article: Nikolsky, I. M. (2020). Dracontius' mythological poems and the conflict of political elites in Vandal Africa. *Shagi / Steps*, 6(2), 102–117. (In Russian). DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-102-117.

Received October 20, 2019

Accepted December 21, 2019

Речь в статье пойдет о поэте Драконции, жившем в Карфагене в конце V — начале VI в., т. е. в то время, когда бывшие римские провинции в Северной Африке в условиях распада империи оказались под властью вандалов, перебравшихся сюда из Европы и образовавших собственное королевство¹.

Творчество этого автора, яркого представителя так называемого вандальского Ренессанса², представляет интерес как с филологической точки зрения, так и с точки зрения проблем политической истории поздней античности. В том, что Драконций, выходец из семьи сенатора, *vir clarissimus*, был интегрирован в политическую жизнь вандальского королевства, сомнений ни у кого нет — как и в том, что его произведения, по крайней мере отчасти, стали своего рода плацдармом для выражения собственной политической позиции, сформировавшейся в условиях нового, постримского мира³.

Вопрос, однако, в том, какой была эта позиция и в каких именно сочинениях Драконция ее можно усмотреть. Полученные же ответы могут быть важны не только для правильного понимания смысла его произведений, но и для оценки политических процессов, происходивших в вандальской Африке.

В настоящее время в исследовательской литературе наиболее популярна идея о коллаборации и едва ли не симбиозе прошлой, вандальской, и местной, оставшейся с прошлых времен, римской знати как об основной тенденции, определившей само существование вандальского королевства.

При этом стоящая за этой идеей аргументация, как правило, строится на анализе творчества тех самых авторов, которых принято связывать с приведенным выше понятием «вандальский Ренессанс». Особенно это касается латиноязычных и, по всей видимости, римских по происхождению авторов панегириков вандальским королям: Флорентина, Катона, Луксория. Их сочинения традиционно принято оценивать как рупор вандальской пропаганды и как прямое свидетельство римско-вандальского сотрудничества: все выглядит так, будто интеллектуалы-римляне доступными им средствами поддерживали легитимность власти варваров, подводили под нее идеологическую базу, а вандалы в ответ обеспечивали им комфортное и безбедное существование⁴.

¹ Королевство вандалов в Африке просуществовало с 439 по 534 г., пока его не завоевала Византия.

² См. о термине «вандальский Ренессанс», например: [Haas 2004; Hen 2007]. Обычно под ним имеют в виду парадоксальным (с точки зрения авторов понятия) образом сложившуюся в Африке ситуацию, при которой местная интеллектуальная, и прежде всего литературная жизнь не только не прервалась в условиях варварского нашествия, но, напротив, испытала период бурного развития и подъема.

³ Основные этапы жизненного пути Драконция прослежены во многих работах. О его биографии см., например: [Ярхо 2000: 208–210; Bright 1999: 193; Schetter 1994: 342].

⁴ Присутствие идеи о римско-вандальском симбиозе считается хорошим тоном практически для любой современной работы о вандалах, включая работы начинающих исследователей [Сісчой 2016] и даже магистерские дипломы [Parker 2018]. Из крупнейших работ последнего времени (не единственных, но наиболее масштабных по уровню охвата материала и его анализа), в основе которых лежит этот тезис, можно назвать для примера следующие: [Merrills, Miles 2009; Conant 2012; Whelan 2018].

Противоположная точка зрения, в рамках которой вандальское королевство рассматривается как *failed state*, государство, не состоявшееся как раз из-за неразрешенных (и неразрешимых) религиозных, культурных и политических противоречий между римской и вандальской элитой, считается устаревшей. Ее изредка можно встретить в относительно совре-

Говоря о политических взглядах Драконция, исследователи обычно не выделяют его из ряда подобных лоялистов. При этом приводится в пример сочинение «Искупление» («Satisfactio», далее сокращенно — *Sat.*) — стихотворное прошение о помиловании, написанное поэтом в тюрьме и адресованное инициатору его ареста, королю вандалов Гунтамунду (484–496), которое жанрово близко одновременно панегирику и скорбным элегиям (тристиям) на манер Овидия⁵.

Однако сам факт наличия в биографии Драконция такой детали, как тюремное заключение, заставляет усомниться в лояльности автора по отношению к вандальской власти — тем более что в «Искуплении» содержатся прямые указания на некие прошлые крамольные тексты как причину ареста (считается, что таковой стал панегирик некой нежелательной с точки зрения Гунтамунда персоне⁶). Анализ же остального его творчества, прежде всего ранних текстов, написанных еще до тюрьмы, способен показать, что арест мог стать не просто следствием провала в политической игре, где Драконций сделал неправильную ставку, а вполне закономерным результатом именно антивандальской позиции карфагенского — и римского по самосознанию — поэта.

В этом смысле интересно рассмотреть самое раннее произведение Драконция, идущее первым в его сборнике стихотворений, известном как «*Romulea*», посвящение Фелициану Грамматiku. Римско-вандальские взаимоотношения изображаются здесь именно как конфликт, аллегорически показанный через борьбу хищников и травоядных, причем варвары сравниваются с хищниками, и характеризуются очень не лестными эпитетами вроде *fera* и *cruenta bestia* («дикий», «кровавый зверь»):

Orpheum vatem renarrant ut priorum litterae
cantitasse dulce carmen voce nervo pectine
inter ornos propter amnes adque montes algidos,

менных работах, но обычно обзорных (в целом по позднеантичному Средиземноморью), а не специализированных (по вандальской Африке в частности), причем ее изложению в них обычно посвящено всего несколько абзацев [Geary 1999: 121–122; Heather 1999: 248], не содержащих достаточной аргументации (которая в дискуссии со сторонниками идеи «симбиоза», бесспорно, нужна), так что на сегодняшний день статус такой позиции маргинален.

⁵ Э. Меррилл предположил, что именно Драконция наиболее оппозиционно настроенный по отношению к вандалам автор, Виктор Витенский, мог иметь в виду, говоря в своей «Истории гонений» о «предателях» римского лагеря, ставших восхвалять варваров (Vict. Vit. III.62: Nonnulli qui barbaros diligunt et eos in condemnationem vestram aliquando laudatis, discutite nomen... — «Вы, те немногие, кто любит варваров и порой восхваляет их себе в осуждение, рассмотрите [само] имя [их]...»). См.: [Merrills 2004: 153].

⁶ Сам Драконций называет эту персону *dominus ignotus*, не приводя больше никаких деталей (*Sat.* 93–94). Существуют предположения, что «крамольный» панегирик, текст которого не сохранился, мог быть посвящен тому или иному иностранному правителю (называются имена Зенона, Анастасия, Теодориха) или предыдущему вандальскому королю Хунериху (477–484), чей клан оказался негоден «нынешней» власти. См. об этом подробнее: [Merrills 2004; González García 2012]. Идея о Хунерихе как *dominus ignotus*, авторство которой принадлежит Э. Меррилсу, была впоследствии развита им в статье [Merrills 2010], посвященной борьбе между вандальскими политическими группировками. Можно сказать, что и эта статья также находится в русле концепции о римско-вандальской «симфонии»: общий ее пафос таков, что если Драконций и должен был пострадать от вандалов, то никак не в силу своих взглядов, а лишь по причине того, что поддержал «неправильный» клан.

(quem benignus grex secutus cum cruenta bestia
 audiens melos stupebat concinente pollice:
 tunc feras reliquit ira, tunc pavor iumenta, tunc
 lenta tigris, cervus audax, mitis ursus adfuit,
 non lupum timebat agna, non leonem caprea,
 non lepus iam praeda saevo tunc molosso iugiter;
 artifex natura rerum quis negat concordiam,
 hos chelys Musea totos Orpheusque miscuit):
 sancte pater, o magister, taliter canendus es,
 qui fugatas Africanæ reddis urbi litteras,
 barbaris qui Romulidas iungis auditorio,
 cuius ordines profecto semper obstupescimus,
 quos capit dulcedo vestri, doctor, oris maxima.

Как вновь и вновь рассказывают произведения предшественников, что поэт Орфей пел нежную песнь голосом, струной и плектром меж ясеней у рек и до заснеженных гор (и следуя за ним, кроткое стадо, равно как и кровожадный зверь, слыша песнь и аккомпанирующие пальцы, цепенели, и тогда хищных оставлял гнев, а вычуженных — страх; тигрица становилась медленной, олень — храбрым, медведь размягченным; ни овечка не боялась волка, ни серна — льва, и вот и заяц уже перестал быть для свирепого молосса добычей. Созидательница природа вещей отказала им в согласии; их всех слила воедино лира Мусея и Орфей), [так и ты], святой отец, о учитель, ты столь же достоин быть воспетым, ты, который возвращаешь изгнанную из африканского града ученость, ты, который объединяешь в школе потомков Ромула с варварами⁷.

Сам Фелициан (единственная сила, способная примирить варваров с римлянами) сравнивается с Орфеем.

Один факт существования такого произведения способен сказать сразу о многих важных вещах, а именно: 1) об антивандальском настрое Драконция — во всяком случае в ранний период жизни; 2) о том, что свои политические предпочтения он мог передавать иносказательно; 3) о том, что в его аллегориях важное место занимали классические мифологические сюжеты.

Второй и третий выводы, в свою очередь, позволяют по-новому посмотреть на другие, на первый взгляд лишённые всякой политической окраски произведения Драконция, а именно на три мифологические поэмы: «Похищение Елены», «Медею» и «Трагедию Ореста», написанные уже в самый поздний, послегюремный период жизни (прошение Драконция о помиловании при Гунтамунде осталось без ответа, но следующий король, Тразамунд (496–523), освободил его из заключения). Здесь я хотел бы сосредоточиться именно на этих трех произведениях.

Уже самое беглое знакомство с текстом позволяет сказать, что они объединены общей темой. В основе сюжета каждой из поэм — прелюбодеяние и месть за него. В «Похищении» Парис уводит Елену у Менелая, и греки на-

⁷ Перевод мой. См. также: [Никольский 2018].

чинают войну против троянцев; в «Медее» Ясон уходит от главной героини к Главке, и та в ответ устраивает расправу над соперницей, своими детьми и самим Ясоном; в «Трагедии» Клитемнестру, предавшую Агамемнона, и ее любовника Эгисфа убивают Орест и Пилад. Однако интерпретация этих поэм и даже вопроса о том, каких персонажей в них считать «положительными», а каких «отрицательными», а соответственно и о том, какую мораль можно увидеть в этих произведениях, очень сложна.

В исследовательской литературе существуют самые разные мнения на этот счет⁸. Я со своей стороны уже не в первый раз предлагаю политическую интерпретацию этих поэм⁹. Основания для подобной интерпретации дает образный и терминологический ряд, который можно в них обнаружить. Так, обращают на себя внимание сравнения персонажей с хищниками, в которых вполне можно усмотреть отсылки к посвящению Фелициану. Орест из «Трагедии» и Теламон (царь Саламина, представитель греческого лагеря и соратник Менелая, обманутого мужа Елены) из «Похищения» сравниваются со львами¹⁰. Непосредственно Драконций не сопоставляет Медею с подобными суще-

⁸ Наиболее сложна в этом смысле для понимания «Трагедия Ореста». Относительно нее представлен наиболее широкий спектр мнений: от того, что «положительным» персонажем был Орест и одной из главных задач автора стало его оправдание и «очищение» [Wasyl 2011: 46], до обратного — о виновности Ореста [Privitera 2013]. Показательно, что от подобных различий не спасает даже общее для исследователей интерпретационное поле. Например, весьма популярной является идея о прохристианской и антиязыческой направленности как «Трагедии», так и других двух поэм. Одно из объяснений, лежащих в этой плоскости, состоит в том, что целью произведений Драконция стало осуждение прелюбодения и пропаганда христианского брака: соответственно, в рамках такой интерпретации Парис с Еленой, Ясон и Клитемнестра с Эгисфом оказывались однозначно отрицательными героями, в то время как действия мстителей виделись скорее оправданными [Van Zyl Smit 2010]. Другое же «христианское» объяснение предполагает обратный взгляд на персонажей: согласно ему, Драконцию было важно показать мифологический мир языческой античности исключительно в черных и беспросветных тонах, поэтому и никаких положительных героев здесь нет, все они творят злодеяния примерно одного уровня (измена, похищение, убийство мужа, убийство матери, убийство собственных детей). См. подробнее: [Bisanti 2017].

⁹ См., например: [Никольский 2019а; 2019б; Nikolsky 2020]. Ранее Б. Ванн Зил Смит высказал предположение, что «Трагедия Ореста» и «Похищение Елены» можно интерпретировать не только как религиозные, но и как политические манифесты — против узурпации: в обоих произведениях пастух (Эгисф и Парис) претендует на царский престол, и добром это не кончается [Van Zyl Smit 2010]. Поскольку мое представление о расстановке «положительных» и «отрицательных» персонажей в поэмах Драконция принципиально иное (я не считаю, что автор стремился изобразить Эгисфа и Париса «главными злодеями»), такую гипотезу я поддержать не могу, хотя идею «политического» подхода разделяю.

¹⁰ *Orestis Tragoedia* 269–270: sic duo terribiles fulva cervice leones / caede juvencarum satiati lustra repossunt («Так [как Орест и Пилад после убийства Клитемнестры] возвращаются львы с темнорыжею гривой с охоты, / страшные, мяса скота истребленного вдоволь отведав»). Пер. В. Н. Ярхо).

Romulea 8 (= De Raptu Helenae) 350–364: Sic magna leonis / ira fremit, cum lata procul venabula cernens / venantis crispare manu iam verbera caudae / cruribus incutiens spargit per colla per armos / erecta cervice iubas, jam tenditur altus / dentibus illis et pectus grande remugit / (flumina tunc resonant, montes et lustra resultant); / ast ubi venator reiecta cuspidе sollers / sponte cadit pronusque iacet, perit ira leonis, / turpe putans, non dente suo si praeda iacebit; / temnit praedo cibos, quos non facit ipse cadaver, / ignoscens feritate pia, veniale precatus / venator si cesset iners: sic rector Achivus / frangitur et Phrygibus convivium laeta parari / per eptem iubet ipse dies («Так [как Теламон] в ярости страшной бушует / лев, различая вдали, как в руках

ствами, но учитывая, что ее сравнение с хищницами (львицей, тигрицей) было постоянным мотивом античных трагедий (например, у Еврипида и Сенеки¹¹), отсылкой можно считать заведомый выбор персонажа с такой «репутацией». С другой стороны — если рассматривать терминологический ряд — обращает на себя внимание термин *furor*, у Драконция часто отсылающий к Вергилиевым контекстам гражданской войны¹².

Если раньше я рассматривал центральные для мифологических поэм карфагенского поэта семейные конфликты как аллегорию римско-вандалского конфликта, с центральной идеей непропорциональности вандалского насилия в ответ на возможное римское политическое вероломство (или нелояльность), сейчас я хотел бы представить несколько иную версию их возможной политической интерпретации, обратив внимание на следующее обстоятельство.

Очень важным звеном, связывающим по крайней мере две из этих поэм, «Похищение Елены» и «Трагедию Ореста», является Троянская война. Если в «Похищении» описывается ее завязка, то в «Трагедии» — отдаленные по-

у охотников копыя / мерно колышутся; хвост по бедрам наносит удары, / вот поднял голову лев, и грива, рассыпавшись, кроет / плечи и шею ему; зубами скрежещет; встает он / и из груди разнеслось рычание громкое (реки / эхо ему шлют в ответ, луга и окрестные горы); / но как, отбросив копыя, охотник искусный на землю / падает быстро ничком и лежит, гнев у льва угасает / значит, добыча зубов избежала свирепых, и хищник, / ту презирает еду, что не сам для себя умертвил он, / в дикости благочестивой прощает, когда для спасенья / все неподвижно лежит охотник. Правитель ахейский / так же от гнева остыл, фригийцев на пир семидневный / сам приглашает». Пер. В. Н. Ярхо).

¹¹ Eur. *Med.* 187–189: «Как львица в муках родильных, / Так дико глядит она, если / С словами на робких устах / Приблизится к ложу рабыня» (перевод Еврипида здесь и далее — И. Ф. Анненского); 1342–1343: «Ты львица, / А не жена, и если сердце есть / У Скиллы, так она тебя добрее»; 1358–1359: Ты можешь звать меня как хочешь: львицей / Иль Скиллою Тирренской...»; 1405–1407: «Зевс, о, ты слышишь ли, / Как эта львица, / Грязная эта убийца»; Sen. *Med.* 862–865: «Все взад-вперед Медея / Шагает — так тигрица, / Детенышей лишившись, / Мечется в гангских лесах» (пер. С. А. Ошерова).

¹² Cf. *Orestis Tragoedia* 19: dat furor arma pius, pietas dat noxia ferrum... («ярость святая ль вручает оружие [Оресту], преступная ли святость?») — пер. В. Н. Ярхо) — и Verg. *Aen.* I.148–150: ac veluti magno in populo cum saepe coorta est / seditio, saevitque animis ignobile vulgus, / iamque faces et saxa volant (furor arma ministrat) («Так иногда начинается вдруг в толпе многолюдной / Бунт, и безродная чернь, ослепленная гневом, мятется. Факелы, камни летят, превращенные буйством в оружие». Перевод «Энеиды» здесь и далее — С. А. Ошерова).

Romulea 8 (= *De Raptu Helenae*) 350–361: Sic magna leonis / ira fremit, cum lata procul venabula cernens («Так [как Теламон] в ярости страшной бушует / лев, различая вдали, как в руках у охотников копыя». Пер. В. Н. Ярхо) — и Verg. *Aen.* I.294–296: Furor impius intus saeva / sedens super arma et centum vincit aenis / post tergum nodis fremet horridus ore cruento («...внутри нечестивая ярость, / Связана сотней узлов, восседая на груди оружия, / Станет страшно роптать, свирепая, с пастью кровавой...»).

Относительно второго случая необходимо пояснить, что «кровавая пасть» (*os cruens*), которой обладал furor братоубийственной войны у Вергилия, у Драконция была непременным атрибутом льва. Хотя в процитированном фрагменте из «Похищения Елены» это словосочетание не фигурирует, его легко можно обнаружить в других произведениях карфагенского поэта, не входящих в мифологический цикл, именно в таком контексте — что, в свою очередь, лишний раз указывает на «политизацию» этого образа. См., например, *Sat.* 137–150; *Romulea* 5 (*Controversia*; «Контroversия о статуе храброго мужа» в переводе под ред. М. Л. Гаспарова [Гаспаров 1982]) 306–311).

Эпитет *furens* также является постоянным для Медеи (*Romulea* 10 = *Medea* 181, 389, 435, 448, 457–458, 537, 563).

следствия. При этом если не симпатии, то по крайней мере сочувственное отношение автора — на стороне троянцев, греки же показаны в негативном свете. Хотя войну (в «Похищении Елены») спровоцировал Парис, эллины в лице Теламона первые отобрали у Приама Гесиону, затем отказались возвращать ее, а когда спартанский царь Менелай точно так же лишился жены, как троянский царь — сестры, ответили войной¹³.

В то же время особое внимание обращает на себя «троянский след», который можно обнаружить в «Трагедии Ореста» и который в смысле сюжета связывает ее с «Похищением». Предвестницей главного для поэмы конфликта — Ореста и Клитемнестры — становится Кассандра, представительница троянской стороны, персонаж, памятный по «Похищению». В «Трагедии» она произносит пророческий монолог, в котором говорится и о грядущем убийстве Клитемнестрой Агамемнона, и о мести Ореста¹⁴. При этом Клитемнестра в нем названа «мстью за Дарданидов» (т. е. троянцев) (*Orestis Tragoedia* 138: ultio Dardanidum), таким образом, и ее появление, и убийство Агамемнона — а также все последующие события — можно рассматривать в контексте греко-троянского противостояния. Намек на связь с этим конфликтом (и его освещением в «Похищении Елены») усматривается и в сравнении обезумевшего Ореста с обезумевшим же Аяксом Теламонидом, которому суждено было погибнуть еще в «Похищении» и который погиб, сойдя с ума и покончив с собой¹⁵.

¹³ *De Raptu Helenae* 45–52: Damnantur gentes, damnatur Graecia sollers / heu magnis viduanda viris; obatur Eous / Memnone belligero, damnatur Thessalus heros / et Telamone satus, pereunt duo fulmina belli. / Pro matris thalamo poenas dependit Achilles / (unde haec causa fuit), forsan Telamonius Aiax / sternitur invictus, quod mater reddita non est / Hesione Priamo; sic est data causa rapinae («Осуждены племена, хитроумная Греция тоже / осуждена потерять великих мужей, и лишится / Мемнона в битве Восток; герой осужден фессалийский / и Теламонова поросль на гибель — две молнии в битве! / Кару за матери брак Ахилл понесет невиновный / (свадьба — причина всего!), и, наверно, Аяк Теламонов / непобежденным погиб, так как мать его Гесиону / не возвратили Приаму — и вот похищения причина». Пер. В. Н. Ярхо).

¹⁴ *Orestis Tragoedia* 136–151: Ipsa Clytaemestrae sacro correpta furore / longius exclamat: «Salve regina Pelasgum, / ultio Dardanidum, captae solacia Trojae, / tuque triumphalis domitor bone pastor Egiste, / plumea cui praestant post pelles stramina lectum, / quem post tecta casae regalis suscipit aula: / quid dubitatis adhuc vestros relevare timores? / Perdite, ne pereat vestri cito fructus amoris / (tempus adest et fata jubent et culpa perurget): / jam amputet eripiens victricia colla bipennis! / Vos licet et similis maneat censura polorum, / sit saltem mora longa reis, dum crescit Orestes. / Victima carnificis nati post funera patris / mater eris, tecumque ferox ferietur adulter / Pyladis fodiente manu (mihi credite) cari. / Vae miserum furor alter habet: purgandus Orestes («Вот, Клитеместру завидя, священным безумьем объята, / “Здравствуй, — кричит издали, — пеласгов могучих царица, за Дарданидов отмщение и Трой плененной отрада; / Здравствуй и ты, Эгист, добрый пастырь, вождя укротитель, / Ты, что к постели привык из шкур, мягким пухом покрытой, / Ты, что дорогу нашел в царский дом из-под кровли убогой, — / Что до сих пор не решились от страхов избавиться ваших? / Бейте, и пусть не пройдет вашей страсти любовной улада / (Время пришло, и судьбы велят, и вина понуждает), / И двулезвийный топор отсечет победительно выю! / Пусть ожидает и вас небес подобная кара, — / есть у преступников срок, куда Орест подрастает. / Мать, станешь жертвою сына, — его в палача превращает / Гибель отца, и с тобою погибнет любовник жестокий, / Пав от Пиллада руки (мне поверьте), Орестова друга. / Им же другое безумье владеет — да будет очищен!») Пер. В. Н. Ярхо.

¹⁵ *Orestis Tragoedia* 845–848: Perfurit Inachus vindex, Agamemnonis heres, / ut furit ex Baccho male sobrius ille Lycurgus, / ut furit Alcides saeva terrente Megaera, / ut quondam furuit Danaum fortissimus Ajax. («Полон безумья наследник Атрида, отмститель аргосский, — / так был безумен Ликург, опьяненный неистовым Ваххом, / так был безумен Алкид, устрешенный свирепой Мегерой, / так был когда-то безумен Аякс, храбрейший из греков». Пер. В. Н. Ярхо).

Важен вопрос изображения пространства: самые страшные преступления совершаются именно на греческой территории, там же герои сходят с ума. В этом смысле обращает на себя внимание уже не только «Трагедия», где местом действия являются Микены, но и «Медея», где действие происходит сначала в варварской Колхиде, а затем в Фивах, но варварская сущность главной героини раскрывается именно во втором месте. Этот перенос места действия¹⁶ тоже совершенно не случаен — здесь видна явная отсылка к «Фиваиде» Стация и связанной с ней традиции изображения Фив как города трагедий, преступлений, насилия и жестокости¹⁷.

С учетом регионального и хронологического контекста, в котором существовал Драконций, ничего необычного в его антиэллинской инвектике не было. Известны примеры его современников (Фульгенций) или ближайших предшественников (Клавдий Клавдиан), у которых настрой по отношению к классической Греции был весьма снобистским. Фульгенций в своих «Мифологиях» говорил, что собирается дать «истинную» трактовку греческих мифов, «очистив» их от «сказочных выдумок лживой Греции»¹⁸; Клавдиан в «Гильдоновой войне» сравнивает древних фиванцев и микенцев с дикими маврами¹⁹. Природа снобизма этих авторов понятна — это снобизм христиан по отношению к язычникам. Но приведенные примеры важны с той точки зрения, что в эпоху Драконция изображать мифологических эллинов в виде враждебных варваров (даже не обязательно язычников) не было чем-то из ряда вон выходящим²⁰.

В то же время подобный стиль изображения эллинов парадоксальным образом связывает Драконция и с классической античной традицией, где подобное отождествление также встречалось, причем даже в произведениях самих греков. Известен пример Еврипида, у которого сразу несколько трагедий («Троянки», «Андромаха», «Гекуба»)²¹ написаны в «антиэллинском» и «протроянском» ключе.

¹⁶ Фивы в этом сюжете у Драконция заменили гораздо более привычный и знакомый по классической традиции Коринф.

¹⁷ Мотив Фив как преступного, проклятого города присутствует в «Фиваиде» с первых строк. Stat. *Theb.* 1–3: *Fraternas acies alternaque regna profanes / decertata odiis sontesque euoluere Thebas / Pierius menti calor incidit* («Братоубийственный бой, и власти черед, оскверненный / лютою ненавистью, и Фивы преступные выведь — / в душу запала мне страсть пиерийская...») Пер. Ю. А. Шичалина). Об отсылках к этому произведению в «Медее» Драконция см., например: [Malamud 2012].

¹⁸ Fulg. *Myth.* 1. Pr.: *Certos itaque nos rerum praestolamur effectus, quo sepulto mendacis Graeciae fabuloso commento quid misticum in his sapere debeat cerebrum agnoscamus* («Я стремлюсь [обнаружить] правильное действие этих вещей, чтобы, похоронив сказочные выдумки лживой Греции, познать, какова на вкус их мистическая сердцевина»).

¹⁹ Claud. *Bell. Gild.* 286–288: *ne consanguineis certetur comminus armis, / ne, precor. haec trucibus Thebis, haec digna Mycenis; / in Mauros hoc crimen eat* («Да не восстанет отнюдь сокровенная брани стязанье, / Да не случится, молю: / злобных Фив и Микен се достойно / Маврам сей грех пусть пройдет»). Пер. Р. Л. Шмаракова).

²⁰ В творчестве Драконция в этом смысле обращает на себя внимание произведение «Хвала Господу» («De Laudibus Dei»), в третьей книге которого автор, рассуждая о «правильных» и «неправильных» примерах самопожертвования, приводит героев-эллинов именно в числе вторых (см. подробнее: *De Laudibus Dei* III.250–295).

²¹ О «протроянских» трагедиях Еврипида см. подробнее: [Никольский 2014; 2016; Чепель 2010].

Но главным источником протроянской риторики Драконция, пожалуй, следует считать «Энеиду» Вергилия. Недаром в «Похищении Елены», в монологе Аполлона, пророчащего троянцам власть над всем миром «без предела» (*imperium sine fine*)²², практически дословно цитируется пророчество Юпитера из первой книги «Энеиды», где божество аналогичным образом обещает потомкам троянцев такую же власть — и победу над «аргивянами» (а также Фтией и Микенами, т. е. в перспективе над всеми греками)²³. В обещании Аполлона, особенно с учетом этой отсылки, можно усмотреть не простой обман, но сложно зашифрованную правду: пусть троянцы свою войну проиграют, но их потомки возьмут реванш.

Если Драконций действительно не просто в силу каких-то посторонних соображений, а в рамках именно такой логики идентифицирует троянцев с римлянами, то, продолжая эту политическую проекцию, вандалов уместно определить в изображении его мифологических поэм как греков. Сравнения греческих героев с хищниками (Орест, Теламон, опосредованно — Медея) связывают эллинов с варварами из посвящения Фелициану, а постоянные указания на испытываемый ими *furor* отсылают к Вергилиевой идее братоубийственной войны.

Если доводить такую проекцию до логического завершения, можно предположить, что римско-вандалский конфликт был не единственной политически важной вещью, показанной Драконцием в его мифологических поэмах. Внутренние конфликты между греческими персонажами также могут быть объяснены в подобном ключе.

Интерпретация этих конфликтов, разворачивающихся в «греческом» пространстве (по Драконцию, пространстве абсолютного зла) может быть связана с борьбой собственно уже между самими вандалскими группировками — которая действительно имела место в королевстве на протяжении практически всего времени его существования, за вычетом периода правления основателя, Гейзериха (ум. 477).

Уместно здесь вспомнить сказанное Э. Мерриллсом о борьбе между кланами Хунериха и Гунтамунда ([Merrills 2010]; см. также сноску 6). При всем

²² *De Raptu Helenae* 188–199: Effatur: «Quid virgo canit? Cur invidus alter / exclamat? Helenus deterret Pergama verbis? / Pellere pastorem patriis de sedibus unquam / fata vetant, quae magna parant. Stant iussa deorum: / magnanimum Aeacidem solus prosternet Achillem. / Trojanos regnare placet, qua solis habenae / ostendunt tolluntque diem, qua vertitur axis / frigidus et zona flammatur sole corusco. / Trojanis dabitur totus possessio mundus, / tempore nec parvo Troium regnabit origo. / Fata manent, conscripta semel sunt verba Tonantis, / “imperium sine fine” dabit. Cohibete furorem» («Что эта дева пророчит? — сказал Аполлон. — Что другой здесь / злобно вещает? Гелен устрашает речами троянцев? / Но вам изгнать пастуха из отцовского дома мешают / судьбы, готова дела великие, и непреклонна / воля богов: лишь Парис Эакида повергнет Ахилла / Царствовать будут троянцы, где дня приход возвещают, / дня возвещают уход солнца лучи, где вертится / хладная ось и небесная зона блистающим солнцем / воспламеняется. Мир будет весь под властью троянцев, / их поколеньям дано всюду царствовать долгие годы. / Воля всеильна судеб, и приговор Громовержца / высказан раз навсегда: “Их власти не будет предела” / Ваше безумье оставьте». Пер. В. Н. Ярхо).

²³ Verg. *Aen.* I.278–279: his ego nec metas rerum nec tempora pono; / imperium sine fine dedi («Я же могуществу их не кладу ни предела, ни срока, / Дам им вечную власть»); I.284–285: domus Assaraci Phthiam clarasque Mucenas / servitio premet ac victis dominabitur Argis (Род Ассарака (т. е. троянцы / их потомки. — И. Н.) тогда Микенами славными, Фтией будет владеть и в неволе держать побежденных аргивян»).

критическом отношении к его рассуждениям об этой борьбе как ключевом обстоятельстве ареста Драконция сам отмеченный им факт перманентного противостояния между разными ветвями семейства Гейзериха в борьбе за престол игнорировать невозможно. В конечном итоге именно финальный виток этого противостояния — свержение Гелимером (530–534) предпоследнего короля вандалов Хильдерика (523–530) — стал основанием для ввода византийских войск в Северную Африку, закончившегося ее отвоеванием у вандалов²⁴. Даже если усомниться, что эта внутривандальская борьба могла затронуть самого Драконция, политическую атмосферу, в которой он жил, она явно не улучшала.

* * *

Основные выводы, к которым позволяют прийти все эти наблюдения, было бы правильно разделить на две части: «филологическую» часть, касающуюся проблем интерпретации мифологических поэм Драконция и их структуры, — и связанную с ней через ту самую проблему интерпретации часть «политическую».

«Филологические» выводы таковы.

1. Мифологические поэмы Драконция объединены не только структурой, моделью развития сюжета и в некоторых случаях общими персонажами; общей для них является троянская и антиэллинская риторика.

2. Греческое пространство оказывается здесь пространством зла и, как ни парадоксально, варварства. В нем нет «положительных» героев и не может происходить «хороших» событий.

3. По всей видимости, через Троянскую войну Драконций изображал римско-вандальский конфликт, показывая римлян как троянцев, а греков — как вандалов. Через конфликты же между греческими персонажами (в «Трагедии Ореста» или «Медее») автор вполне мог изображать и вандальские междоусобицы.

«Политические» выводы следующие.

1. Несмотря на, казалось бы, аполитичный характер мифологических поэм Драконция, они являются именно политическим манифестом и в этом смысле образуют трилогию.

2. Основные политические идеи Драконция касаются взаимоотношений между вандалами и римлянами, и анализ мифологических поэм — особенно в контексте остального творчества карфагенского поэта — показывает, что эти взаимоотношения в его случае описаны именно как конфликт, а не как симбиоз. Драконций был антивандальским, а не провандальским поэтом; его откровенная риторика такого рода, известная по раннему творчеству (посвящение Фелициану), с годами не исчезла, а лишь стала более гибкой и завуалированной. Драконций не отказывался от своих взглядов, а менял только стилистику. Возможно, стать более осторожным (но не поменять позицию!) его заставило тюремное заключение.

²⁴ Прокопий Кесарийский, автор «Войны с вандалами» и свидетель сопутствующих ей событий, описывает завоевательный поход византийцев именно в контексте освобождения Африки от тирании Гелимера — и защиты законного правителя, свергнутого Хильдерика (Procop. Caes. *De Bellis*. III.9.10–12, 24–25, III.16.13–14).

Сокращения

- Claud. *Bell. Gild* = Claudii Claudiani De Bello Gildonico. Leiden: Brill, 1978.
- De laudibus Dei* = Blossius Aemilius Dracontius. De Laudibus Dei. Libri I–III // Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi. Bd. 14. Berlin: Weidmann, 1905. S. 23–113;
- Dracontius*. Œuvres. T. 1: Louanges de Dieu, Livres I et II. Texte établi et traduit par C. Moussy et C. Camus. Paris: Les Belles Lettres, 1985. T. 2: Louanges de Dieu, Livre III. Réparation / Texte établi et traduit par C. Moussy. Paris: Les Belles Lettres, 1988. P. 7–140.
- De Raptu Helenae; Romulea 8* = Blossius Aemilius Dracontius. De Raptu Helenae / Ed. F. Vollmer // Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi. Bd. 14. Berlin: Weidmann, 1905. S. 156–173;
- Dracontius*. Œuvres. T. 4: Poèmes profanes VI–X. Fragments / Texte établi et traduit par É. Wolff. Paris: Les Belles Lettres, 1996. P. 13–40.
- Eur. Med.* = Euripides. Medea / Ed. D. Kovacs. [Электрон. версия]. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0113>.
- Fulg. Myth.* = Fulgentius. Mythologiae / Ed. R. Helm. Leipzig: Teubner, 1898.
- Orestis Tragoedia* = Blossius Aemilius Dracontius. Orestis Tragoedia / Ed. F. Vollmer // Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi. Bd. 14. Berlin: Weidmann, 1905. S. 197–226;
- Dracontius*. Œuvres. T. 3: La Tragédie d’Oreste. Poèmes profanes I–V / Texte établi et traduit par J. Bouquet; Intro. par J. Bouquet, É. Wolff. Paris: Les Belles Lettres, 1995. P. 87–130.
- Proc. Caes. De Bellis* = Procopius Caesariensis. De Bellis / History of Wars / Ed. by H. B. Dewing, G. Downey (with English trans.). Vol. 1–4. London, New York: Harvard Univ. Press, 1914–1928. (Loeb Classical Library).
- Romulea 5; Controversia* = Blossius Aemilius Dracontius. Controversia de statua viri fortis // Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi. Bd. 14. Berlin: Weidmann, 1905. S. 140–148;
- Dracontius*. Œuvres. T. 3: La Tragédie d’Oreste. Poèmes profanes I–V / Texte établi et traduit par J. Bouquet; Intro. par J. Bouquet, É. Wolff. Paris: Les Belles Lettres, 1995. P. 147–160.
- Romulea 10; Medea* = Blossius Aemilius Dracontius. Medea // Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi. Bd. 14. Berlin: Weidmann, 1905. S. 180–196;
- Dracontius*. Œuvres. T. 4: Poèmes profanes VI–X. Fragments / Texte établi et traduit par É. Wolff. Paris: Les Belles Lettres. P. 52–76.
- Sat.* = Blossius Aemilius Dracontius. Satisfactio ad Gunthamundum regem Wandalorum / Ed. F. Vollmer // Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi. Bd. 14. Berlin: Weidmann, 1905. S. 114–131;
- Dracontius*. Œuvres. T. 2: Louanges de Dieu, Livre III. Réparation / Texte établi et traduit par C. Moussy. Paris: Les Belles Lettres, 1988. P. 141–224.
- Stat. Theb.* = Statius. Thebaid. Vol. 1–2. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2004. (Loeb Classical Library).
- Verg. Aen.* = Vergil. Bucolics, Aeneid, and Georgics of Vergil / Ed. by J. B. Greenough. Boston: Ginn & Co, 1900.
- Vict. Vit.* = Victor Vitensis. Historia persecutionis Africanae provinciae / Ed. by M. Petschenig // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. T. 7. Wien: Gerold, 1881. S. 1–107.

Литература

- Гаспаров 1982 — Контroversия о статуе храброго мужа / Пер. с лат. З. Морозкиной под ред. М. Л. Гаспарова // Поздняя латинская поэзия / [Сост. и вступ. ст. М. Л. Гаспарова]. М.: Худ. лит., 1982. С. 572–581.

- Никольский 2014 — *Никольский Б. М.* Политический смысл и художественная структура «Андромахи» Еврипида // Вестник древней истории. № 4 (291). 2014. С. 20–40.
- Никольский 2016 — *Никольский Б. М.* Пропаганда войны в «Троянках» Еврипида // Вестник древней истории. № 76(2). 2016. С. 286–314.
- Никольский 2018 — *Никольский И. М.* Панегирик или тонкая издевка? Как образы животных могли поменять смысл «Искупления» Блоссия Эмилия Драконция // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XXII. Ч. 2. 2018. С. 967–974.
- Никольский 2019a — *Никольский И. М.* Политический дискурс в «Похищении Елены» Драконция. Исторические заметки // Диалог со временем. Вып. 67. 2019. С. 273–282.
- Никольский 2019b — *Никольский И. М.* Политический смысл «Медеи» Драконция // Вестник древней истории. № 2 (79). 2019. С. 327–334.
- Чепель 2010 — *Чепель Е. Ю.* «Греки, измыслившие варварские злодеяния»: образ варвара в «троянских» трагедиях Еврипида // Вестник РГГУ. Сер. История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2010. № 10. С. 198–211.
- Ярхо 2000 — *Ярхо В. Н.* Античный мир на пороге Средневековья. «Трагедия Ореста» Драконция // Вестник древней истории. 2000. № 3. С. 208–221.
- Bisanti 2017 — *Bisanti A.* Responsabilità e (de)merito negli epilli di Draconzio // *Hormos. Ricerche di Storia Antica.* N. s. 9. 2017. P. 649–663.
- Bright 1999 — *Bright D. F.* The chronology of the poems of Dracontius // *Classica et Mediaevalia: Revue danoise de philologie et d'histoire.* Vol. 50. 1999. P. 193–206.
- Cichoń 2016 — *Cichoń N.* Drakoncjusz, Luksoriusz, Florentinus i Feliks: głosy wandalskiej Kartaginy. Stosunek poetów łacińskich do barbarzyńskiej władzy // *Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagellońskiego. Ser. Nauki Humanistyczne.* Nr. 12. (2016). S. 7–21.
- Conant 2012 — *Conant J.* Staying Roman: Conquest and identity in Africa and the Mediterranean, 439-700. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2012.
- Geary 1999 — Geary P. Barbarians and ethnicity // *Late Antiquity: A guide to the postclassical world* / Ed. by G.W. Bowersock et al. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1999. P. 107–129.
- González García 2012 — *González García A.* Hunerico y Draconcio. La imperialización del reino vándalo y la represión de la disidencia // *Herakleion.* Núm. 5. 2012. P. 71–83.
- Hays 2004 — *Hays G.* 'Romuleis Libicisque Litteris': Fulgentius and the 'Vandal Renaissance' // *Vandals, Romans and Berbers: New perspectives on Late Antique North Africa* / Ed. by A. Merrills. Aldershot: Ashgate, 2004. P. 101–132.
- Heather 1999 — *Heather P.* The Barbarian in Late Antiquity: Image, reality and transformation // *Constructing identities in Late Antiquity* / Ed. by R. Miles. London: Routledge, 1999. P. 234–258.
- Hen 2007 — *Hen Y.* Roman Barbarians: The royal court and culture in the Early Medieval West. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Malamud 2012 — *Malamud M.* Double, double: Two African Medeas // *Ramus: Critical Studies in Greek and Roman Literature.* Vol. 41. No. 1–2. 2012. P. 161–189.
- Merrills 2004 — *Merrills. A.* The perils of panegyric: The lost poem of Dracontius and its consequences // *Vandals, Romans and Berbers: New perspectives on Late Antique North Africa* / Ed. by A. Merrills. Aldershot: Ashgate, 2004. P. 145–162.
- Merrills 2010 — *Merrills A.* The secret of my succession: Dynasty and crisis in Vandal North Africa // *Early Medieval Europe.* Vol. 18. No. 2. 2010. P. 135–159.
- Merrills, Miles 2009 — *Merrills A., Miles R.* The Vandals. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- Nikolsky 2020 — *Nikolsky I. M.* Images of animals from *Historia Naturalis* in political rhetoric of Late Antiquity: Blossius Aemilius Dracontius' lion // Шаги / Steps. Т. 6. № 1. 2019. С. 158–167.

- Parker 2018 — *Parker E.* Vandalia: Identity, policy and nation-building in Late-Antique North Africa: A thesis submitted to the Victoria University of Wellington in fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts / Victoria University of Wellington. Wellington, 2018.
- Privitera 2013 — *Privitera T.* Draconzio e il recupero dell'Oreste virgiliano // *Res publica litterarum. Studies in the Classical Tradition.* Vol. 36. 2013. P. 170–181.
- Schetter 1994 — *Schetter W.* Über Erfindung und Komposition des 'Orestes' des Dracontius. Zur spätantiken Neugestaltung eines klassischen Mythos // Willy Schetter. Kaiserzeit und Spätantike: kleine Schriften 1957–1992 / Hrsg. O. Zwierlein. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994. S. 342–369.
- Van Zyl Smit 2010 — *Van Zyl Smit B.* The amorous queen and the country bumpkin: Clytaemestra and Egistus in Dracontius' Orestis Tragoedia // *Akroterion.* Vol. 55. 2010. P. 25–36.
- Wasyl 2011 — *Wasyl A.* Genres rediscovered: Studies in Latin miniature epic, love elegy, and epigram of the Romano-Barbaric age. Kraków: Jagiellonian Univ. Press, 2011.
- Whelan 2018 — *Whelan R.* Being Christian in Vandal Africa: The politics of orthodoxy in the post-imperial West. Oakland: Univ of California Press, 2018.

References

- Bisanti, A. (2017). Responsabilità e (de)merito negli epilli di Draconzio. *Hormos. Ricerche di Storia Antica*, 9, 649–663. (In Italian).
- Bright, D. F. (1999). The chronology of the poems of Dracontius. *Classica et Mediaevalia: Revue danoise de philologie et d'histoire*, 50, 193–206.
- Chepel, E. Iu. (2010). “Греки, измыслившие варварские злодеяния”: образ варвара в “троианских” трагедиях Еврипида [Greeks who conceived barbarian cruelties: The image of the barbarian in Euripides' “Trojan” tragedies]. *Vestnik RGGU [RSUH/RGGU Bulletin]*, Ser. *Istoriia. Filologičeskii. Kul'turologičeskii. Vostokovedenie'* [History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies], 10, 198–211. (In Russian).
- Cichoń, N. (2016). Drakoncejusz, Luksoriusz, Florentinus i Feliks: glosy wandalskiej Kartaginy. Stosunek poetów łacińskich do barbarzyńskiej władzy. *Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagellońskiego*, Ser. *Nauki Humanistyczne*, 12(1), 7–21. (In Polish).
- Conant, J. (2012). *Staying Roman: Conquest and identity in Africa and the Mediterranean, 439–700.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Gasparov, M. L. (Ed.) (1982). Kontrowersia o statucie khrabrego muzha [Controversy about the statue of the brave man]. Z. Morozkina (Trans). In M. L. Gasparov (Ed.). *Pozdniaia latinskaia poezia* [Late Latin poetry], 572–581. Moscow: Khudozhestvennaia literatura. (In Russian).
- Geary, P. (1999). Barbarians and ethnicity. In G.W. Bowersock et al. (Eds.): *Late Antiquity. A guide to the postclassical world*, 107–129. Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- González García, A. (2012). Hunerico y Draconcio. La imperialización del reino vándalo y la represión de la disidencia. *Herakleion*, 5, 71–83. (In Spanish).
- Hays, G. (2004). 'Romuleis Libicisque Litteris': Fulgentius and the 'Vandal Renaissance'. In A. Merrills (Ed.) *Vandals, Romans and Berbers: New perspectives on Late Antique North Africa*, 101–132. Aldershot: Ashgate.
- Heather, P. (1999). The Barbarian in Late Antiquity: Image, reality and transformation. In R. Miles (Ed.). *Constructing identities in Late Antiquity*, 234–258. London: Routledge.
- Hen, Y. (2007). *Roman Barbarians: The royal court and culture in the Early Medieval West.* Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan.

- Iarkho, V. N. (2000). Antichnyi mir na poroge Srednevekov'ia. "Tragediia Oresta" Drakontsiia [Ancient world on the threshold of the Middle Ages. 'Tragedy of Orestes' by Dracontius]. *Vestnik drevnei istorii* [Journal of Ancient History], 2000(3), 208–221. (In Russian).
- Malamud, M. (2012). Double, double: Two African Medeas. *Ramus: Critical Studies in Greek and Roman Literature*, 41(1–2), 161–189.
- Merrills, A. (2004). The perils of panegyric: The lost poem of Dracontius and its consequences. In A. Merrills (Ed.). *Vandals, Romans and Berbers: New perspectives on Late Antique North Africa*, 145–162. Aldershot: Ashgate.
- Merrills, A. (2010). The secret of my succession: Dynasty and crisis in Vandal North Africa. *Early Medieval Europe*, 18(2), 135–159.
- Merrills, A. Miles, R. (2009). *The Vandals*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Nikolsky, B. M. (2014). Politicheskii smysl i khudozhestvennaia struktura "Andromakhi" Evripida [Political sense and poetical structure of Euripides' 'Andromache']. *Vestnik drevnei istorii* [Journal of Ancient History], 2014(4(291)), 20–40. (In Russian).
- Nikolsky, B. M. (2016). Propaganda voyny v "Troianskakh" Evripida [War propaganda in Euripides' *Trojan Women*]. *Vestnik drevnei istorii* [Journal of Ancient History], 76(2), 286–314. (In Russian).
- Nikolsky, I. M. (2018). Panegirik ili tonkaia izdevka? Kak obrazy zhitovnykh mogli pomeniat' smysl "Iskupleniia" Blossiia Emiliia Drakontsiia [Panegyric or trolling? How images of animals could change the main message of Blossius Aemilius Dracontius' *Satisfaction*]. *Indo-evropeiskoe iazykoznanie i klassicheskaia filologiya — XXII* [Indo-European Linguistics and Classical Philology], [22](2), 967–974. (In Russian).
- Nikolsky, I. M. (2019a). Politicheskii diskurs v "Pokhishchenii Eleny" Drakontsiia: istoricheskoe zametki [Political discourse in Dracontius' *De Raptu Helenae*]. *Dialog so vremenem* [Dialogue with Time], 67, 273–282. (In Russian).
- Nikolsky, I. M. (2019b). Politicheskii smysl "Medei" Drakontsiia [Political meaning of Dracontius' *Medea*]. *Vestnik drevnei istorii* [Journal of Ancient History], 79(2), 327–334. (In Russian).
- Nikolsky, I. M. (2020). Images of animals from *Historia Naturalis* in political rhetoric of Late Antiquity: Blossius Aemilius Dracontius' lion. *Shagi/Steps*, 6(1), 158–167.
- Parker, E. (2018). *Vandalia: Identity, policy and nation-building in Late-Antique North Africa* [Unpublished Master's thesis]. Victoria University of Wellington.
- Privitera, T. (2013). Draconzio e il recupero dell'Oreste virgiliano. *Res publica litterarum. Studies in the Classical Tradition*, 36, 170–181. (In Italian).
- Schetter, W. (1994). Über Erfindung und Komposition des 'Orestes' des Dracontius. Zur spätantiken Neugegestaltung eines klassischen Mythos. In O. Zwierlein (Ed.). *Willy Schetter: Kaiserzeit und Spätantike: kleine Schriften 1957–1992*, 342–369. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. (In German).
- Van Zyl Smit, B. (2010). The amorous queen and the country bumpkin: Clytaemestra and Egeus in Dracontius' Orestis Tragoedia. *Akroterion*, 55, 25–36.
- Wasyl, A. (2011). *Genres rediscovered: Studies in Latin miniature epic, love elegy, and epigram of the Romano-Barbaric Age*. Kraków: Jagiellonian Univ. Press.
- Whelan, R. (2018). *Being Christian in Vandal Africa: The politics of orthodoxy in the post-imperial West*. Oakland: Univ. of California Press.

Информация об авторе

Иван Михайлович Никольский

*кандидат исторических наук
Центр «Восточная Европа в античном
и средневековом мире»,
Институт всеобщей истории РАН
Россия, 119334, Москва,
Ленинский пр-т, д. 32а
Тел.: +7 (495) 954-44-82
доцент, кафедра всеобщей истории,
Институт общественных наук,
Российская академия народного
хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва,
Пр-т Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
✉ ivan.nikolsky@mail.ru*

Information about the author

Ivan M. Nikolsky

*Cand. Sci. (History)
Researcher, Center "Eastern Europe
in the Ancient and Medieval World",
Institute of World History,
Russian Academy of Sciences
Russia, 119991, Moscow,
Leninsky Prospekt, 32a
Tel.: +7 (495) 954-44-82
Assistant Professor,
Department of World History,
Institute of Social Sciences,
The Russian Presidential Academy
of National Economy
and Public Administration
Russia, 119571, Moscow,
Prospekt Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
✉ ivan.nikolsky@mail.ru*

S. I. Mezheritskaya

ORCID: 0000-0002-6613-2474

✉ mezh@mail.ru

*Санкт-Петербургский государственный университет
(Россия, Санкт-Петербург)*

ADAPTATION OF THE POETIC HYMN GENRE TO THE ORATORY OF THE SECOND SOPHISTIC

Аннотация. О времени и обстоятельствах появления жанра прозаического гимна известно очень мало. Первое упоминание о нем встречается в риторической литературе римской эпохи, которая тоже ориентирована на позднеантичные образцы. Едва ли не главным таким образом для греческих раторов были прозаические гимны Элия Аристида — оратора, аттициста, крупного представителя Второй софистики (II в. н. э.). Основываясь главным образом на них, Менандр Лаодикийский почти столетие спустя составил стилистические предписания, касающиеся этого жанра. Гимны Аристида в честь богов написаны с 142 по 177 г. и адресованы различным богам: Зевсу, Афине, Посейдону, Гераклу, Серапису, Дионису, Асклепию и др. По всей видимости, до Аристида прозаические гимны не имели широкого распространения: на религиозных праздниках гимны в честь богов исполнялись обычно поэтами. Адаптация этого жанра к прозе, осуществленная Аристидом, заключается в контаминации традиционно поэтических элементов с классическим панегириком. Такого рода «энкомий» часто служил не только целям прославления определенного божества, но и центра его культа, жителей данной местности и даже римской власти. Высокий социально-политический статус риторики в эпоху Второй софистики и личный авторитет Аристида могли способствовать дальнейшему развитию этого жанра, формированию его канонов и утверждению в позднеантичной риторической системе.

Ключевые слова: античная лирическая поэзия, поэтические гимны, античная риторика, древнегреческое ораторское искусство, Вторая Софистика, эпидейктическое красноречие, прозаические гимны, Элий Аристид

Для цитирования: Mezheritskaya S. I. Adaptation of the poetic hymn genre to the oratory of the Second Sophistic // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 118–129. DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-118-129.

Статья поступила в редакцию 13 октября 2019 г.

Принято к печати 8 января 2020 г.

S. I. Mezheritskaya

ORCID: 0000-0002-6613-2474

✉ mezh@mail.ru

St. Petersburg State University
(Russia, St. Petersburg)

ADAPTATION OF THE POETIC HYMN GENRE TO THE ORATORY OF THE SECOND SOPHISTIC

Abstract. Little is known about the time and circumstances of the appearance of the prose hymn genre. The first mention of it appears in the rhetorical literature of the Roman era, which also focuses on examples from late antiquity. Probably the most important such example for Greek rhetoricians was the corpus of prose hymns produced by Aelius Aristides — an orator, Atticist, and major representative of the Second Sophistic (2nd century A. D.). Based mainly on these texts, Menander of Laodice almost a century later drew up stylistic prescriptions for this genre. Aristides' prose hymns were written between 142 and 177 A. D. and addressed to various gods: Zeus, Athena, Poseidon, Heracles, Serapis, Dionysus, Asclepius and others. Apparently, prose hymns were not widespread before Aristides: at religious holidays hymns in honor of the gods were usually performed by poets. The adaptation of this genre to prose, carried out by Aristides, consists in the contamination of traditionally poetic elements with the classic panegyric. This kind of “encomium” often served not only to glorify a particular deity, but also to honor the center of its worship, the inhabitants of a given area, and even Roman power. The high social and political status of rhetoric in the era of the Second Sophistic and Aristides' personal authority may have contributed to the further development of this genre, the formation of its canons, and its affirmation in the rhetorical system of late antiquity.

Keywords: ancient lyric poetry, poetic hymns, ancient rhetoric, old Greek oratory, Second Sophistic, epideictic eloquence, prose hymns, Aelius Aristides

To cite this article: Mezheritskaya, S. I. (2020). Adaptation of the poetic hymn genre to the oratory of the Second Sophistic. *Shagi / Steps*, 6(2), 118–129. DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-118-129.

Received October 13, 2019

Accepted January 8, 2020

This article is devoted to the problem of studying and describing the genre of the prose hymn, determining its place in the system of genres of epideictic eloquence as well as its genesis and development in the rhetorical tradition of late antiquity. Both these questions — the nature of this formation and the genre — are closely interrelated. On the one hand, a complete characterization of the prose hymn is possible only if it is compared with the poetic one, the oldest genre of ancient Greek choral lyric, from which it originates. On the other hand, without a clear idea of how the genre of poetic hymn adapts to oratorical prose, it is difficult to understand how the corresponding canon was formed in late ancient rhetoric.

The earliest examples of the prose hymn belong to the period of Second Sophistic, known simultaneously for a strict orientation to the stylistic norms of classical Greek literature and for a desire for rhetorical innovations, verbal improvisation and contamination of various stylistic means to express the author's individuality. One of the most prominent experimenters in this field, with all his stylistic traditionalism and pedantry, was Aelius Aristides, the greatest orator and Atticist of his time (117–180 A. D.). In his work we find examples of several rhetorical genres that were either not widespread or not found in previous literature. Among them are ten prose hymns to the gods written by the orator at different times and on different occasions (“Regarding Zeus”, “Regarding Serapis”, “Dionysus”, “Athena”, “The Isthmian oration: Regarding Poseidon” etc.), which have received insufficient attention. Despite a marked increase in interest in his prose hymns (see: [Pernot 2007; Goeken 2012; 2016; Hodgkinson 2015; Russell et al. 2016; Vergados 2017]), the primary focus of current scholarship is analyzing and describing their genre and their stylistic and linguistic features. The question of the adaptation of the hymn genre in oratorical prose of the Second Sophistic and its transformation in the works of Aristides himself, as well as the more general problem of the genesis of the prose hymn in ancient literature, have also not yet received sufficient coverage.

The appearance of hymns dedicated to the gods as the earliest form of folk poetry is closely related to the specific character and nature of the religious cult in antiquity. Aside from offering sacrifices to the gods, the most important element of cult practice was the singing of songs which later became known as “hymns”¹.

¹ The etymology and origin of the Greek word “hymn” (ὕμνος) remains unclear. According to Proclus (Phot. *Bibl.* 320a. 9–10), this word comes from ὑπόμονος (cf. ὑπομένω — “to stay in place”, “to remain”), which as a result of syncope gave ὕμνος. See also: καθὼς εἰς ὑπομονὴν καὶ πράξιν ἀγειν τὰς τῶν ἐπαίων ἀκοάς καὶ ἀρετάς (*Etym. Gud.* 540.38 Sturz). Thus, the “hymn” is “something preserving,” that is, giving the glorious deeds and virtues a reliable and durable form. This etymology emphasizes the festive aspect of hymns, their function of capturing and documenting the laudable acts and the power of the gods. Another etymology is discussed by P. Chantraine [1968–1980: 1156 f.], who is inclined to raise the word “hymn” to ὑμήν (“shell”), that is that which envelops, binds — by analogy with λίμνη from λιμήν, ποιμνη from ποιμήν, etc. At the same time, Chantraine refers to Brugmann's older hypothesis [Brugmann 1876: 256], which interprets ὕμνος as “joint singing”, as well as to Diehl, etc. [Diehl 1940: 89; Patzer 1952: 323], who make attempts to tie ὑμήν to ὑφαίνω (“to weave”). But Chantraine admits that the derivative ὕμνος from ὑφή ὑφαίνω (“fabric”, “to weave”) presents great phonetic difficulties. A. Wünsch [1914: 141], however, accepts this hypothesis. Nevertheless, at an early stage the word “song” is used in this meaning, and in classical time it already meant “song of praise to the gods”. Plato (*Res.* X.607a), for example, draws a clear line between hymns as songs in honor of the gods and encomiums as songs in honor of people. The ancient definition of the hymn also includes the religious aspect, calling it “a word to the god with bow and prayer, mixed with a praise” (*Etym. Gud.* 540.42 Sturz).

The purpose of the hymns was to praise, cajole and win over the supreme powers that were beyond human control, thus to motivate them to a reciprocal act of beneficence. As a rule, the hymns were sung in choir by all adult members of the community who participated in religious festivals. An integral part of this performance was the dance with musical accompaniment. Three performative elements were thus intertwined — music, dance and word (speech), which, in particular, are reflected in the term “to put the choir” (χορὸν ἱστάναι) [Burkert 1977: 168]. Such songs are always based on myth as the “verbal aspect of religion” [Furley, Bremer 2001: 6], serving to glorify a deity through narratives of birth and deeds and through a description of the power and greatness of the god in order to cause it to repeat its actions for the benefit of the worshiper. Thus, myths constitute the main content of hymns.

Only a very small number of hymns are preserved from the archaic and classical periods, which leads to serious problems for recreating a complete picture of the development of this genre, especially if we take into account that religious hymns in antiquity existed in two forms: religious (cult) and literary. Although the latter are more or less well known thanks to the preservation of Homer’s hymns as well as the transmission of fragmentary works of such outstanding masters of choral lyric as Simonides, Pindar and Bacchylides, most of the ancient Greek cult poetry, which was predominantly anonymous, is irretrievably lost². Religious hymns were performed during religious holidays in Delphi, Athens, on Delos and in Thebes, and constituted the basis of a festive ritual (performance). Examples include the 6th and 9th paians, two large fragments of dithyrambs, and the Pindar’s hymn to Zeus. At the same time, hymns differed in terms of both function and form: in accordance with the type of cult for which they were produced (praises in honor of Dionysus, paians and nomes in honor of Apollo and Asclepius, *partheneia* in honor of Athena) the place and circumstances of recitation (at the altar itself or during a solemn procession³) the nature of the performance (the presence or absence of the accompanying dance, the type and method of musical accompaniment); the participants (boys, girls or all members of the community); etc.

Thanks to surviving fragments of the dithyrambs of Bacchylides and the paians and dithyrambs of Pindar, we can not only get an idea of the distinctive features and character of the cult hymns, but we can also observe the development of a new form of literary hymn. This new genre resulted on the one hand from an increasing refinement of the poetic form, and on the other from a gradual decline in religious pathos [Furley 2007: 130]. The second of these processes, however, does not apply to Pindar’s paians, in which a lively, genuine feeling is preserved [Rutherford 2001]. A special place among literary hymns is occupied by Homeric hymns, which are

² One of the surviving examples of early hymn poetry is the Cretan hymn to Zeus (see: [Furley, Bremer 2001: 68–76]). From the 4th century B. C., in such important ancient Greek sanctuaries as Delphi, Epidauros and Athens, the texts of hymns began to be recorded on stone, so that Hellenistic cult poetry is better known to us. Examples are the Palaikastro hymn to Zeus, the *Paeon Erythraeus* to Asklepios, the hymns of Limenius, Isyllos, Philodamos, etc. (see: [Ibid.: 45]). Of particular note are the two famous Delphic hymns to Apollo with musical notation (one of them dates back to 128 B. C.), which were captured by the Athenians on the walls of the treasury at Delphi [Ibid.: 129–134].

³ The separate descriptions of prosodic hymns (τὰ προσόδια) are available from Xenophon (*Ages.* 2.17), Pausanias (IV.4.1), Plutarch (*Nic.* 3.4–6) and Heliodorus (3.2).

rhapsodic proemia to other epic songs performed during Greek lyric competitions (see: [Allen et al. 1936; Clay 1989]). They each contain a concise mythological narrative (that is, the story of the birth and deeds of the god), ending with a prayer, the task of which is to win the deity's favor for the rest of the singer's performance. Many later literary genres developed under the latent or explicit influence of hymnic poetry. Thus, the traditional form of cult hymns in relation to new social conditions is taken over by antique monody lyric⁴ and eulogic poetry (epinicia, encomiums to people and places, etc.). Separate hymn elements, such as appeals to gods, prayers, and a mythological narrative, are found in Greek drama. The genre of the literary hymn receives its final design in the works of Callimachus and other Hellenistic poets. The hymns of Callimachus are literary texts, behind which stands a powerful hymn tradition — from cult poetry and Homeric hymns to choral lyric and drama. They contain a lot of realistic details related to the cults of the gods and demonstrate the poet's superior knowledge of religious practice and cult ritual (see: [Haslam 1993]). All this together allows an accurate description of the literary form of the hymn, which was fairly stable and changed little over the centuries.

The structure of most poetic hymns consists of three elements [Furley, Bremer 2001: 51 f.]: 1) an introductory address to a deity (*epiklēsis*); 2) praise (*eulogia*⁵); and 3) a final prayer (*euchē*). The epiclesis aims to establish contact between the deity and the speaker, which allows the latter to proceed to the second part of the hymn — the praise of the god's power and deeds. The praise is offered in order to appease and to endear the speaker to the god. This element is sometimes also called the argumentation, since it is the basis for a subsequent request. After this comes the request itself, which is formulated at the conclusion of the hymn as a short prayer. In some cases, hymns may have a more complex composition. For example, some of them begin with an appeal to those present, to the Muses or to a local deity, which is perceived as an intermediary between the expected god and his adepts. Sometimes the poet refers to himself, thus expressing an intention to proceed to the hymn.

We can say that the usual epiclesis consists of two elements: 1) the poet's emphasized desire to start the song and 2) the appeal to the deity or deities whom he chooses as his addressee(s). A classic example is the Delphic paian to Apollo. The address contains the name not just of one god, but the names of several, due to the poet's fear of offending one of them, as well as because of numerous syncretic cults in a later era. The most common elements of the epiclesis, although not all present in all hymns, are the name (names) of the god(s), his attributes, his favorite places, and also the deities close to him⁶.

When the epiclesis was completed, the poet proceeded to the main part of the hymn. At the same time he often demonstrated insecurity about the best way to begin a praise. To a greater degree this, of course, concerns literary hymns, since it enabled the speaker to demonstrate his poetic mastery (cf. Homer's *Hymn to Apollo*, Callimachus' *Hymn to Delos*, etc.). The main part of the hymn (*eulogia*)

⁴ The monodic hymns of Sappho, Alcaeus, Anacreon and others are very close to the cult hymns. However, they apparently were not intended for the official cult, but were of a private nature; that is, they were performed in a narrow circle of friends, at symposiums, etc. [Danielewicz 1974].

⁵ The term was first coined by Norden [1913: 149].

⁶ For different types of poetic introductions, see: [Furley, Bremer 2001: 53–55].

consisted of the following elements: 1) reminder to the god of his former good deeds (*hypomnēsis*); 2) description (*ekphrasis*), which includes the characteristics of the god (nature, strength, power, habitat); and 3) the mythological narrative (*diēgēsis*), that is, the story of individual episodes from the life of the deity (birth, deeds, and relationships with other gods). The reminders could take different forms: for example, the poet reminding the god of the reverence that people showed him (Callinos' fragment of hymn to Zeus, Aesch. *Sept.* 176–181), or describing the history of divine epiphany in the past (Homer's *Hymn to Demeter*; Isyllos' paian to Asclepius). In the field of mythological narrative, the poet also had a choice. He could tell the story of the birth of the god, as Isyllos did in his paian to Asclepius; describe his former beneficence to people; or combine both of these motifs (Homer's *Hymn to Hermes*).

After the favor of the god was obtained, the poet proceeded to the final and most important part of the hymn – the prayer. Addressed to the deity, it usually contained requests from the speaker (for patronage, well-being, prosperity, peace etc.) to the whole community of worshipers (Lymenios' paian, Callimachus' *Hymn to Demeter*). These plot patterns and motifs are common to most cult and literary hymns. However, there are significant differences between them. The main difference derives from the intention of rhapsodic hymns to sing about the deity, so that: they display a more impersonal character than the cult hymns, describing a deity in the third person (Er-Stil) and aimed at enumeration of divine attributes rather than expressing any special request. By comparison, cult hymns are more personal, addressing the god in second person (Du-Stil), and often associated with the specific situation of their recitation, and placing their major emphasis on the request itself [Race 1990: 102–106]. The distinguishing feature of the literary hymn is also its dual address — to the god who is praised and to the audience in whose presence it is recited. In this respect, we can talk about internal and external communication. An example is Pindar's 6th paian, in which the author first addresses Delphi and Delphians, and at the end the choir calls upon Apollo-Paian. It was also important for the hymn to entertain listeners, although it could perform a didactic function (in particular, emphasizing the role of a deity in people's lives). Thus, it is never performed for the purpose of receiving anything in return from the deity. Literary hymns thus differ from cult hymns in that they are less conventional.

Also affecting the development of literary hymns are adaptations of the traditional form to a wide variety of subjects. Hymns with philosophical content began to appear from the 4th century. A striking example is Cleanthes' hymn "To Zeus", in which Zeus, his image reinterpreted in the spirit of Stoic philosophy, is praised as the highest power and "universal law" governing the world (see: [Cambronne 1998; Cassidy 1997]). The cycle of Orphic hymns is finalized in the second century B.C., representing praise of various gods, among whom are allegorical characters such as the Law (νόμος), Nature (φύσις), Accident (τύχη), Justice (δικαιοσύνη) and other images from Orphic cosmogony (cf: [Quandt 1962]). In the 2nd century A. D., the poet Mesomedes wrote hymns to Nemesis, the Adriatic Sea, and Nature on behalf of the emperor Hadrian (see.: [Horna 1928]). Finally, Proclus used the form of hymn to state his philosophical concept of world existence, which is based on the triad of the One, the Intellect, and the World Soul (see: [Van den Berg 2000]). Already from the end of the classical era hymns could be performed in honor not only of the gods, but to honor rulers as well. Praise of Demetrius Poliorcetes by the

Athenians is known from Athenaeus (Ath. VI.62). In the Roman era the ceremony of welcoming the ruler acquired an official character through the singing of hymns and proffering of greetings when a solemn procession was sent to the emperor or to an official arriving in the city (see: [Graindor 1934: 182; MacCormack 1976: 43–45; Halfmann 1986: 112 ff.; Millar 1989: 29; MacCormack 1981: 17–22, 65]). In a similar way, Tacitus described the ceremony of meeting Germanicus with the Athenians (*Annal.* II.53.3). From his story it is clear that Germanicus was met not with paiaans and prosodies, but with oratorical welcoming speeches — a genre that attained an independent status in the later rhetorical tradition⁷. When exactly the custom of welcoming arriving rulers with oratorical speeches was established among the Greeks is not known, but it undoubtedly occurred under the direct influence of poetic hymns.

Prose, or rhetorical hymns to the gods also have a rather late distribution. The *terminus post quem* for them can be considered the 2nd century B. C., since Dionysius Thrax knew them only in poetic form: “a hymn is a poetic work consisting of praise to the gods and an expression of gratitude to them” (ὕμνος ἐστὶ ποίημα περιέχον θεῶν ἐγκώμια μετ’ εὐχαριστίας) (451.6 Hilgard). Most likely the hymns to the gods in prose, as well as welcoming speeches to the rulers, appeared in the Hellenistic-Roman period as a result of the social and cultural significance afforded oratorical art at that time⁸. This assumption is confirmed by the rather late references to this genre in rhetorical literature, which also all belong to the Roman era (cf. Quintilianus III.7.7–9 and Alexander Noumenius 336–329 Sp.). The adaptation of the hymn genre to oratory could occur in various ways. On the one hand, the dependence of prose texts on poetic samples in terms of both the compositional structure and the poetic technique is obvious. For example, Aristides’ prose hymns are characterized by an abundance of poetic vocabulary, a series of epithets, numerous metaphors and comparisons, frequent quotes from poets, etc. On the other hand, sacred texts in honor of the gods in prose, widespread among the Egyptians (see the prose hymn to Isis on the temple stele in Memphis) and well known to the Greeks, who enjoyed visiting Egypt as tourists, could also be a likely source of rhetorical hymns. These texts could well serve as models for Greek orators like Aristides, who spent a lot of time in Egypt getting acquainted with the customs of the Egyptians and seeing the local sights⁹. Similarly, Alexandrian poets, following the example of the Greeks, wrote prose hymns to the Egyptian gods in verse, using the traditional poetic (hexametric or elegiac) form [Bernard 1969: 631–652; Merkelbach, Stauber 2001]. It is known that the earliest of the hymns of Aristides, “Regarding Serapis”, was written shortly after he made a pilgrimage to Egypt, the famous religious center of the god. The orator’s recent impressions of the trip make themselves felt in §§ 15 and 32, where Egyptian priests, the Nile and the forty-two temples of Serapis are mentioned.

Attempts to praise the gods in prose most likely existed in the classical period, as evidenced in particular by Plato’s dialogue “The Symposium”, in which the participants of the conversation, including Socrates himself, praise Eros in different

⁷ See: Menander Rhetor (414–418 Sp.).

⁸ For Second Sophistic see: [Bowersock 1969; Anderson 1993; Gleason 1995; Borg 2004; Whitmarsh 2005].

⁹ See the Russian translation of “The Egyptian Discourse” in [Mezheritskaya 2016–2017].

ways (178a–212b). Of course, in this case we are not talking about the prose hymn as an independent literary genre, but it is impossible not to admit that this is a rather interesting and illustrative case of the traditional poetic form adapting to the needs of philosophical prose. It is quite possible that Aristides took into account Plato's previous experience and could to a certain extent have been guided by it. Judging by the references in his speeches, this dialogue was well known to him (cf.: XLVII.60 K).

The hymn "Regarding Serapis" is preceded by a lengthy introduction in which Aristides proves the advantage of prose over poetry and defends the right of speakers to compose hymns to the gods along with the poets (XLV.4–5 K). This clearly indicates that the orator is embarking on a new path for himself and his contemporaries. This reasoning would not be necessary if the hymns to the gods had been at all common in Greek oratorical prose before Aristides. It is the opinion of the majority of scholars in dating of Aristides' prose hymns that the oration "Regarding Serapis" was his first attempt at mastering this rhetorical genre [Wilamowitz-Möhlendorf 1925: 336; Mesk 1928: 664]¹⁰.

A comparison of the compositional structure and the poetic technique of the cult hymns and the hymns of Aristides shows that the orator carefully followed the traditional pattern, including significant hymnic *topoi*. Consider for example the hymns "Regarding Serapis" and "Regarding Zeus", which are the earliest examples of this genre in the works of Aristides. The epiclesis in both hymns contains a standard appeal to a deity, who then graciously receives a speech addressed to him (XLV.14 K; XLIII.1 K). This is followed by a common poetic hymnic topos demonstrating the orator's uncertainty as to how best to begin praise (XLV.16 K; XLIII.2–5 K). In the hymn to Zeus there is also an appeal to the Muses. The main part of the hymn in both cases is the praise of the appropriate god. Praise of Serapis begins with a reminder (*hypomnēsis*) that people owe to this god the wisdom that led them to the very idea of the gods, as well as temples, sacred rites, laws, the state, various tools, and all kinds of crafts. Thanks to this, their whole life was put in order (17); Serapis grants them health and well-being, helps them in adversity, and accompanies them in danger (18–19). This segment is followed by an ephrasis attributing the following characteristic to the God: Serapis also rises above all the gods, like the "coryphaeus of the choir"; he is omnipotent, therefore many people worship him instead of the other gods; and he is the "supreme god of the Universe" whose power extends everywhere, while other gods rule only over their patrimony (22–24). Serapis serves people as a guide both in life and after death (24–26). He is the eternal giver of goods, the flow of which for humanity never stops (30–31). A comparison of the acts of Serapis to those of the other gods, depicted as clearly inferior to him in terms of the benefits brought to people, can be considered here as an element of the mythological narrative.

¹⁰ Another point of view is held by Amann and Höffler [Amann 1931: 35; Höffler 1935: 5], who believe that the hymn "To Zeus" was written first. They explain the polemic proemium in the hymn "To Serapis" by the probable criticism that Aristides could have incurred from the Egyptian audience. In support of his hypothesis, Amann, relying on Boulanger [1923: 307, n. 1] and Schmid [Schmid, Christ 1920: 113; 702], refers to the special addiction of the Greek population of Egypt to poetry and their hostility towards rhetoric. According to Amann, the innovation of Aristides most likely did not meet with sympathy in Alexandria, and he found it necessary to respond to criticism in his next speech.

In the hymn to Zeus, the god is praised as the creator and ancestor of all things, the first and most ancient god, born from himself (7–9). Creator of the earth, the mountains, the plain, the sea, the sky, animals and people (10–15), Zeus ordered the Universe, dividing it between gods and people, and fixed a strictly defined locality for everyone (16–20). This part, which is a typical cosmology in the epic spirit, can be qualified as a reminder, ecphrasis, and mythological narrative at the same time. Everything that happens is done by the will of Zeus (23–24). Each of the gods fulfills the role assigned to him by Zeus, and thus is his assistant and representative: for example, Apollo gives oracles on his behalf; Asclepius heals according to his instructions; Athena observes the order established by him; Hera, patroness of marriages, and Artemis, obstetrician and hunter, help people, following his orders; Poseidon and the Dioscuri, also obeying Zeus, rescue people floating in the sea; and the Muses at his bidding invented musical art to teach people about him (25–26).

In the final part of the hymn to Serapis, the orator, as expected, thanks God for his salvation and expresses hope for his favor in the future (33–34). In the hymn to Zeus, however, we do not find a direct appeal to the deity in the second person in the form of a prayer, which is typical of poetic hymns. Instead, the narrative continues in the third person, as in the main part of the hymn. Following the example of the poets, Aristides endows Zeus with a whole series of epithets, calling him the Patron of the people, Trophy, Savior, Liberator and Merciful; Father, Emperor, City-defender, God of Thunder, Rain, Heavenly etc. (29–30). In conclusion, Aristides notes that it is appropriate for Zeus to begin and end any business, calling him leader and helper (31). In this respect the finale of the hymn “Regarding Zeus” deviates somewhat from the traditional model.

In the subsequent hymns that Aristides wrote over more than three decades, such deviations from the poetic pattern become more and more the norm. A comparative structural-stylistic analysis of the hymns shows a gradual strengthening of the rhetorical elements in them due to a noticeable weakening of the poetic component [Russell 1990: 200–201]. The innovations carried out by the orator relate not only to the compositional structure and the genre nature of the speeches, but also to their subject matter, the nature of the address, the degree of author’s insecurity at the beginning, etc. At the same time, Aristides does not follow any particular universal scheme in his hymns, but in each case creatively adapts the poetic form to the subject, place, circumstances and tasks of the oration. All this, of course, contributed to the further adaptation of the hymn genre to oratorical prose and the gradual development of its rhetorical canon.

Thus, if Aristides had some predecessors in this field, their activities were rather spontaneous and arbitrary by comparison. It is unlikely that Plato, writing a religious hymn to Eros, thought about creating a new genre of praise to the gods in prose along with the poetic hymn. Aristides’ activity, however, was quite deliberate and purposeful. In this respect, perhaps, it can be compared with Isocrates, who in “Evagoras” also emphasizes the novelty of the enterprise he conceived — “to praise human valor in a prose work” (§ 8). In a rather extensive introduction (8–11), Isocrates, like Aristides in the hymn to Serapis, substantiates his desire to give praise to the dead man in an oratorical speech rather than a poetic form. At the same time, Isocrates agrees that there are obvious advantages for poets in comparison with orators. In Isocrates’ argumentation the passages are found to be very close to those

of Aristides', which, I would argue, is hardly a coincidence if we take into account how carefully Aristides imitated the language and style of Isocrates' speeches (see: [Hubell 1913]).

As did Isocrates, Aristides consciously positions himself as an innovator, adapting a poetic hymn to the needs of rhetoric. Another important merit of Aristides in this area is that he created the hymns on his own initiative — to participate in festive ceremonies, by a vow or as a token of gratitude and an expression of personal religious feeling. Apparently, it is due to Aristides' light hand and thanks to his great oratorical fame and prestige among contemporaries and descendants that the prose hymn was easily and quickly rooted in the ancient system of rhetorical genres. An important literary evidence of its existence in later times is one of Apuleius' orations, in which he notes that he had repeatedly brought to Aesculapius "both prose and poetry" (Flor. 18). A few decades later the rhetor Menander of Laodicea (331–344 Sp.) gave a detailed overview of the different types of prose hymns along with recommendations for their compilation, relying on the samples of Aelius Aristides. The further development and flourishing of the prose hymn is associated with the names of Libanius and his pupil Julian the Apostate — both fiery admirers of Aristides, whose works complete the traditions of classical Greek eloquence.

References

- Allen, T. W., Halliday, W. R., Sikes, E. E. (Eds.) (1936). *The Homeric Hymns* (2nd ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Amann, J. (Ed., Trans.) (1931). *Die Zeusrede des Ailios Aristeides*. Stuttgart: Kohlhammer. (In German).
- Anderson, G. (1993). *The Second Sophistic: A cultural phenomenon in the Roman Empire*. London: Routledge.
- Bernand, E. (1969). *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine: recherches sur la poésie épigrammatique des grecs en Égypte*. Paris: Belles lettres. (In French).
- Borg, B. E. (Ed.) (2004). *Paideia: The world of the Second Sophistic*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Boulanger, A. (1923). *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au II^e siècle de notre ère*. Paris: E. de Boccard. (In French).
- Bowersock, G. W. (1969). *Greek sophists in the Roman Empire*. Oxford: The Clarendon Press.
- Brugmann, K. (1876). Eine neue Etymologie von ὕμνος. In G. Curtius, K. Brugman. *Studien zur griechischen und lateinischen* (Vol. 9), 256. (In German).
- Burkert, W. (1977). *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: Kohlhammer. (In German).
- Cambronne, P. (1998). L'universel et le singulier. L'hymne à Zeus de Cléanthe. Notes de lecture. *Revue des Études Anciennes*, 100(1–2), 89–114. (In French).
- Cassidy, W. (1997). Cleanthes' Hymn to Zeus. In M. C. Kiley (Ed.). *Prayer from Alexander to Constantine: A critical anthology*, 133–138. London: Routledge.
- Chantraine, P. (1968–1980). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* (4 Vols.). Paris: Klincksieck. (In French).
- Clay, J. S. (1989). *The politics of Olympus: Form and meaning in the major Homeric hymns*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Danielewicz, J. (1974). Hymni homerici minores quam arte conscripti sint. *Symbolae philologorum Posnanensium Graecae et Latinae*, 1, 7–17.

- Diehl, E. (1940). "... Fuerunt ante Homerum poetae". *Rheinisches Museum für Philologie*, 89(2), 81–114. (In German).
- Furley, W. D. (2007). Prayers and Hymns. In D. Ogden (Ed.). *A companion to Greek religion*, 117–131. London: Blackwell.
- Furley, W. D., Bremer, J. M. (2001). *Greek hymns. Selected cult songs from the archaic to the Hellenistic period* (Vol. 1). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gleason, M. W. (1995). *Making men: Sophists and self-presentation in ancient Rome*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Goeken, J. (2012). *Aelius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose*. Turnhout: Brepols. (In French).
- Goeken, J. (2016). Le corpus des hymnes en prose d'Aelius Aristide (Or. 37–46). In L. Pernot, G. Abbamonte, M. Lamagna (Eds.). *Aelius Aristide écrivain*, 283–304. Turnhout: Brepols. (In French).
- Graindor, P. (1934). *Athènes sous Hadrien*. Le Caire: Imprimerie Nationale. (In French).
- Halfmann, H. (1986). *Itinera principum. Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im römischen Reich*. Stuttgart: Steiner. (In German).
- Haslam, M. (1993). Callimachus' hymns. In M. F. Harder, R. F. Regtuit, G. C. Wakker (Eds.). *Callimachus: Hellenistica Groningana* (Vol. 1), 111–125. Groningen: Egbert Forsten.
- Hodkinson, O. (2015). Narrative technique and generic hybridity in Aelius Aristides prose hymns. In A. Faulkner (Ed.). *Hymnic narrative and the narratology of Greek hymns*, 139–164. Leiden: Brill.
- Höfler, A. (1935). *Der Sarapishymnus des Ailois Aristideides*. Stuttgart; Berlin: Verlag von W. Kohlhammer. (In German).
- Horna, K. (1928). *Die Hymnen des Mesomedes* (Vol. 1). Wien; Leipzig: Akademie der Wissenschaften. (Philosophisch-historische Klasse; 207). (In German).
- Hubell, H. M. (1913). *The influence of Isocrates on Cicero, Dionysius and Aristides*. New Haven: Yale Univ. Press.
- MacCormack, S. G. (1976). Latin prose panegyrics: Tradition and discontinuity in the Later Roman Empire. *Revue des Études Augustiniennes*, 22, 29–77.
- MacCormack, S. G. (1981). *Art and ceremony in Late Antiquity*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Merkelbach, R., Stauber, J. (Eds.) (2001). *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, (Vol. 2) *Die Nordküste Kleasiens (Marmarameer und Pontos)*. München: K. G. Saur. (In German).
- Mesk, J. (1928). Zu den Prosa- und Vershymnen des Aelius Aristides. In A. Gemelli (Ed.). *Raccolta di scritti in onore di Felice Ramorino*, 660–672. Milan: Società editrice "Vita e pensiero". (In German).
- Mezheritskaya, S. I. (Trans., Comment.) (2016–2017). Elii Aristid. Egipetskaia rech' [The Egyptian discourse]. *Vestnik drevnei istorii* [Journal of Ancient History], 76(3), 833–845, 77(4), 1068–1084. (In Russian).
- Millar, F. (1977). *The emperor in the Roman world (31 BC–AD 337)*. London: Duckworth.
- Norden, E. (1913). *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. Leipzig: Teubner. (In German).
- Patzer, H. (1952). Rhapsodos. *Hermes*, 80, 314–324. (In German).
- Pernot, L. (2007). Hymne en vers ou hymne en prose?: L'usage de la prose dans l'hymnographie grecque. In Y. Lehmann (Ed.). *L'hymne antique et son public*, 169–188. Turnhout: Brepols. (In French).
- Quandt, W. (Ed.) (1962). *Orphei hymni*. Berlin: Weidmann. (In Ancient Greek, Greek, Latin).
- Race, W. H. (1990). *Style and rhetoric in Pindar's Odes*. Atlanta: Scholars Press.

- Russell, D. A. (Ed.) (1990). *Antonine literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Russell, D. A., Trapp, M., Nesselrath, N.-G. (2016). *In praise of Asclepius. Aelius Aristides. Selected prose hymns*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rutherford, I. (2001). *Pindar's paeans: A reading of the fragments with a survey of the genre*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Schmid, W., Christ, W. von. (1920). *Geschichte der griechischen Litteratur* (Vol. 2). München: Beck. (In German).
- Van den Berg, R. M. (2000). *Proclus' hymns: Essays, translations, commentary*. Leiden: Brill.
- Vergados, A. (2017). The reception of the Homeric Hymns in Aelius Aristides. In A. Faulkner, A. Vergados, A. Schwab (Eds.). *The reception of the Homeric Hymns*, 165–186. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Whitmarsh, T. (2005). *The Second Sophistic*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Wilamowitz-Möllendorff, U. von. (1925). Der Rhetor Aristides. *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 28(5), 333–345. (In German).
- Wünsch, A. (1914). Hymnos. In G. Wissowa (Ed.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Vol. 9,1 (17)), 140–183. Stuttgart: Metzler. (In German).

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Светлана Игоревна Межеричкая

кандидат филологических наук
доцент, факультет свободных искусств
и наук, Санкт-Петербургский
государственный университет.
Россия, 199034, Санкт-Петербург,
Университетская наб., д. 7/9
Тел.: +7 (812) 320-07-29
✉ mezh@mail.ru

Svetlana I. Mezheritskaya

Cand. Sci. (Philology)
Associate Professor, The Faculty of
Liberal Arts and Sciences (Smolny College),
St. Petersburg State University
Russia, 199034, St. Petersburg,
Universitetskaya Emb., 7/9
Tel.: +7 (812) 320-07-29
✉ mezh@mail.ru

Ф. Хёльшер

✉ FernandeHoelscher@gmx.de

*Констанцский университет
(Германия, Констанц)*

АЯКС И НЕОПТОЛЕМ В ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ: КАК ГРЕКИ ОСМЫСЛЯЛИ ЖЕСТОКОСТЬ СВОИХ ГЕРОЕВ

Аннотация. В статье рассматриваются два мифологических сюжета, связанных с Троянской войной: убийство Астианакса Неоптолемом и нападение Аякса на Кассандру, искавшую убежища у статуи городской богини Афины. Эти кощунственные действия повлекли за собой гнев богов, которые покарали возвращавшихся домой ахейцев. О том внимании, которое греки уделяли этим сюжетам, свидетельствует их отражение как в письменных источниках, так и в вазописи. Возникает вопрос об осмыслении греками жестокости Аякса и Неоптолема, которые не только не были прокляты, но и почитались как герои. Последнее выявляет отношение греков к нарушению героями границ дозволенного: ими восхищались не несмотря на их действия, а именно за них. Таким образом, современные моральные критерии для оценки этих сюжетов неприменимы. Автор статьи предпринимает попытку ответить на вопрос о причинах, побудивших вазописцев обратиться к этим сюжетам в начале V в. до н. э., в период конфликта с персами.

Ключевые слова: «Разрушение Илиона», Аякс, Неоптолем, оценка трансгрессии, кощунство, божественная кара, культ героев, аттическая вазопись, гидрия мастера Клеофрада, греко-персидские войны, Геродот и религиозная трансгрессия

Для цитирования: Хёльшер Ф. Аякс и Неоптолем в изобразительном искусстве: как греки осмысляли жестокость своих героев // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 130–143. DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-130-143.

*Статья поступила в редакцию 15 октября 2019 г.
Принято к печати 24 ноября 2019 г.*

F. Hölscher

✉ FernandeHoelscher@gmx.de

*University of Konstanz
(Germany, Konstanz)*

AJAX AND NEOPTOLEMOS IN THE VISUAL ARTS: HOW THE GREEKS DEALT WITH THE ATROCITIES OF THEIR HEROES

Abstract. The article deals with the two sacrileges at the end of the Trojan war: that of Neoptolemos who killed Astyanax in a most brutal way and that of Ajax who dragged Cassandra away from the statue of the city goddess Athena with whom she had taken refuge. These sacrileges were not isolated heroic acts, but have to be seen in the reactions of the offended gods and the resulting consequences for all the Achaeans on their way home. In addition to written sources, vase painting around 500 B.C.E. can help us understand the concern of the Greeks for this topic. The question arises as to how the two sacrileges were evaluated in the assessment of the heroes since they were not damned for their brutality but instead honored in their home towns. This opens the view on transgression of heroes and warriors in a general way. They were admired despite and because of their transgression. Therefore modern moral criteria in the evaluation of scenes in Greek vase painting must be questioned. The article tries to give an answer to the question why the Attic vase painters chose this subject in the years of the conflict with the Persians at the beginning of the 5th century.

Keywords: *Iliouperis*, Ajax, Neoptolemos, evaluation of transgression, sacrileges in warfare, punishment by the gods, hero cult, Attic Greek vase painting, Vivenzio-hydria, Persian wars, Herodotos and religious transgression

To cite this article: Hölscher, F. (2020). Ajax and Neoptolemos in the visual arts: How the Greeks dealt with the atrocities of their heroes. *Shagi / Steps*, 6(2), 130–143. (In Russian). DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-130-143.

Received October 15, 2019

Accepted November 24, 2019

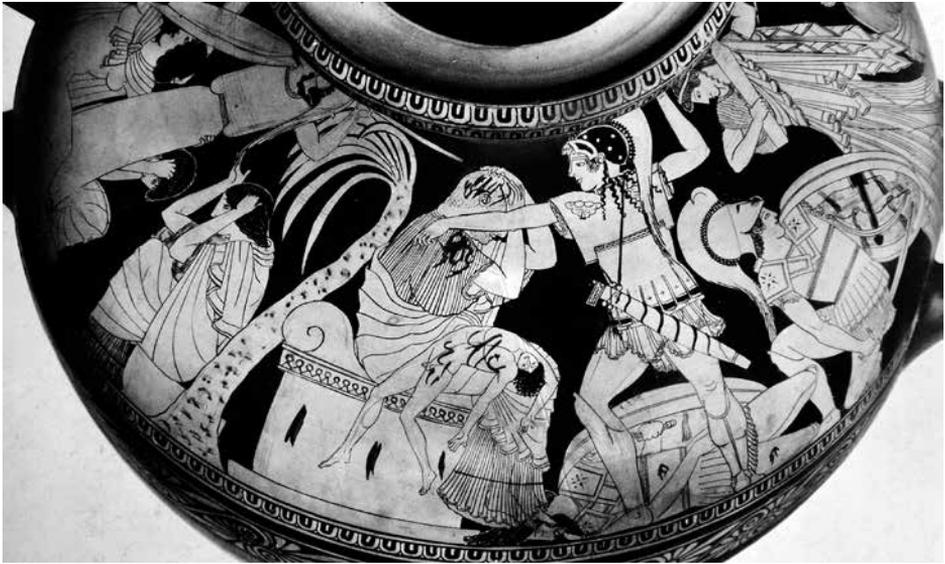
Когда греки взяли Трои, они жестоко расправлялись с побежденными — так обычно и происходит в завоеванном городе после многолетних изнурительных для обеих сторон сражений [West 2013: 163–243]. Но два поступка выходят далеко за рамки каких бы то ни было военных норм: Неоптолем, сын Ахилла, убивает царя Приама на алтаре Зевса Геркейского, а Аякс, преследуя Кассандру, силой отрывает ее от статуи Афины, покровительницы Трои¹. Эти истории были известны из «Малой Илиады» и «Разрушения Илиона», но почему — и это главный вопрос — почему они так интересовали художников и в особенности вазописцев конца VI–V в. до н. э.? Возможно, мы найдем ответ, рассматривая те случаи, когда оба сюжета совмещаются в декоре одной вазы [Pirili 1997: 650–657]. На краснофигурной гидрии мастера Клеофрада (ок. 480 г. до н. э.)² (илл. 1) Неоптолем уже готов убить Приама, который ищет спасения на алтаре Зевса Геркейского, покровителя домашнего очага. Царь Трои ранен — его голова и плечи в крови. Он закрывает голову руками, но это не жест защиты — это жест скорби по внуку Астианаксу, чей труп лежит у Приама на коленях. Жестокое убийство старика и ребенка на алтаре вместо жертвоприношения Зевсу, его алтарь, оскверненный человеческой кровью, — все это не позволяет усомниться в том, что царский дом Трои угасает навеки. На левом плече вазы рядом с Неоптолемом изображен Аякс, который нападает на Кассандру: левой рукой он тянет ее за волосы, а в правой держит угрожающе направленный на нее меч (илл. 2). Сама Кассандра припала к изваянию Афины: левой рукой она обнимает его жестом просительницы, а правую умоляюще протягивает к нападающему на нее Аяксу. Рядом с Кассандрой горюют троянки, и кажется, что даже пальма страдает.

Поступок Аякса стали трактовать как изнасилование Кассандры лишь в позднеэллинистической литературе, хотя эротические коннотации явно присутствуют и в ранних изображениях. Сам способ изображения Кассандры не оставляет сомнения в том, что художник хотел намекнуть на изнасилование: дочь царя, тесно связанная с Аполлоном и наделенная пророческим даром, не могла быть так скудно одета. Аякс поступил возмутительно и кощунственно — ведь Кассандра искала убежища у Афины, покровительницы Трои, и он своим поступком оскорбил богиню.

Как сообщают письменные источники, Аякс действовал с такой силой, что статуя опрокинулась с пьедестала. Уже в начале VI в. до н. э. Аякса изображали как преступника — и на рельефе бронзового щита, и в вазописи. И хотя художники не изображали здесь Афины на пьедестале, совершенно очевидно, что это статуя, — ведь Кассандра обнимает ее, что было бы совершенно невозможно, будь то сама богиня. В последующие десятилетия соответствующе-

¹ Ср. [Sciarna 2012]: к этим двум эпизодам автор добавляет третий — убийство Троила, совершенное Ахиллом в святилище Аполлона Тимбрейского.

² См.: [Simon, Hirmer 1976, pl. 128f.; Anderson 1997: 198, 217–245; Touchefeu 1981: 341 (44); Mangold 2000: 162, Kat. I32; Muth 2008: 580–582; Hölscher 2014: 167, Abb. 59]. О пальме см.: [Mangold 2000, 25f.]. Ср. [Hedreen 2001: 67–90]: в этой работе автор соотносит пальму с Аполлоном, который возвел троянские стены и алтарь Зевса; по мысли автора, Аполлон так тесно связан с троянцами, что его «символы» (треножник и пальма) присутствуют и в тех святилищах, где разворачиваются интересующие нас сцены, — в святилищах Афины и Зевса. В случае с Неоптолемом пальма может служить намеком на его грядущую смерть в Дельфах, хотя кара, его постигшая, никакого отношения к Аполлону не имеет.



Илл. 1. Мастер Клеофрада. Гидрия. Ок. 480 г. до н. э.
Национальный археологический музей (Неаполь). Н 2422
[Hölscher 2017: 97, Abb. 14]

III. 1. Kleophrades Painter. Hydria. About 480 BC
National Archeological Museum of Naples. N 2422
[Hölscher 2017: 97, Abb. 14]

шую сцену часто изображали как противостояние Аякса и Афины, где Кассандра — маленькая девочка, которая на некоторых изображениях прячется за щитом богини³. В конце VI в. до н. э. художники стремились подчеркнуть, что Афина в этом эпизоде — статуя, а не сама богиня, и потому помещали ее на постамент, чтобы показать, что действие происходит в святилище, тем самым создавая равновесие с другой сценой, где Приама убивают на алтаре Зевса Геркейского. Художник Онесим на двух своих чашах тоже обозначил, что алтарь посвящен Зевсу Геркейскому⁴ (илл. 3). В данный период и сама статуя Афины — не просто каменное (или скорее деревянное) изваяние. Так, на лекифе из Гелы она посылает змею в наказание свирепому Аяксу. Этот Аякс — сын Оилея, царя Локриды, его иногда называли Малым, чтобы отличить его от другого Аякса — Великого, сына Теламона. В нем воплотилась вся ярость греческих героев, его поступки совершаются как бы в помутнении рассудка, вне границ *sophrosyne* и самообладания [West 2013: 223–243].

³ Об этих изображениях см.: [Hölscher 2017: 90–102].

⁴ О килике Онесима см.: [Giuliani 2003: 203–214, Abb. 43 ([Зевсу] Оградному)], ср. Vatican/Berlin 2280/1: [Touchefeu 1984: 932 (16); Giuliani, Heilmeyer 1991: 49, Abb. 1; Mangold 2000: 161, I 27 (*Dios Hiero[n]* и *temenos*)]. См. также: [Hölscher 2017: 95f., Abb. 13; Anderson 1997: 210, 220].



Илл. 2. Мастер Клеофрада. Гидрия. Ок. 480 г. до н. э.
Национальный археологический музей (Неаполь). H 2422
[Simon, Hirmer 1976, pl. 128]

III. 2. Kleophrades Painter. Hydria. About 480 BC
National Archeological Museum of Naples. H 2422
[Simon, Hirmer 1976, pl. 128]

Злодеяние Неоптолема, убивающего Приама на алтаре, — тоже распространенный изобразительный сюжет с самого начала VI в. до н. э. [Mangold 2000: 13–33]. Но нас интересуют те случаи, когда обоих персонажей в их *hybris* представляют вместе. В случаях, подобных изображению на гидрии мастера Клеофрада, художники явно не стремятся показать героев как таковых, их интересует более широкая тема — тема войны. Большая часть сосудов, где фигурируют и Аякс, и Неоптолем, датируется рубежом VI и V вв. до н. э. и первыми десятилетиями V в. до н. э. На чаше художника Онесима (илл. 3) из собрания музея Вилла Джулия в Риме (в настоящее время находится в Национальном музее Черите, Черветери) (ок. 490 г. до н. э.) мы видим девять разных сцен из «Разрушения Илиона», но два интересующих нас злодейских поступка строго коррелируют друг с другом: на тондо внутри килика Неоптолем убивает Приама, причем художник утрирует его ярость: в качестве орудия убийства Неоптолем использует тело Астианакса — внук становится орудием убийства деда⁵. Этот мотив явно был изобретением ва-

⁵ См.: [Pipili 1997: 652 (7); Mangold 2000: 161, Kat. I28; Giuliani 2003: 203–214; Muth 2008: 556–559, Abb. 400].



Илл. 3. *Онесим. Чаша. 500–490 гг. до н. э.*
Национальный этрусский музей (Вилла Джулия, Рим), № 121110
(в настоящее время в Национальном музее Червите, Черветери)
[Giuliani 2003: 213, Abb. 43]

III. 3. *Onesimos. Cup. 500–490 BC*
National Etruscan Museum Villa Giulia (Rome), No. 121110
(now in the National Museum of Cerveteri)
[Giuliani 2003: 213, Abb. 43]

зописцев, потому что в письменных источниках Астианакса сбрасывают с городской стены. Сцена похищения Кассандры изображена на внутренней стенке килика по той же оси. Здесь Кассандра опять обнажена, беззащитна и в отчаянии обвивает рукой статую. Спустя 20 лет художник снова изображает две эти сцены параллельно (илл. 4): два нападающих, две жертвы, каждая из которых протягивает руку, как будто в надежде на помощь в безнадежной ситуации [Mangold 2000: 163 Kat. I36].

В чем состоит основной смысл этой параллели? В том ли, что художника восхищала способность героев выйти за рамки допустимого? Или, наоборот, его задача состояла в том, чтобы продемонстрировать кровавую ярость Неоптолема и сексуальную распущенность Аякса? С моей точки зрения, здесь



Илл. 4. Мастер из Альтамуры. Бостонский кратер. Ок. 470 г. до н. э.
Музей изящных искусств (Бостон), № 59.178
[Mangold 2000: 52, Abb. 30]

III. 4. *Altamura Painter. Krater. Boston. About 470 BC*
Museum of Fine Arts (Boston). No. 59.178
[Mangold 2000: 52, Abb. 30]

нужно соблюдать особую осторожность и не подходить к античным образам с нашими нравственными мерками. Некоторые исследователи уже показали, что блеск славы и нарушение границ дозволенного — это две стороны одной медали. Возможно, греческие герои, подобные Аяксу, Неоптолему и в особенности Ахиллу, и не вызывали бы восхищения и желаний подражать, если бы они, преисполнившись самоуверенности, не преступали этой черты⁶.

Но есть еще один аспект — вопрос о божественном возмездии, которое постигает таких героев [Anderson 2001: 31f, ср. 75–81]; см. также: [Fisher 1992: 28f]. В интересующих нас изображениях месть богов не является непосред-

⁶ См.: [Trampedach 2005; Gehrke 2010; von den Hoff 2010: 225–246; Giuliani 2010; Hölscher 2019: 60–82].

ственным предметом повествования, но некоторые детали, например изображенные пальмы в сцене с Неоптолемом на гидрии мастера Клеофрада, могут служить намеком — ведь кара настигла Неоптолема именно в святилище Аполлона в Дельфах [Hedreen 2001: 67–90]⁷. Возможно, намеком на гнев богини является и сама поза статуи Афины на чаше Онесима — ведь сразу после надругательства над Кассандрой Афина, как нам это описывает Алкей [Hölscher 2017: 92, Anm. 117], устремилась к морю, чтобы устроить бурю и погубить ахейцев.

В самом деле, месть Афины была направлена не только на Аякса: богиня была разгневана вдвойне — и кощунством героя, и поведением ахейцев, которые не наказали Аякса, как он того заслуживал. По-видимому, он дал клятву ахейским вождям, и те воздержались от наказания. Об этом рассказывает Павсаний, описывая картину, созданную Полигнотом около 450 г. до н. э. в лесе книдян в Дельфах:

Αἶας δὲ ὁ Οἰλέως ἔχων ἀσπίδα βωμῶν προσέστηκεν, ὀμνύμενος ὑπὲρ τοῦ
ἐς Κασσάνδραν τομῆματος (Аякс, сын Оилея, со щитом стоит перед
жертвенником и приносит клятву из-за своего дерзкого покушения
на Кассандру — Павсаний X.26,3; пер. С. П. Кондратьева).

О содержании клятвы не сказано ничего, но она могла быть связана с храмовой службой в святилище Афины в Трое. Как сообщают античные авторы, каждый год две локрийские девушки должны были нести службу в этом храме в качестве платы за кощунство, совершенное Аяксом. Этот обычай сохранялся вплоть до римской эпохи [Rösler 1987]. Но Афина клятвой Аякса явно не удовлетворилась: она не приняла ее и не дала ахейцам покинуть Троию. Тогда они, ощутив, наконец, ярость богини, решили побить Аякса камнями, но тот ушел от наказания, по иронии судьбы найдя убежище у алтаря самой Афины. Эта ситуация трагична, потому что безвыходна: ахейцы могли умиротворить Афины, лишь опять нарушив священный закон неприкосновенности того, кто ищет защиты у алтаря бога. Гнев богини, еще более яростный из-за того, что все эти годы она помогала ахейцам сражаться, ясно виден в «Троянках» Еврипида, в диалоге Афины с Посейдоном (80–86):

Едва домой из Трои корабли
Направятся, и дождь и град на них
Безмерные посыплются, и неба
Им черное пошлет Кронид дыханье,
80 А мне перун вручит, и, поразив
Ахейские суда, испепелю их...
Ты ж, бог, заставь Эгейские пути
Греметь от треволнений и в пучину
Открой водовороты да наполни
Их трупами земли Евбейской: пусть
Научатся мои чертоги чтить,
Да и других бессмертных не порочить.
(Пер. И. Ф. Анненского)

⁷ См. прим. 2.

У Аполлодора в Эпитоме (VI.5–6) читаем:

Агамемнон, принеся жертву, отплыл и причалил к Тенедосу; Неоптолема же появившаяся Фетида убедила подождать еще два дня и принести жертву, и тот остался. Другие, выплыв в открытое море, попали в бурю у Теноса, ибо Афина упростила Зевса наслать бурю на эллинов. Многие корабли эллинов пошли ко дну. (6) Афина метнула перун в корабль Аякса. Судно разрушилось, сам же Аякс спасся, уцепившись за скалу. При этом Аякс сказал, что спасение пришло к нему против воли Афины. Тогда Посейдон ударил трезубцем в скалу и расколол ее, Аякс же упал в море и погиб. Тело его, выброшенное волнами, предала погребению Фетида на Миконосе (пер. В. Г. Боровича).

Неоптолем послушался совета своей бабушки Фетиды, остальные же ахейцы повели себя своевольно, и их корабли затонули. Более того, Аякс хвастался, что сумел спастись вопреки гневу Афины: это определило его судьбу как человека вдвойне нечестивого. Сравнение высокомерного Аякса с Неоптолемом — явно в пользу последнего: он был вынужден уничтожить царский дом, и потому следом за Гектором настал черед его отца и его сына — иначе угроза троянского реванша продолжала бы нависать над ахейцами. Такова логика войны. Но поведение Аякса не имело никакого отношения к войне как таковой. Он был нечестив и высокомерен — отсюда его ранняя и бесславная смерть, посланная Афиной при содействии Посейдона.

Геродот, с особым вниманием относившийся к нарушениям границ дозволенного в религиозной сфере, приводит исторические примеры поступков, последствия которых воспринимались как месть богов. Это означает, что в V в. до н. э. греки понимали: нарушение границ дозволенного — не привилегия варваров, на это способны и сильные, могущественные греки. И существует множество примеров исторического времени, когда боги карают за кощунство. Один из них мы находим у Геродота (VII.133). События, о которых здесь идет речь, относятся приблизительно к тому же времени, что и интересующие нас изображения:

В Афины же и в Спарту Ксеркс не отправил глашатая с требованием земли [и воды], и вот по какой причине. Когда Дарий прежде отправил туда послов, требуя покорности, то афиняне сбросили их в пропасть, а спартанцы — в колодец и велели им оттуда принести [царю] землю и воду. Поэтому-то Ксеркс теперь и не послал к ним глашатаев с требованием покорности. Какое несчастье постигло афинян за их поступок, я не могу сказать, кроме того, что их земля и сам город были разорены. Впрочем, мне думается, опустошение [Аттики] произошло не из-за этого⁸ (пер. Г. А. Стратановского).

⁸ О несоответствии кощунственного поступка афинян и такого наказания см.: [Scardino 2007: 206, п. 370]. У Павсания (III. 12, 7) та же история связывается с гневом Талфибия.

Далее Геродот рассуждает о том, какие последствия имело убийство глашатаев для спартанцев и как они пытались искупить вину. Геродот понимал, что на афинян боги тоже должны были гневаться, но не знал, как именно проявился их гнев.

И Аякс, и Неоптолем ощущали этот гнев, но следует иметь в виду, что с моральной точки зрения они не воспринимались как агрессоры, и даже если их изображения имеют обличительный характер, последнее слово — не за ними. Память Неоптолема не была проклята — его чтит в Дельфах, где он мог «блести чин многожертвенных шествий» (Пиндар, VII Немейская ода, 46–47). У Пиндара говорится о том, что Неоптолем умер в святилище Аполлона более или менее случайно — или в ссоре (VII Немейская ода, 34–47), или от руки самого Аполлона (Пеан 6)⁹. В немейской версии (ок. 485 г. до н. э.) Пиндар рассказывает о благом исходе судьбы Неоптолема — он не подвергся ни наказанию, ни порицанию за военные преступления, хотя все знали о том, как он вел себя. То же касается и Аякса: он преступил границу дозволенного, но при этом его почитали как героя, запечатлев его образ на монетах в Локрах Опунтских. Более того, «когда локрийцы узнали о его смерти, они оплакивали его и носили черные одежды целый год, и потом каждый год они нагружали судно богатыми дарами, ставили на нем черный парус, потом поджигали судно и так пускали его в море, чтобы он сгорел на воде — как жертвоприношение утонувшему герою» (Иоанн Цец. Схолии к Ликофрону, 365). В историческое время для Аякса всегда оставляли место в боевом строю — его сила и храбрость служили воинам примером для подражания (Павсаний, III.19, 11; Конон. Повествования, 18). Посмертная судьба этих героев свидетельствует о том, что их почитали, что их энергией и силой восхищались, потому что и несмотря на то что их самообладание не было безупречным. И в этом проявляется важнейшая особенность представления афинян исторической эпохи о самих себе.

Двойственность всех событий, происходивших в хаосе Троянской войны, выдвинута на первый план и в изображении на гидрии Вивенцио (илл. 5). Две параллельные сцены преступлений Аякса и Неоптолема окружены иными сценами разрушенной Трои, уже с положительными коннотациями: Эней несет на плече старого отца, за ним следует его сын Асканий — эта сцена составляет контраст происходящему в доме Приама; сыновья Тезея, Демофон и Акамант, спасают свою бабушку Эфру, уводя ее домой¹⁰.

Изображения с несколькими троянскими сценами появляются около 500 г. до н. э. и в начале V в. до н. э., когда был разрушен Милет, а Фриних поставил свою трагедию «Взятие Милета» (492 г. до н. э.). На более поздних художников могло повлиять потрясение, испытанное греками в 480 г. до н. э., когда персы вторглись в Аттику и разорили Афины. Художники не иллюстрировали со-

⁹ Наличие двух версий этой истории не следует рассматривать как попытку ее скорректировать — это две истории, где акценты расставлены по-разному [Hölscher 2002: 114, 152]. Немейская версия прославляет одного из Эакидов, а пифийская отсылает к обычному толкованию смерти Неоптолема — это мечь Аполлона. Согласно Павсанию (IV. 17, 4), если зло, сделанное человеку, постигает самого злодея, это называется «Неоптолемовой карой». Об истории Неоптолема у Софокла и Еврипида см.: [Vlachogianni 2018: 10–12].

¹⁰ О том, что эта группа сцен должна была, по замыслу художника, составить контраст сценам насилия, см.: [Recke 2002: 231].



Илл. 5. Мастер Клеофрада. Гидрия. Ок. 480 г. до н. э.
Национальный археологический музей (Неаполь). № 2422
[Giuliani 2003: 219, Abb. 45b]

III. 5. Kleophrades Painter: Hydria. About 480 BC
National Archeological Museum of Naples. No. 2422
[Giuliani 2003: 219, Abb. 45b]

временных событий, но именно война была тем психологическим фоном, на котором создавались изображения, — война со всей ее раздвоенностью, где одни герои движимы яростью (Неоптолем и Аякс), а другие — милосердием (Эней и сыновья Тезея).

В сцене с Кассандрой ключевым персонажем является Афина — с одной стороны, она защищает Кассандру, с другой — преследует Аякса за кощунство, и потому тот факт, что два из небольшой группы сосудов, где совмещены несколько троянских сцен, были найдены на Акрополе, едва ли можно считать случайностью¹¹. Эти приношения Афине были сделаны не ради того, чтобы обвинить героев, но ради того, чтобы показать, что Афина была не просто вовлечена в ратные дела ахейцев — ее беспокоили кощунственные поступки, неразрывно связанные с жестокостью военного времени. Недавние известия

¹¹ См.: [Mangold 2000: 161, I29, 163, I38]; ср. также [Ibid: 172, II 50 (только Аякс)].

о событиях в разрушенном Милете перевернули сознание афинян. А трагедия Фриниха «Взятие Милета» потрясла зрителей до такой степени, что ее запретили после первой постановки, — вызванные ею переживания сочли вредными для афинян. Мы не знаем, какие чувства вызывали изображения на вазах. Возможно, глядя на события мифологического прошлого, люди легче переносили настоящее, понимая, что жестокость могли проявлять и те герои, которых они так глубоко чтили.

Пер. с англ. О. Л. Ахуновой (Левинской)

Литература

- Anderson 1997 — *Anderson M. J.* The fall of Troy in early Greek poetry and art. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Fisher 1992 — *Fisher N. R. E.* Hybris: A study in the values of honour and shame in Ancient Greece. Warminster: Aris & Phillips, 1992.
- Gehrke 2010 — *Gehrke H.-J.* Der zwiespältige Held // Helden wie sie: Übermensch — Vorbild — Kultfigur in der griechischen Antike. Beiträge zu einem altertumswissenschaftlichen Kolloquium in Wien, 2.–4. Februar 2007 / Hrsg. M. Meyer, R. von den Hoff. Freiburg: Rombach, 2010. S. 39–54.
- Giuliani 2003 — *Giuliani L.* Bild und Mythos. Geschichte der Bilderzählung in der griechischen Kunst. München: C. H. Beck, 2003.
- Giuliani 2010 — *Giuliani L.* Helden-Hybris // Helden wie sie: Übermensch — Vorbild — Kultfigur in der griechischen Antike. Beiträge zu einem altertumswissenschaftlichen Kolloquium in Wien, 2.–4. Februar 2007 / Hrsg. M. Meyer, R. von den Hoff. Freiburg: Rombach, 2010. S. 203–214.
- Giuliani, Heilmeyer 1991 — Euphronios der Maler: eine Ausstellung in der Sonderausstellungshalle der Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlin-Dahlem 20.3.–26.5.1991 / Hrsg. L. Giuliani, W.-D. Heilmeyer. Mailand: Fabbri, 1991.
- Hedreen 2001 — *Hedreen G. M.* Capturing Troy: The narrative functions of landscape in archaic and early classical Greek art. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 2001.
- von den Hoff 2005 — *Hoff R. von den.* “Achill, das Vieh?” Zur Problematisierung transgressiver Gewalt in klassischen Vasenbildern // Die andere Seite der Klassik. Gewalt im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. / Hrsg. G. Fischer, S. Moraw. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005. S. 225–246.
- Hölscher 2002 — Pindar. Siegeslieder / Übersetzt von Uvo Hölscher. München: C. H. Beck, 2002.
- Hölscher 2014 — *Hölscher T.* Im Bild noch lebendiger als in Wirklichkeit: Bildwerke, Lebewesen und Dinge im antiken Griechenland // Ding und Mensch in der Antike. Gegenwart und Vergegenwärtigung / Hrsg. R. Bielfeldt. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2014. S. 163–194.
- Hölscher 2017 — *Hölscher F.* Die Macht der Gottheit im Bild: Archäologische Studien zur griechischen Götterstatue. Heidelberg: Verlag Antike, 2017.
- Hölscher 2019 — *Hölscher T.* Krieg und Kunst im antiken Griechenland und Rom: vier Triebkräfte kriegerischer Gewalt: Heldentum, Identität, Herrschaft, Ideologie. Berlin: Walter de Gruyter, 2019.
- Mangold 2000 — *Mangold M.* Cassandra in Athen. Die Eroberung Trojas auf attischen Vasenbildern. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2000.

- Muth 2008 — *Muth S.* Gewalt im Bild. Das Phänomen der medialen Gewalt im Athen des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- Pipili 1997 — *Pipili M.* Ilioupersis // *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Bd. 8. Zürich; Düsseldorf: Artemis Verlag, 1997. S. 650–657.
- Recke 2002 — *Recke M.* Gewalt und Leid. Das Bild des Krieges bei den Athenern im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. Istanbul: Ege Yayınları, 2002.
- Rösler 1987 — *Rösler W.* Der Frevel des Ajas in der ‘Ilioupersis’ // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bd. 69. S. 1–8.
- Scardino 2007 — *Scardino C.* Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- Sciarma 2012 — *Sciarma A.* I delitti religiosi nell’immaginario Greco: Mito e immagini. Napoli: Loffredo, 2012.
- Simon, Hirmer 1976 — *Simon E., Hirmer M.* Die griechischen Vasen. München: Hirmer Verlag, 1976.
- Touchefeu 1981 — *Touchefeu O.* Aias II // *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Bd. 1. Zürich; Düsseldorf: Artemis Verlag, 1981. S. 336–351.
- Touchefeu 1984 — *Touchefeu O.* Astyanax I // *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Bd. 2. Zürich; Düsseldorf: Artemis Verlag, 1984. S. 929–937.
- Trapedach 2005 — *Trapedach K.* Hierosylia. Gewalt in Heiligtümern // *Die andere Seite der Klassik: Gewalt im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.* / Hrsg. G. Fischer, S. Moraw. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005. S. 143–165.
- Vlachogianni 2018 — *Vlachogianni E.* Neoptolemos: Zu einer Reliefbasis aus Athen — ein Denkmal der Kulturpolitik des Lykurg // *Archäologischer Anzeiger*. 2018. Hbd. 2. S. 1–28.
- West 2013 — *West M. L.* The epic cycle: A commentary on the lost Troy epics. Oxford: Oxford Univ. Press, 2013.

References

- Anderson, M. J. (1997). *The fall of Troy in early Greek poetry and art*. Oxford: Clarendon Press.
- Fisher, N. R. E. (1992). *Hybris: A study in the values of honour and shame in Ancient Greece*. Warminster: Aris & Phillips.
- Gehrke, H.-J. (2010). Der zwiespältige Held. In M. Meyer, R. von den Hoff (Eds.). *Helden wie sie: Übermensch — Vorbild — Kultfigur in der griechischen Antike. Beiträge zu einem altertumswissenschaftlichen Kolloquium in Wien, 2.–4. Februar 2007*, 39–54. Freiburg: Rombach. (In German).
- Giuliani, L. (2003). *Bild und Mythos. Geschichte der Bilderzählung in der griechischen Kunst*. München: C. H. Beck. (In German).
- Giuliani, L. (2010). Helden-Hybris. In M. Meyer, R. von den Hoff (Eds.). *Helden wie sie. Übermensch — Vorbild — Kultfigur in der griechischen Antike. Beiträge zu einem altertumswissenschaftlichen Kolloquium in Wien, 2.–4. Februar 2007*, 203–214. Freiburg: Rombach. (In German).
- Giuliani, L. Heilmeyer, W.-D. (Eds.) (1991). *Euphronios der Maler: eine Ausstellung in der Sonderausstellungshalle der Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlin-Dahlem 20.3.–26.5.1991*. Milan: Fabbri. (In German).
- Hedreen, G. M. (2001). *Capturing Troy: The narrative functions of landscape in archaic and early classical Greek art*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.
- Hoff, R. von den (2005). “Achill, das Vieh?” Zur Problematisierung transgressiver Gewalt in klassischen Vasenbildern. In G. Fischer, S. Moraw (Eds.). *Die andere Seite der Klassik. Gewalt im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, 225–246. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. (In German).

- Hölscher, F. (2017). *Die Macht der Gottheit im Bild: Archäologische Studien zur griechischen Götterstatue*. Heidelberg: Verlag Antike. (In German).
- Hölscher, T. (2014). Im Bild noch lebendiger als in Wirklichkeit: Bildwerke, Lebewesen und Dinge im antiken Griechenland. In R. Bielfeldt (Ed.). *Ding und Mensch in der Antike. Gegenwart und Vergegenwärtigung*, 163–194. Heidelberg: Universitätsverlag Winter. (In German).
- Hölscher, T. (2019). *Krieg und Kunst im antiken Griechenland und Rom: vier Triebkräfte kriegerischer Gewalt: Heldentum, Identität, Herrschaft, Ideologie. Münchner Vorlesungen zu antiken Welten*. Berlin: Walter de Gruyter. (In German).
- Hölscher, U. (Trans.) (2002). *Pindar. Siegeslieder*. München: C. H. Beck. (In German).
- Mangold, M. (2000). *Kassandra in Athen. Die Eroberung Trojas auf attischen Vasenbildern*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. (In German).
- Muth, S. (2008). *Gewalt im Bild. Das Phänomen der medialen Gewalt im Athen des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr.* Berlin: Walter de Gruyter. (In German).
- Pipili, M. (1997). Iliupersis. In *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (Vol. 8), 650–657. Zürich: Artemis Verlag.
- Recke, M. (2002). *Gewalt und Leid. Das Bild des Krieges bei den Athenern im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr.* Istanbul: Ege Yayınları. (In German).
- Rösler, W. (1987). Der Frevel des Ajas in der 'Iliupersis'. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 69, 1–8. (In German).
- Scardino, C. (2007). *Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides*. Berlin: Walter de Gruyter. (In German).
- Sciarma, A. (2012). *I delitti religiosi nell'immaginario Greco: Mito e immagini*. Napoli: Loffredo. (In Italian).
- Simon, E., Hirmer, M. (1976). *Die griechischen Vasen*. München: Hirmer Verlag. (In German).
- Touchefeu, O. (1981). Aias II. In *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (Vol. 1), 336–351. Zürich; Düsseldorf: Artemis Verlag.
- Touchefeu, O. (1984). Astyanax I. In *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (Vol. 2), 929–937. Zürich; Düsseldorf: Artemis Verlag.
- Trampedach, K. (2005). Hierosyilia. Gewalt in Heiligtümern. In G. Fischer, S. Moraw (Eds.). *Die andere Seite der Klassik: Gewalt im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, 143–165. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. (In German).
- Vlachogianni, E. (2018). Neoptolemos: Zu einer Reliefbasis aus Athen — ein Denkmal der Kulturpolitik des Lykurg. *Archäologischer Anzeiger*, 2018(2), 1–28. (In German).
- West, M. L. (2013). *The epic cycle: A commentary on the lost Troy epics*. Oxford: Oxford Univ. Press.

* * *

Информация об авторе

Фернанда Хельшер

доктор наук, *Lecturer Emerita*,
Констанский университет
Германия, Констанц
✉ FernandeHoelscher@gmx.de

Information about the author

Fernande Hölscher

Dr., Lecturer Emerita,
University of Konstanz
Germany, Konstanz
✉ FernandeHoelscher@gmx.de

А. Дан

ORCID: 0000-0001-6468-9327

✉ anca-cristina.dan@ens.fr

Национальный Центр научных исследований
(Франция, Париж)

КАЛИДОНСКАЯ ОХОТА МЕЖДУ РИМСКОЙ, РАННЕВИЗАНТИЙСКОЙ И САСАНИДСКОЙ ИМПЕРИЯМИ: СЕРЕБРЯНОЕ БЛЮДО «МЕЛЕАГР И АТАЛАНТА» ИЗ ЭРМИТАЖА

Аннотация. На серебряном блюде из Эрмитажа (№ W-1) изображены Мелеагр и Аталанта в сопровождении двух слуг; изображение совмещает сцены перед началом удачной Калидонской охоты и после нее. По пяти печатям на оборотной стороне блюдо датируется первой половиной правления византийского императора Ираклия (до 630 г.). Время создания блюда, его декоративные элементы и функции в рамках политической коммуникации, или пропаганды, позволяют сопоставить его со знаменитыми блюдами с изображением царя Давида, найденными на Кипре. Как представляется, Ираклий (первый римско-византийский император, принявший титул «басилевс») обратился к гомеровскому мифу об эпическом герое Мелеагре с целью выразить собственные амбиции или гордость за победу над сасанидским «Государевым кабаном» Фарруханом Шахрваразом, полководцем Хосрова II. Кроме того, трагический миф о Мелеагре (который из любви и верности к Аталанте пожертвовал сначала своей победой над калидонским вепрем, а затем, в ходе последовавшего за охотой семейного конфликта, и самим собой) мог послужить ответом на негативную реакцию римского христианского общества, вызванную женитьбой Ираклия на своей племяннице Мартине. Обе ипостаси Мелеагра, эпическая и трагическая, были хорошо представлены в римской литературе и иконографии на протяжении долгого времени, особенно со II по V в. Даже при недостатке подтверждающих это письменных источников следует полагать, что такие репрезентации были известны и в начале VII в. Предполагаемые внешние и внутренние политические мотивировки позволяют датировать наше блюдо более точно, а именно 622–624 гг., когда Ираклий и Мартина (подобно Мелеагру и Аталанте) стяжали первые важные победы над Сасанидами в Малой Азии.

Ключевые слова: император Ираклий, Мартина, Шахрвараз, «Государев кабан», византийско-сасанидские войны, 622 г. н. э., византийские серебряные блюда, политический дискурс, пропаганда

Благодарности. Я признательна профессору Николаю Павловичу Гринцеру за приглашение выступить с докладом на Гаспаровских чтениях — 2019, профессорам Самра Азарнуш, Францу Гринту, Тонио и Фернанде Хельшер за их замечания в ходе дискуссии, и Екатерине Илюшечкиной за приглашение в Москву, постоянную поддержку и перевод этой статьи.

Для цитирования: Дан А. Калидонская охота между Римской, ранневизантийской и Сасанидской империями: серебряное блюдо «Мелеагр и Аталанта» из Эрмитажа // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 144–199. DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-144-199.

*Статья поступила в редакцию 15 октября 2019 г.
Принято к печати 8 декабря 2019 г.*

Shagi / Steps. Vol. 6. No. 2. 2020
Articles

A. Dan

ORCID: 0000-0001-6468-9327

✉ anca-cristina.dan@ens.fr

*French National Centre for Scientific Research
(France, Paris)*

THE CALYDONIAN HUNT BETWEEN THE ROMAN, EARLY BYZANTINE AND THE SASSANIAN EMPIRES: THE HERMITAGE MELEAGER AND ATALANTA SILVER PLATE

Abstract. The Hermitage silver plate no. W-1 represents Meleager and Atalanta, accompanied by two servants, at the beginning and at the successful end of the Calydonian hunt. Five stamps applied on the back of the vase allow us to date it in the first part of the reign of Heraclius (before 630). The plate can be compared with the famous David plates discovered in Cyprus, for some decoration details but also for their aim in political communication or propaganda. Heraclius — the first Roman/Byzantine *basileus* — probably used the Homeric myth of Meleager in order to express his ambition or pride at defeating the most terrible boar ravaging his empire — the Sassanian “Boar of the Empire”, Šahrbarāz/Šahrwarāz, military chief of Chosroes II. Moreover, the conflicts determined by the marriage of Heraclius with Martina, the daughter of his sister, in the Roman Christian society, could have been compared with the tragic myth of Meleager, who sacrificed his victory over the Calydonian boar and finally his own life in the family conflict

which followed the hunt, for his love and faith towards Atalanta. Both the epic and the tragic hypostases of Meleager are well illustrated in the long Roman tradition of literary and iconographic representations, especially from the 2nd to the 5th century AD. Even if we lack literary sources confirming it, we must assume that these representations were still well known at the beginning of the 7th century. The external and internal political motivations we assume for the Hermitage plate lead us to date it around 622–624, when Heraclius and Martina (alias Meleager and Atalanta) obtained their first important victories against the Sassanians in Asia Minor.

Keywords: Emperor Heraclius, Martina, Šahrbarāz/Šahrwarāz, “Boar of the Empire”, Byzantine-Sassanian Wars, the year of 622, Byzantine silver-plates, political communication, propaganda

Acknowledgements. I am very grateful to Prof. Nikolai Grintser for the invitation to the Gasparov readings 2019, to Profs. Frantz Greent, Tonio and Fernanda Hölscher for their critical feedback and to Dr. Ekaterina Ilyushechkina for the Moscow invitations, her continuous support and translation of this paper.

To cite this article: Dan, A. (2020). The Calydonian hunt between the Roman, Early Byzantine and the Sassanian empires: Notes on the Hermitage Meleager and Atalanta silver plate. *Shagi / Steps*, 6(2), 144–199. (In Russian). DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-144-199.

Received October 15, 2019

Accepted December 8, 2019

Οὔτοι δ' ἂν εἶεν καὶ τοκεῦσιν ἀγαθοὶ καὶ πάσῃ
τῇ αὐτῶν πόλει καὶ ἐνὶ ἐκάστῳ τῶν φίλων καὶ
πολιτῶν. Οὐ μόνον δὲ ὅσοι ἄνδρες κυνηγεσίῳ
ἠράσθησαν ἐγένοντο ἀγαθοί, ἀλλὰ καὶ αἱ
γυναῖκες αἷς ἔδωκεν ἡ θεὸς ταῦτα [Ἄρτεμις],
Ἀταλάντη καὶ Πρόκρις καὶ ἴτις ἄλλη.

Вообще же были хороши не только
полюбившие охоту мужчины, но и те женщины,
которых благословила богиня [Артемида].
Аталанта, Прокрида и другие...

(Xenophon, *Cyn.* XIII.18,
пер. Г. А. Янчевецкого)

Серебряное блюдо с изображением Мелеагра и Аталанты

Описание

Среди экспонатов Государственного Эрмитажа хранится круглое серебряное блюдо начала VII в. (илл. 1), обычно воспринимаемое как один из поздних образцов языческой мифологии в условиях христианизированного Средиземноморья. Это блюдо ранневизантийского периода стало ча-

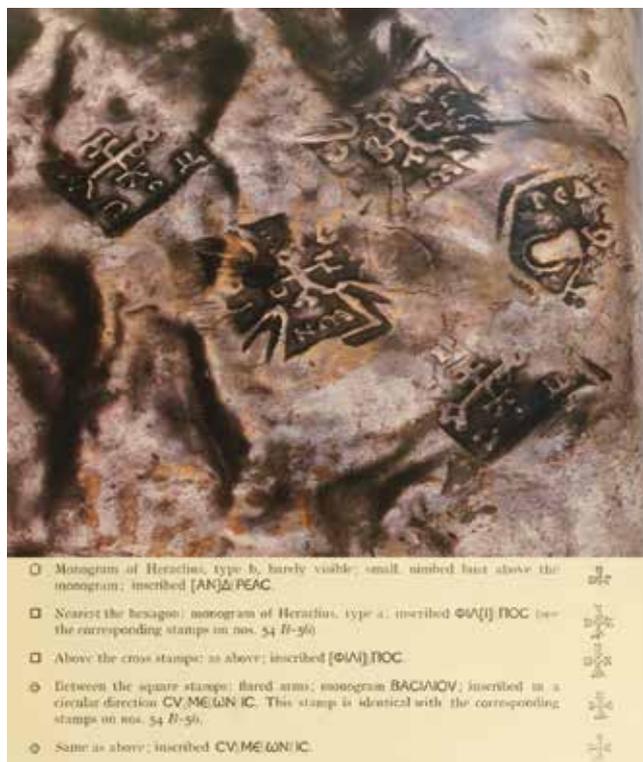
стью русской императорской коллекции в 1840 г.; место его обнаружения неясно. В диаметре 27,8 см, весом в 1523 г., оно обрамлено окантовкой шириной в 1,2 см, диаметр круга — 12,5 см. Блюдо имеет хорошую сохранность, несмотря на сквозное отверстие у верхнего края (вероятно, за него блюдо когда-то подвешивали) и несколько царапин на тыльной стороне¹. Такое декоративное блюдо требовало большой искусности при изготовлении многочисленных деталей, с помощью которых, например, создавалась перспектива; растения, стены и одеяния высечены штрихами; выражения лиц и мускулы вытиснены объемно, что на современных фотографиях блюда выглядит необычным, однако изначально они могли бы быть отполированы или даже покрыты позолотой. Создание блюда в период между 613 и 629/630 гг. в византийской императорской мастерской, имевшей монополию на изготовление серебряных изделий, подтверждается наличием на обратной стороне пяти печатей. Кроме имен императорских чиновников, следящих за качеством серебра (Андреас, Филиппос, Василиос, Симеон), три печати содержат монограммы императора Флавия Ираклия I Августа, который правил Византией с 610 по 641 г. [Dodd 1961: 176–177, no. 57] (илл. 2)



Илл. 1. Блюдо с изображением Мелеагра и Аталанты
Государственный Эрмитаж (Санкт-Петербург). № W-1

III. 1. *Silver plate with the figures of Meleager and Atalanta*
State Hermitage (St. Petersburg). No. W-1

¹ Само блюдо нам не удалось исследовать непосредственно в музее. См. подборку библиографии по теме: [Rosenberg 1928: 662–663; Matzulewitsch 1929: 9–17, 23; Kent, Painter 1977: 96–97, no. 160; Volbach 1962: 31–32; Effenberger et al. 1978: 155–157; Weitzmann 1979: 163–164, no. 141; Bank 1985: 284, pl. 83 (non uidi); Toynbee, Painter 1986: 18; Zalesskaya 1988; 1994a; 1994b: 32, no. 7; 2004: 290–293; Kitzinger 1995: 107, pl. 191; Leader-Newby 2004: 139–140, fig. 3.9; Althaus, Sutcliffe 2006: 58, 72–73, 159]. Основные ссылки: [Boardman 1984, no. 34; Woodford, Krauskopf 1992, no. 100] (далее LIMC, s. v. Atalante, Meleagros).



Илл. 2. Печати на блюде (Государственный Эрмитаж, № W-1)

III. 2. Seals on the back of the plate (State Hermitage, No. W-1)

Рисунок занимает всю поверхность блюда и включает три симметричных уровня. В верхней части изображено дерево, ветви которого простираются до самого левого края блюда, а чуть правее помещено изображение укрепленного поселения, границы которого закругляются вдоль края блюда. И дерево, и крепость даны схематично. От ствола отходят четыре основные ветви, три из них раздвоены. Листья дерева напоминают листву оливы или лавра, однако художник явно не стремился изобразить определенный вид дерева или определенное место. Скорее он заполнял пространство с целью обозначить действие в пустынном месте (ἐσχατία), между цивилизованным миром людей и местом обитания диких животных. Сходным образом укрепленное поселение из крупных прямоугольных блоков, обозначенных двойной линией густо расположенных точек, представлено круглой башней на высоком основании с двумя (зарешеченными?) окнами и крышей из дранки, а также более низкой постройкой позади, как и башня, сложенной из крупного камня, с двумя схожими окнами. Изображение дерева и крепости обнаруживает явные параллели с другими ранневизантийскими декоративными блюдами; наше дерево можно сопоставить с кустарником на блюде с изображением пастуха из Эрмитажа, датируемым приблизительно 530 г. (илл. 3), или с деревом на блюде с изо-

бражением библейского царя Давида, поражающего льва (илл. 4). Крепость напоминает укрепления городов Сохо и Азека на самом крупном блюде из той же серии о победах царя Давида, которое также носит печати императора Ираклия I и датируется 629–630 гг. (илл. 5). Таким образом, изображение в верхней части нашего блюда имеет двойную задачу. Оно помещает действие на окраину полиса и ойкумены и, следовательно, в пространство между цивилизованным и диким мирами. Время создания и детали исполнения сближают наше блюдо с другими ранневизантийским серебряными блюдами, возможно, созданными в том же окружении.



Илл 3. Блюдо с изображением пастуха
Государственный Эрмитаж (Санкт-Петербург). № W-277

III. 3. *Plate with depiction of a shepherd*
State Hermitage (St. Petersburg). No. W-277

Нижнюю часть блюда занимает сцена из охотничьей жизни: два разгоряченных охотничьих пса (подобных псов мы можем наблюдать на мифологических и охотничьих сценах классического периода) и развернутая охотничья сеть. Взгляд одного из псов устремлен вниз, он готов броситься по следам добычи; другой лает, задрав голову в сторону хозяина, словно зовет его. Оба пса изображены так детально, что можно смело определить их как относящихся к двум основным породам собак, использовавшимся в Древней Греции для охоты. Первый пес, слева от зрителя, — прекрасная гончая, длинноногая и вислоухая, вероятно, лаконской породы (Xenophon, *Сун.* IV; Aristotle, *Hist. Anim.* VIII.28, IX.1-4 608a-b). Второй пес выглядит мощнее, он способен нагнать добычу и удерживать ее до прихода хозяина; его короткие уши, сильная пасть и длинный загривок наталкивают на мысль о молосской породе, представите-



Илл. 4. *Блюдо с изображением царя Давида, убивающего льва
Метрополитен-музей (Нью-Йорк). № 17.190.394*

Ill. 4. *Plate with depiction of King David slaying a lion
Metropolitan Museum (New York). No. 17.190.394*



Илл. 5. *Блюдо с изображением царя Давида, сражающегося с Голиафом
Метрополитен-музей (Нью-Йорк). № 17.190.396*

Ill. 5. *Plate with depiction of King David fighting with Goliath
Metropolitan Museum (New York). № 17.190.396*

ли которой известны особой привязанностью к хозяину (Lucretius, *De Rer. Nat.* V.1063–1072)². Древние скульпторы и художники обычно обращали внимание на подобные детали. Более того, наличие этих псов на нашем блюде говорит о том, что публика, для которой оно было создано, не только знакома с иконографическим кодом и представлениями об этих породах, но и относилась к разряду *public de connaisseurs* (знатоков), способных оценить достоинства псов в охоте.

Особые функции третьей, нижней части изображения можно отметить уже для начала I в. до н. э., когда в Риме стали изготавливать декоративные блюда. Так называемое блюдо «Авлида», обнаруженное немногим более десятилетия назад, уже имеет подобную композицию: в то время как верхнюю часть изображения занимает декор, а среднюю — основная сцена, нижняя часть включает атрибуты жертвоприношения (бык, ягненок, жертвенник и канфар), соотносящиеся с центральной сценой совета в Авлиде по поводу жертвоприношения Ифигении ее отцом Агамемноном (илл. 6; см.: [Dan et al. 2014] с библиографией). При этом данными элементами не исчерпывается набор предметов, которые задействованы в жертвоприношении. Сходным образом на нашем блюде из Эрмитажа собаки и сети, обычно использовавшиеся при охоте на кабана (ср. Хепорхон, *Сун.* X.1), — это не основные атрибуты охоты. Главные действующие лица в самой большой, центральной части блюда держат копья (или дротики), а рядом с ними стоят кони — что соответствует принципу героической охоты, основанной на доблести, а не на хитрости (обмане), как учат Платон (*Leg.* VII.822d–824a) и Ксенофонт (*Сун.* X.1).



Илл. 6. Блюдо со сценой совета в Авлиде
Частная коллекция [Dan et al. 2014]

III. 6. *Plate illustrating the judgement at Aulis*
Private collection [Dan et al. 2014]

² См.: [Keller 1909; Hull 1964; Brewer et al. 2001]. Я благодарна Самре Азарнуш (Samra Azarnouche) за ее предположения по данному вопросу.

Структурные параллели между нашим блюдом и «Авлидой» этим не ограничиваются. Расположение трех уровней на нашем блюде, а также расположение дерева и слуги настолько напоминают рисунок «Авлиды», что напрашивается предположение, будто их прототипы могли следовать одному раннеримскому образцу. «Авлида» представляет начало римской традиции изготовления серебряных блюд (вдохновленной эллинистическими образцами), которая продолжалась вплоть до начала VII в., т. е. до времени, когда было создано блюдо из Эрмитажа. В этой традиции декоративные блюда имеют сходный вид, они украшены сопоставимыми мифологическими фигурами и, вероятно, могут выполнять схожие функции — отражать близкие культурные, связанные с воспитанием (*paideia*), а также социальные и политические ценности.

Мы можем проследить традицию изготовления декоративных блюд со знаковыми изображениями на протяжении нескольких столетий римской, сасанидской и византийской истории. Ту же трехчастную композицию мы обнаруживаем на мраморных тондо Адриана, размещенных на триумфальной арке Константина в Риме: медальон с изображением охоты на льва включает изображение животного, лежащего у ног Адриана и его товарищей (илл. 7; ср. илл. 4). Параллель со сценой охоты Адриана важна по двум причинам: во-первых, она напоминает о той важности, которую приобретает охота в правление Адриана и в целом со времен правления Флавиев и особенно Антонинов, когда изображения, сходные с нашим блюдом (если не сам прототип нашего блюда), могли широко распространяться (см. особенно: [Martini 2000]). Кроме того, Константин Великий, использовавший тондо Адриана на своей триумфальной арке, был в политическом смысле важнейшей фигурой для Ираклия I, отвоевавшего Святой Крест у персов и христианизировавшего империю. Таким образом, подобно тому как Константин ориентировался на Адриана, так и Ираклий и его окружение определенно пытались подражать Константину, его эстетическим и политическим предпочтениям (ср. [Mango 1994]).

В период после Адриана серебряные блюда с трехчастной композицией успешно продолжали создаваться. От римлян традицию переняли иранцы: на сасанидских серебряных блюдах со сценами царской охоты (пусть даже наследовавших очень старой восточной традиции изображений в круге) под изображением охотящегося царя иногда помещали фигуру убитого животного [Harper, Meyers 1981: x, xii, xiii, 210–211, 214–216, 218, 221–222]. Если говорить о греко-римской традиции, трехчастная композиция хорошо просматривается на блюдах IV/V–VII вв. н. э., например, еще на одном серебряном блюде из Эрмитажа, выгравированном в период правления того же Ираклия I и относящемся к дионисийской серии: речь идет о знаменитом серебряном блюде с изображением пляски Менады и Силена с бурдюком на плечах (инв. № W-282; см.: [Dodd 1961: 202–203, no. 70; Althaus, Sutcliffe 2006: 158, no. 85]).

Длительность периода, на протяжении которого создавались декоративные блюда с трехчастной композицией, не позволяет с определенностью датировать прототип нашего блюда, однако она намечает отрезок времени, когда мог быть разработан прототип этого изображения, — а именно задолго до ранневизантийского периода, в позднеэллинистический или раннеримский период (I в. до н. э. или скорее I–II вв. н. э.). Кроме того, можно говорить о поддержке позднеантичных образцов, которые поддерживали продолжение этой традиции вплоть до раннего византийского периода.



Илл. 7. Два тондо с изображением Адриана, убивающего льва (слева), и Адриана, охотящегося на кабана; голова Адриана заменена на Константина (справа) Триумфальная арка Константина (Рим)

III. 7. *Tondos with Hadrian killing the lion (left) and Hadrian (recarved as Constantine) hunting the boar (right) Triumphal Arch of Constantine (Rome)*

В средней части, занимающей более половины поверхности блюда, изображены четыре стоящие фигуры: во-первых, три персонажа, расположенные лицом к зрителю, во-вторых, склоненный человек, подходящий к ним слева. Главными персонажами в группе из трех человек являются стоящий в центре обнаженный герой-охотник и повернувшаяся к нему женская фигура в дикарском одеянии. В них мы узнаём самую известную пару охотников из греческой и римской мифологии — Мелеагра и Аталанту. Мелеагр (справа по центру) и Аталанта (слева по центру) изображены между двух слуг — слугой Мелеагра справа и согбенным слугой-чужеземцем, подходящим слева. Мелеагр, находящийся между Аталантой и своим слугой, опирается левой рукой на копьё, а правую положил на бедро — героическая поза, хорошо известная по скульптурам и геммам, восходящим к IV в. до н. э. (вероятно, к образцу Скопаса, что предполагается на основании свидетельства Павсания о храме Афины Алеи в Тегее, фронтоном которого был украшен сценой Калидонской охоты, см.: Paus. *Per.* VIII.45.6). На блюде из Эрмитажа Мелеагр стоит фронтально; он обнажен, его левое плечо и правую руку сзади обвивает хитон. Без сомнения, на этом изображении он является наиболее значительной фигурой, представляя идеал молодой мужской красоты и доблести. Слуга Мелеагра, одетый в короткую тунику поверх узких штанов, также опирается на копьё и придерживает за уздцы коня; он изображен как человек более низкого сословия, в позе, предполагающей почтение к хозяину. Аталанта одета в короткую грубую тунику, оставляющую обнаженной ее правую грудь, стоит в позе амазонки. Она обута в римские полусапоги (калиги), правой рукой держит копьё, слева от нее конь; без сопровождения личного слуги она выглядит независимой, но одно-

временно отдает дань уважения Мелеагру, к которому она слегка повернулась. Эта репрезентация девственной охотницы также может восходить к классическому образцу, хотя здесь Аталанта не представлена в образе лучницы³, она вооружена лишь копьем. Симметричное расположение Мелеагра и Аталанты находит параллели в римских изображениях императорского периода, на которых Аталанта-спортсменка представлена наравне с мужчиной — участником состязаний⁴.

Черты лиц трех персонажей, фронтально обращенных к зрителю, и их прически выполнены не самым тщательным образом; это заставляет думать, что художник, выполнявший первоначальный рисунок, был более амбициозен, нежели гравер, или же перед гравером не было хорошей модели (при условии, что художник и гравер были разными людьми). Ясно, однако, что художник изобразил разные прически и, возможно, два вида диадем у двух героев. Конь Аталанты поднял переднее правое копыто в движении, симметричном движению коня, которого держит слуга Мелеагра (левое копыто приподнято, морда повернута вправо). Головы и выгнутые шеи коней, повернутые друг к другу, подчеркивают симметрию и единство композиции, несмотря на их разное положение.

Слуга позади Аталанты выглядит не вполне цивилизованным, он одет в звериные шкуры и представляет собой полную противоположность слуге Мелеагра. Склонившись, он подходит к главным героям и подносит тушу животного, лапы которого задраны кверху, а из шеи течет кровь. Вид животного определить трудно, уши напоминают заячьи, а шерсть и хвост скорее как у ягненка или козленка. В любом случае это, вероятно, не дикое животное, что не соответствует традиции, согласно которой Мелеагр и Аталанта после удачной охоты обычно изображаются с калидонским вепрем или его головой, как, например, на серебряном блюде VI в. (диаметр 27,5 см, вес 1145 г; илл. 8)⁵. По мнению некоторых исследователей, это ягненок — жертвенное животное или приманка для охотничьей сети (LIMC, s. v. Atalante, no. 54). Однако на блюде нет изображения жертвенного алтаря или ритуальных сосудов, требующихся для жертвоприношения (в отличие от упоминавшегося выше блюда «Авлида», илл. 6). Свежая кровотокающая туша животного действительно могла служить приманкой для дикого зверя и маркировать, таким образом, начало охоты (впрочем, использование подобной приманки для вепря вызывает вопросы: в наши дни ею чаще всего служат соль и овощи). Однако использование приманки и, следовательно, хитрости (*ἀλᾶτη*) умаляло бы героизм охотников, который является основным сюжетом изображения⁶.

³ Данная иконографическая традиция не является доминирующей, Аталанта держит копье уже на некоторых греческих и этрусских изображениях; в римской традиции ее копье аналогично тому, что держит Мелеагр на помпейских фресках (LIMC, s. v. Atalante, no. 34–36, 44; s. v. Meleagros, no. 91–94).

⁴ Ср. LIMC, s. v. Atalante, no. 82–84.

⁵ См.: [Kahsnitz 1998; Zalesskaja 1982: 108–109]; более общий обзор: [Weitzmann 1984: 24–26, 177–179; Ettinghausen 1972: 11–12; Yalouris 1987].

⁶ Подобные представления отмечены по крайней мере уже в эпоху македонских царей: согласно историку Гегесандру Дельфийскому (*FHG* IV.419, цит. по: Athenaeus, *Deipnosophistae* I.31.18a), македонец не имел права присутствовать на обеде до тех пор, пока он не убил вепря без использования сетей.



Илл. 8. Блюдо с изображением Мелеагра
Баварский национальный музей (Мюнхен). № L 56/113

Pl. 8. Plate with the figure of Meleager
Bavarian National Museum (München). No. L 56/113

Мы предлагаем иное объяснение, исходя из сопоставления нашего блюда с упомянутым выше блюдом VII в., на котором изображена победа царя Давида над львом (илл. 4). Убитое животное, размещенное в его нижней части, можно соотнести с овцой, которую, согласно библейскому тексту, унес из стада свирепый лев (1 Цар. 17: 34–37). Таким образом, художник совместил два события: лев убивает овцу, Давид убивает льва. По схожей логике автор финального варианта рисунка для блюда с Мелеагром и Аталантой мог представить здесь одну из жертв калидонского вепря, обозначив причину, которая побудила героев начать охоту с целью избавиться от зла, восстановить мир и процветание Калидона. Действительно, если у Гомера вепрь вредит всего лишь деревьям и цветам в саду Инея (*Il. IX.541–542*), то у Псевдо-Аполлодора (*Bibl. I.66*) он более опасен и приносит вред уже животным и людям (*τὰ βοσκήματα καὶ τοὺς ἐντυγχάνοντας διέφθειρεν*). В то же время поза Мелеагра (который после охоты обычно изображается с головой или шкурой вепря) отсылает к финальной победе. Если это так, то на блюде из Эрмитажа изображены одновременно и предыстория охоты, и предвосхищение будущей удачи; подчеркиваются благородные намерения героев, их юность и красота в момент, предшествующий их подвигу. Мы словно присутствуем при начале охоты и заранее знаем о ее конечном успехе⁷.

⁷ О римских представлениях об охоте см.: [Aymard 1951; Anderson 1985; Green 1996; Tuck 2005; Trinquier, Vendries 2009]. Об этрусском контексте см.: [Camporeale 1984]. О ран-

Посредством охоты добропорядочный римский гражданин, следуя своему долгу, восстанавливает порядок и очищает окраины своих владений. Действуя так, он проявляет смелость и справедливость, в соответствии с греческой, македонской и иранской аристократическими традициями. По словам Ксенофонта, охота «способствует укреплению тела, тренирует зрение и слух, не дает человеку стареть; она также — лучшая военная подготовка» (ὕγιείαν τε γὰρ τοῖς σώμασι παρασκευάζει καὶ ὄραν καὶ ἀκοῦειν μᾶλλον, γηράσκειν δὲ ἤττον, τὰ δὲ πρὸς τὸν πόλεμον μάλιστα παιδεύει. Πρῶτον μὲν γὰρ τὰ ὄπλα ὅταν ἔχοντες — Xenophon, *Суп.* XII.1). Калидонская охота, будучи действием коллективным, в особенности символизировала успех группы героев, создание тела и духа, каким и должно быть любое успешное военное предприятие. Более того, охота также является метафорой эротического обольщения; таким образом, глядя на блюдо, мы словно присутствуем при начале любовной истории, взросления героев, что отсылает к героическому и воспитательному содержанию мифа о Мелеагре и Аталанте.

Образы и смыслы

В греческом и римском изобразительном искусстве иконография Мелеагра была однотипной с IV в. до н. э. (если считать прототипом скульптуру Скопаса из Тегеи, которая многократно воспроизводилась в статуях, в живописи, мозаике, на геммах, тканых изображениях) вплоть до римского и византийского периодов (илл. 9)⁸. Последняя фаза бытования иконографии Мелеагра, помимо нашего блюда, представлена упомянутым выше византийским серебряным блюдом из Мюнхена, на которой герой изображен один, обнаженным, с накидкой на правой руке, опирающимся на копье, рядом с ним голова вепря (илл. 8). Блюдо не имеет печатей, следовательно, точно датировать его не представляется возможным, однако по деталям исполнения видно, что единственной подходящей датировкой может быть только период VI–VII вв., между правлением Юстиниана и Ираклия.

Сюжет со стоящими Мелеагром и Аталантой, готовыми к охоте (или сразу после нее), представляется нехарактерным для периода до поздней Римской империи. В любом случае он отличается от привычного изображения стоящего Мелеагра и сидящей Аталанты (например, как на аттических вазах) или сидящего Мелеагра и стоящей Аталанты, торжествующих после окончания охоты и влюбленных, как на помпейских фресках четвертого стиля — в Доме кентавра, датируемых 40–50 гг., где обе фигуры повернуты лицом к зрителю, в то время как их головы обращены друг к другу; полностью обнаженный Мелеагр сидит слева, полностью одетая Аталанта стоит справа (илл. 10). Такое расположение фигур было типичным по меньшей мере вплоть до IV в., когда оно появляется на центральном медальоне одного из «сокровищ Севсо» (илл. 11) [Mango 1990b: 249–250; Mango 1990a; Gesztelyi 2016].

них греческих обычаях, более благоприятных для охотничьих практик, см.: [Manns 1889–1890; Chantraine 1956; Hull 1964; Schauenburg 1969; Schnapp 1979a; 1979b; 1997; Vidal-Naquet 1981; Anderson 1985; Mauduit 1994; Poplin 1995; Lane Fox 1996]. О ближневосточных и микенских традициях см.: [Helck 1968; Morris 1990].

⁸ См.: [Daltrop 1970]; LIMC, s. v. Meleagros.



Илл. 9. Статуя Мелеагра. Римская мраморная копия
(голова восстановлена позднее). II в.
Галерея Боргезе (Рим)
Arachne Foto Oehler 53/1953/5-6 EA 2714 Anderson 4558

III. 9. *Statue of Meleager. Roman marble copy
(the head is a modern restoration). 2nd century
Borghese Gallery (Rome)
Arachne Foto Oehler 53/1953/5-6 EA 2714 Anderson 4558*

Как можно датировать и чем объяснить новое расположение фигур на нашем блюде, столь отличное от римской традиции? Если не принимать во внимание этрусские бронзовые зеркала, на которых изображена частично обнаженная пара в сопровождении других мифологических персонажей⁹, ближайшая параллель к нашему изображению обнаруживается на мраморных рельефах и саркофагах II–III вв. (илл. 12), на мозаиках (илл. 13) и на тканях

⁹ См.: [Beazley 1949: 12–13], LIMC, s. v. Atalante, no. 29–33, s. v. Meleagros, no. 62–70.



Илл. 10. Фреска из Дома кентавра
Национальный археологический музей Неаполя. № 8980

Ill. 10. *Fresco from the House of the Centaur*
National Archaeological Museum, Naples. No. 8980

(илл. 14)¹⁰. Конечно, персонажи между двух стоящих фигур могли изображаться и раньше — в позднеклассический и эллинистический периоды, однако у нас нет подтверждений этому за пределами этрусского мира. Тем не менее кони возникают в сюжете гораздо позже: одно из самых ранних изображений пары охотников с копьями между двумя лошадьми и в сопровождении всадников (Диоскуров? рабов?) появляется в IV–V вв. на «блюда Мелеагра» из «сокровищ Севсо» (илл. 11). Пара остается неидентифицированной, однако ее можно сопоставить с другими парами охотников, преследующих льва, как на

¹⁰ См.: LIMC, s. v. Atalante, no. 37–39, 51, 55; s. v. Meleagros, no. 98, 102]. О мозаиках в целом см.: [Lavin 1963; Blázquez, Cabrero 2012]; о текстиле: [Baratte 1985]; о более ранней греческой традиции: [Schnapp 1997]. Итоговой до сих пор считается работа [Simon 1970].



Илл. 11. Блюдо с изображением Мелеагра из «сокровищ Севсо» Венгерский национальный музей (Будапешт)

III. 11. *The Meleager plate in the Sevso treasure
Hungarian National Museum (Budapest)*

блюде из собрания Дамбартон-Оукс, которое также датируется началом VII в. что подтверждает значимость для соответствующего периода охотничьего сюжета в целом и образа пары охотника с охотницей в частности (илл. 15) [Toynbee, Painter 1986: 20]. Уникальность нашего блюда в том, что рядом с Мелеагром и Аталантой изображены их кони (ср. мозаику IV–V вв. из Галикарнасса, где они изображены верхом на конях: илл. 16)¹¹.

Трудно сказать, насколько иконография отражает изменения, произошедшие в реальной охотничьей практике поздней античности. Однако возможно, что эти новшества свидетельствуют о позднеантичной эволюции во вкусах элит. Действительно, лошади — известный атрибут аристократической жизни в греко-римском и иранском мире (см.: [Vigneron 1968]). Платон рекомендовал конную охоту, свидетельствующую об отваге охотника, противопоставляя ее ночной охоте с сетями (которые изображены в нижней части нашего блюда):

О, если бы, друзья, вас никогда не охватывала страстная жажда морской охоты, ужения рыбы, вообще охоты на водных животных, совершается ли это безделье днем или ночью, с помощью верши! И пусть не охватывает вас стремление к ловле людей и морскому разбою, которое сделало бы из вас жестоких и незаконных охотников! Пусть вам в голову не приходит даже отдаленная мысль заняться воровством в своей стране и в своем государстве. Пусть никого из молодых людей не охватит лукавая страсть к охоте на птиц, совсем не подходящая свободнорожденному человеку. Нашим любителям состязаний остается только охота и ловля наземных животных; однако и здесь недостойна похвалы так называемая ночная охота, во время

¹¹ См.: LIMC, s. v. Atalante, no. 49; s. v. Meleagros, no. 109.



Илл. 12. Деталь рельефа мраморного римского саркофага из базилики Св. Петра (Рим)

III. 12. *Marble relief from a Roman sarcophagus in Saint Peter's basilica (Rome)*

которой лентяи поочередно спят, а также и та охота, где допускаются передышки и где побеждает не сила трудолюбивого духа, а тенёта и силки, с помощью которых побеждают силу диких животных. Стало быть, остается лишь один наилучший для всех вид охоты — конная и псовая охота на четвероногих животных; в ней люди применяют силу своего тела; те, кто печется о божественном мужестве, одерживают там верх; они несутся вскачь, наносят удары, стреляют из лука и собственными руками ловят добычу (Plato. *Leg.* VII. 823d–824a, пер. А. Н. Егунова).

Ὡ φίλοι, εἴθ' ὑμᾶς μήτε τις ἐπιθυμία μήτ' ἔρως τῆς περὶ θάλατταν θήρας ποτὲ λάβοι μηδὲ ἀγκιστρείας μηδ' ὄλως τῆς τῶν ἐνύδρων ζώων, μήτε ἐγρηγορόσιν μήτε εὐδουσιν κύρτοις ἀργὸν θήραν διαπονουμένοις. Μηδ' αὖ ἄγρας ἀνθρώπων κατὰ θάλατταν ληστείας τε ἕμερος ἐπελθὼν ὑμῖν θηρευτὰς ὤμοις καὶ ἀνόμοις ἀποτελοῖ· κλωπείας δ' ἐν χώρᾳ καὶ πόλει μηδὲ εἰς τὸν ἔσχατον ἐπέλθοι νοῦν ἄψασθαι. Μηδ' αὖ πτηνῶν θήρας αἰμύλος ἔρως οὐ σφόδρα ἐλευθέριος ἐπέλθοι τινὶ νέων. Πεζῶν δὲ



Илл. 13. Мозаика из «Дома красного пола» (Антиохия)

III. 13. *Mosaic from the House of the Red Pavement (Antioch)*

μόνον θήρευσις τε καὶ ἄγρα λοιπὴ τοῖς παρ' ἡμῖν ἀθληταῖς, ὧν ἡ μὲν τῶν εὐδόντων αὐτὰ κατὰ μέρη, νυκτερεία κληθεῖσα, ἀργῶν ἀνδρῶν, οὐκ ἀξία ἐπαίνου, οὐδ' ἦττον διαπαύματα πόνων ἔχουσα, ἄρκυσίν τε καὶ πάγαις ἀλλ' οὐ φιλοπόνου ψυχῆς νίκη χειρουμένων τὴν ἄγριον τῶν θηρίων ῥώμην· μόνη δὲ πᾶσιν λοιπὴ καὶ ἀρίστη ἡ τῶν τετραπόδων ἵπποις καὶ κυσὶν καὶ τοῖς ἐαυτῶν θήρα σώμασιν, ὧν ἀπάντων κρατοῦσιν δρόμοις καὶ πληγαῖς καὶ βολαῖς αὐτόχειρες θηρεύοντες, ὅσοις ἀνδρείας τῆς θείας ἐπιμελές.

Сложный вопрос датировки и интенций создателя нашего блюда мы можем подытожить следующим образом. Если рассматривать детали дерева, укрепленного поселения и убитого животного в соотношении с ранневизантийскими параллелями, можно предположить, что прототип изображения на нашем блюде окончательно сложился лишь в конце античности — в начале



Илл. 14. *Фрагмент шерстяной шпалеры
Фонд Абега (Риггисберг, Швейцария)*

Ill. 14. *Textile woollen wall hanging
Abegg-Stiftung (Riggisberg, Switzerland)*

византийского периода (VI–VII вв.). Разумеется, изображение создавалось с учетом предшествующих образцов, которые могли восходить к I в. до н. э. — II в. н. э. Период правления Адриана и, шире, Антонинов представляется наиболее вероятным временем возникновения этого прототипа. Однако образ Мелеагра никогда не выходил из моды в частной сфере; в IV в. изображения его эпической и трагической истории украшали стены пиршественных залов и серебряные блюда (о чем свидетельствуют прежде всего упомянутые выше «сокровища Севса», илл. 11). Существующие параллели к нашему блюду позволяют предположить, что оно предназначалось в качестве дара представителям элиты от императора — для украшения дома, в частности пиршественного зала. Элита, воспитанная в духе эллинистического и римского



Илл. 15. Блюдо со сценой охоты из собрания Дамбартон-Оукс (США)
BZ.1947.12

III. 15. *Plate with hunting scene from Dumbarton Oaks (USA)*
BZ.1947.12

образования (*paideia*), могла пересказать историю Мелеагра и, возможно, даже процитировать известные литературные тексты, начиная с гомеровской «Илиады», а также была способна узнать в этих изображениях образцы, созданные знаменитыми художниками. Она также могла расшифровать этические смыслы, с которыми в разных контекстах связывались эти персонажи, и, возможно, вспомнить выдающихся исторических лиц, которые ориентировались на подобных мифологических персонажей, известных своей героической и в то же время трагической судьбой.

Впрочем, иногда мифологические сюжеты на роскошных сосудах выполняли не только эстетическую и педагогическую функцию для сидящих за пиршественным столом. Как и монеты, в период эллинизма и раннего Рима металлические сосуды были средством социальной и политической коммуникации. В качестве примера такого типа декоративных предметов можно привести блюдо «Авлида», которое мы датировали серединой I в. до н. э., свидетельствовавшее о притязаниях Лукуллов на славу и авторитет (илл. 6). На блюде изображена сцена совета у храма Артемиды в Авлиде перед походом греков в Трою. Персонажи вызывают ассоциации с героями гомеровской «Илиады» и еврипидовской «Ифигении в Авлиде», а также их изображениями — напри-



Илл. 16. Мозаика с изображением Мелеагра и Аталанты, обнаруженная в Галикарнассе. Британский музей (Лондон). 1857,1220.439

III. 16. *Mosaic with Meleager and Atalanta from Halicarnassus*
British Museum (London). 1857,1220.439

мер, такими, как на вазах из Лувра и на так называемой Илионской таблице. Однако эти персонажи могут символизировать и исторических персонажей, наподобие братьев Лукуллов и лиц из их окружения, известных по литературным источникам (например, по свидетельствам Цицерона и Плутарха, восходящих к сведениям поэта Архия) и представлявших себя в образе двух братьев Атридов — Агамемнона, «великого царя царей», и его брата Менелая, победителя Азии. Обычной практикой эллинистических (возможно, александрийских), а затем и римских правителей республиканского и императорского периодов было изображение себя в образе мифологических персонажей, благодаря эллинистическим и римским школам риторики и философии хорошо известных всем представителям элиты, — таким образом они доносили обществу свое политическое послание, выражали свое превосходство и сообщали свою программу. Об этом свидетельствуют декоративные предметы I в. до н. э. — I в. н. э., например, знаменитая камея Tazza Farnese (Национальный музей археологии Неаполя, № MANN 27611) и серебряное блюдо из Аквилеи с римской аллегорией, изображающей Египет (Музей истории искусств (Вена), античное собрание, VIIa 47). Подобные изображения могли служить дарами для храмов, политических групп и клиентов. Что касается блюда «Авлида», здесь мы имеем дело с позднеэллинистическим — республиканским происхождением этой практики, ставшей обычной в императорский период: начиная с периода правления Августа распространяются «образовательные», «этические» и даже «политические» «пропагандистские» предметы, посредством обращения к персонажам мифологии отражающие доблесть (*virtus*), а также милосердие (*clementia*), справедливость (*iustitia*) и благочестие (*pietas*) элит вообще и принцепса в частности. В период Антонинов охота вновь становится занятием, способным развить эти добродетели, тем самым служа социальному согласию (*concordia*) (Dio Chrys. *Or.* 70.2; речь «О философии», с прямой отсылкой к Мелеагру). Охотники на львов (Геракл, а затем царь Давид) и, шире, победители чудовищ (прежде всего Геракл, а также Персей и Беллеро-

фонт) создавали языческие и христианские аллюзии или аналогии, любимые римскими и византийскими правителями (ср., например, [Kluge 1906; Andreae 1985; Strawn 2005]).

Получив импульс от мифа, сюжет с Мелеагром и Аталантой стал привлекательным уже в классический период, в который он зародился. В позднеклассических образцах он воплощался в контексте I в. до н. э. — II в. н. э., осуществляя ожидания римской аристократии, с II–III вв. все более увлекавшейся охотой. Та же аристократическая публика изображала охотничьи и любовные подвиги героя в пирушественных залах и в IV–V вв.; так Мелеагр, наряду с другими победителями в войне и на охоте, известными по гомеровским поэмам или по библейским текстам, становится воодушевляющим образцом или по меньшей мере языческим примером для подражания христианизированной элиты и, вероятно, для ее молодых императоров-басилевсов, к которым элита была очень близка в ранневизантийский период.

Византийская преемственность? Новшества и мотивы

Дошедшие до наших дней серебряные декоративные блюда VI–VII вв. открывают для нас аристократическую культуру ранней Византии и ту смесь языческих и христианских мотивов, которые все еще требуют объяснения, несмотря на значительный прогресс последних десятилетий в изучении поздней античной культуры. Новым открытиям способствовал прежде всего вклад Курта Вайтсмана и Эрнста Китцингера в исследование мотивов греческой мифологии и, в более общем смысле, «вечного эллинизма» в искусстве Византии ([Weitzmann 1984; Kitzinger 1995: 107–112]; ср. [Cameron 1979; Merzoupy 1998]). Для поздней античности (IV–V вв.) мы располагаем литературными текстами на греческом и латинском языках, иллюстрирующими возрождение языческой мифологии в современном им образовании (например, в римском образовании это «Сатурналии» Макробия и комментарии Сервия на Вергилия; в греческом — труды Нонна Панополитанского, Иоанна Малалы, Прокопия, а также иконографические и лексикографические компиляции на обоих языках)¹². Даже после V в., несмотря на успех христианства, ученая риторическая культура была наполнена элементами языческой мифологии. Не будучи объектами религиозной веры, в позднеантичный и ранневизантийский периоды они воспроизводились в литературе (например, в поэме «*Romulea*» Драконция) и в декоративном искусстве, чтобы продемонстрировать доблесть предков. Языческие мифологические персонажи служили как моделями для новых христианских характеров, возникавших на материале библейских историй, так и образцами для христиан, повторявшими эти новые христианские символы. Простого цитирования их имен в текстах или их атрибутов в торжественных позах в иконографии было достаточно, чтобы напомнить целую серию мифов и придать им новый, современный исторический контекст.

¹² Macrobius, *Saturnalia* V.18.16; Servius, *Ad Aeneidem* IV.205, 7.306; Malalas, *Chronographia* p. 165 Dindorf; Nonnos, *Dionysiaca* XXXV.81–87; Procopius, *De bellis* V.15.8; см. также: [Chuvin 2009]. О разнице мифологических контекстов в культуре IV–V и VI–VII вв. см.: [Rosenbaum 1954].



Илл. 17. «Щит Сципиона». Национальная библиотека Франции (Париж), Кабинет медалей. № 56.344

Илл. 17. “Scipio’s shield”. *Bibliothèque Nationale de France (Paris), Cabinet des Médailles. No. 56.344*

Литературная программа в греческих и римских школах установила канон героев, являющих собой пример для подражания. Это обусловило и набор изображений в частных и публичных пространствах, посещаемых образованными людьми. Помимо Мелеагра, в этот канон входил Ахилл, гнев которого был предметом самых многочисленных риторических дебатов и этических рассуждений на протяжении всей античности (ср. [Cameron 2009]). Изображение на так называемом щите Сципиона из собрания Национальной библиотеки Франции, датированном концом IV — началом V в. (илл. 17), совмещает два эпизода, связанных с гневом Ахилла, — похищение Бризеиды (ср. *Ном. II. I*) и посольство ахейцев (ср. *Ном. II. IX*). Интересно, что одна из этих сцен была также изображена на другом серебряном блюде, где она представляла собой одновременно отказ Ахилла от военных действий, спровоцированный похищением Бризеиды, и возвращение Бризеиды Ахиллесу и его согласие снова выйти на поле брани; по печати, относящейся к концу правления Юстиниана, блюдо датируется примерно 550 г. (Государственный Эрмитаж (Санкт-Петербург). № W-350)¹³. Непрерывность иконографической традиции, к кото-

¹³ См.: [Matzulewitsch 1929: 3–4, 25–31; Dodd 1961: 84–85, no. 16; Лившиц, Луконин 1964]. О римских параллелях см.: [Carandini 1965: 17].



Илл. 18. Блюдо с изображением Беллерофонта
Женевский музей искусства и истории. № AD2382

Ill. 18. Plate depicting Bellerophon
Musée d'Art et d'Histoire (Geneva). No. AD2382

рой относится «щит Сципиона», подтверждается другим серебряным блюдом VI в. из собрания Эрмитажа, изображающим ссору между Аяксом и Одиссеем и передачу оружия после смерти Ахилла (Государственный Эрмитаж (Санкт-Петербург). № W-279). Одиссей, стоящий слева от трона Афины (справа по отношению к зрителю), предстает в позе, схожей с его положением в сцене посольства к Ахиллу на «щите Сципиона» и продолжающей иконографическую традицию так называемой Долонии (т. е. X книги гомеровской «Илиады») [Althaus, Sutcliffe 2006: 66, 159, no. 86].

Та же техника *pasticcio* (имитации) обнаруживается на сосуде с изображением другого героя для подражания — Беллерофонта: речь идет о серебряном блюде из Женевы (диаметр 35,8 см, вес 817,5 г; илл. 18) [Lazovic et al. 1977: 8, no. 5]. Судя по 43 фрагментам, позволившим реконструировать часть блюда, герой был изображен рядом с крылатым конем Пегасом. Его положение, вероятно, должно напоминать одновременно два эпизода мифа о Беллерофонте: во-первых, поимку Пегаса с помощью Афины у источника Пирены в Коринфе, во-вторых, битву Беллерофонта и Пегаса с Химерой. Это блюдо тем более важно для нашего исследования, что оно считается близким по манере изготовления к блюду Мелеагра из Мюнхена (илл. 8). Беллерофонт в еще большей степени, чем Мелеагр, был языческим героем, чьи благие деяния подчеркива-

лись в эпоху раннего христианства: его борьба с Химерой служила хорошим примером победы добра над злом. Кроме того, в отличие от Геракла Беллерофонт не был объектом культа [Brandenburg 1968; Huskinson 1974]. Тот факт, что он, как и Мелеагр, изображен в одиночку на драгоценном блюде, которое можно было использовать в качестве награды для клиента, отличившегося воина или чиновника и которое, таким образом, имело обращение в частной и общественной сферах, где вращались элиты позднеримской республики и ранневизантийской империи, говорит о том, что независимо от принадлежности зрителя к язычеству или христианству герой оставался примером для подражания. Отождествление Беллерофонта с христианским св. Георгием является лишь итогом соответствующей длительной риторической практики.

В начале VII в., в период правления Ираклия, нам известен по меньшей мере один христианский герой, который выиграл от того, что обрел некоторые черты языческих персонажей и в итоге принял на себя функции, связанные с политической пропагандой. Это библейский царь Давид, совмещивший черты Геракла, Ахилла, Персея, Орфея, Беллерофонта и даже Мелеагра, — герой, освободивший Святую Землю от зла, чудовищ и врагов. Принято считать, что подтверждением этому служит серия иллюстрирующих жизнь Давида девяти блюд, которые обнаружены в Лапетосе/Ламбузе на Кипре, где они были зарыты в землю перед арабским нашествием 653–654 гг. (теперь блюда поделены между собраниями Метрополитен-музея и Кипрского археологического музея в Никосии). Вполне вероятно, что не только элиты империи, но и сам византийский император равнялся на библейского царя с целью укрепить свой авторитет и легитимность христианского царя (πιστὸς ἐν Χριστῷ βασιλεύς), победителя варваров (с 629 г.)¹⁴. Сходство в положении персонажей на миссории Феодосия и на «щите Сципиона», а также фигуры юного царя Давида на некоторых блюдах из кипрской серии позволяет предположить, что эти изображения преследовали близкую цель — выражение силы через отсылку к мифу, истории и современной политике.

Как и наше блюдо из Эрмитажа, обнаруженные на Кипре девять блюд с изображением Давида были произведены в императорских мастерских (возможно, в Константинополе¹⁵) и отмечены императорскими печатями Ираклия. Ираклий, основатель Византийской династии Ираклидов, родился около 575 г., взшел на трон в 610 г. после череды политических беспорядков, последовавших за узурпацией трона Фокой в 602 г. Происходивший из каппадокийского или армянского рода и, по поздним слухам, имевший аршакидские корни¹⁶,

¹⁴ См.: [Alexander 1977]; противоположное мнение о простом использовании блюд в домашнем, христианизированном обиходе см. в [Leader 2000]. В целом о блюдах см.: [Dodd 1961: 178–194; Weitzmann 1970; Wander 1973; van Grunsven-Eygenraam 1973; Downey 1968; Kessler 1979; Trilling 1978; Wander 1978; Noga-Banai 2002; Boyd, Mango 1993, no. 58–66]. О царском титуле Ираклия см.: [Shahid 1981; 1980–1981]. Об общем контексте данного примера см.: [Rapp 1998].

¹⁵ Ср. [Feissel 1986]. О возможности наличия мастерской за границами столицы см.: [Mango 1993; 1994].

¹⁶ О каппадокийских и армянских корнях Ираклия (засвидетельствованных у Феодила Симосатты в *Historiae* III.1.1 и Иоанна Никиусского в *Chronicon* CVI.2, CIX.27), см.: [Коуцмиджян 1983]. Родственные связи Ираклия с династией Аршакуни предполагаются в [Toumanoff 1985: 431–434; Shahid 1972].

Ираклий сумел одержать победу над аварами и еще более успешную — над Сасанидами, а также добился некоторого успеха в борьбе против арабов. Именно после его побед в 629–630 гг. императорские мастерские могли обратиться к легенде о Давиде для прославления императора, вдохновения его воинов и соратников. И все же годы его правления не были безмятежными, особенно после женитьбы на Мартине — дочери его родной сестры, которая повсюду сопровождала супруга в военных походах начиная с 622–624 гг.¹⁷ Политическая, религиозная и даже общественная оппозиция по отношению к ней в полной мере обнаружилась после кончины Ираклия в 641 г., когда Мартина безуспешно попыталась руководить двумя сыновьями Ираклия — Константином III и Ираклием II (Ираклоном). Беспорядки, сопровождавшие это долгое и драматичное правление, провоцировали аналогии с библейскими героями Давидом, Даниилом, Ноем, Иовом и сравнение с Гераклом — героем, именем которого были названы Ираклий, его отец и сыновья, тоже призванные стать императорами (Константин III Ираклий и Ираклий II / Ираклон), — а также с Персеем, Ахиллом и Одиссеем¹⁸. Даже в отсутствии надежных литературных свидетельств в пользу того, что Ираклия сравнивали с Мелеагром, можно предположить, что присутствие Мелеагра (с Аталантой) в иконографии серебряных блюд, изготовленных официальными императорскими мастерами, означает, что герой-охотник оставался частью списка языческих героев, на которых равнялся или скорее с которыми сравнивался император в соответствии с современной ему пропагандой¹⁹.

Упомянувшее выше ранневизантийское блюдо с изображением Мелеагра (илл. 8), датируемое VI–VII вв. (датировка временем Ираклия также возможна), подтверждает значимость этой фигуры в императорском и, шире, в аристократическом контексте достойных подражания героев позднеантичного и ранневизантийского периодов. Ее выбор вряд ли мог быть рискованным: вероятно, Мелеагр не только был призван служить примером для подражания юношам, призывающим их жертвовать собой ради семьи и народа. Можно предположить, что Ираклий или его двор выделяли Мелеагра в качестве символа молодого благородного воителя и царя, который должен следовать своей судьбе, не оглядываясь на последствия. Действительно, Ираклий, отобравший

¹⁷ Дата свадьбы (в любом случае до 624 г., ср. *Chronicon Paschale* 713–714 Dindorf) неясна из-за противоречивых свидетельств Феофана Исповедника (*Chronographia*, AM 6105 p. 300 de Boor, т. е. между 614–616) и Никифора (*Chronographia* p. 105 de Boor и *Breviarium historicum* p. 14 de Voog, в 623/624 г.), а также из-за двойственной интерпретации монет, изображающих *Августу*: ср. [Zuckermann 1995 (с библиографией); Speck 1997; Garland 1999: 61–72; McClanan 2002: 144–146]. Если наша интерпретация блюда верна, то она подтверждает дату свадьбы около 623 г., непосредственно перед Персидской экспедицией (см. ниже).

¹⁸ Об Ираклии см.: Георгий Писиды, *De expeditione Persica* III.353–354; *In Bonum Patrium* IV.1; *Bellum Avaricum* 56–57; *Heraclias* I.65–79. О других сравнениях и сопоставлениях: *Heraclias* I.15–16 (Даниил); 84–92 (Ной); *Heraclias* II.13–18 (Персей); *Heraclias* III fr. 1 (Ахилл); *De expeditione Persica* III.452–454 (Одиссей). Ср. [Whitby 1994: 197–225; 2002]. О предполагаемом сравнении с Иовом см.: [Weitzmann 1979: 35–36].

¹⁹ На основании знаменитого Свитка Иисуса Навина — иллюминированной рукописи X в., образцом которой мог быть некий текст, созданный в честь победы Ираклия над персами, — было сделано похожее предположение в отношении другого библейского персонажа, с которым возможно сравнивать Ираклия, — царя Иисуса Навина, преемника Моисея [Wander 2012].

Святой Крест у персов и перенесший его в Константинополь в 630 г. в попытке объединить христиан под эгидой монофелитства (учения, возникшего в 638 г. и отвергнутого в 681 г., признающего одну волю Богочеловека Иисуса Христа), а также боровшийся с мусульманами (об этом упоминается в 30-й суре Корана), предстает в образе поборника христианства. Следовательно, вполне понятно обращение к фигуре библейского Давида — победителя Голифа и легитимного царя — в качестве символа политической воли и деяний Ираклия. Девять серебряных блюд, представляющие разные эпизоды жизни Давида, как кажется, идеально отвечают претензиям Ираклия на окончательную победу над Сасанидами, что подтверждается и текстами, которые недвусмысленно сравнивают или сопоставляют Ираклия с Давидом как нового Геракла²⁰.

Каковы же причины, по которым сам Ираклий или его современники могли сравнивать императора с Мелеагром?

1. Мелеагр — прежде всего герой-охотник, а участие в охоте (в том числе на людей, т. е. в войне) было основным доказательством мужской отваги. Как утверждает Георгий Антиохийский (Писидийский) в начале своей первой надгробной речи в честь возвращения Ираклия из Африки (I [III] 5), многие современные ему авторы превозносили вооруженных всадников и удачливых охотников (*ἰπλεῖς ἐνόπλους, θηρολέτας <κατ>εὐστόχους*). Мы не знаем, какие произведения имеет здесь в виду Георгий, но можно предположить, что в них парадигматическим героем для императора и элит выступал как раз Мелеагр. Действительно, армяно-иранское происхождение и греко-римское воспитание Ираклия определили выбор героя-охотника: со времен архаики и в Греции, и в Иране охота считалась аристократическим, даже царским занятием. Македоняне — Александр и его наследники — сохранили традицию изображать царя в образе охотника (ср. декор гробницы Филиппа II в Вергине или так называемого саркофага Александра в Стамбуле)²¹. Ситуация изменяется в период эллинизма: если иранские цари, завоевавшие территорию Селевкидов, продолжили эту традицию (вплоть до Аршакидов и Сасанидов, любивших размещать на серебряных вазах царей-охотников), то римляне отказались от этого символа престижа. Лишь при Адриане и Антонинах охотник вновь стал героической и аристократической фигурой. Однако охота, связанная с триумфом и с императорским культом, охота как занятие императоров и высших чинов всегда была важной составляющей римских публичных зрелищ [Schrodt 1981: 40–59]. *Venationes* (бои с дикими животными) становятся важным социальным событием со II в. до н. э. вплоть до VI или VII в. н. э. К последнему периоду специалисты по византийскому искусству относят мозаичный пол Большого императорского дворца в Константинополе, покрытый изображениями пасторальных и охотничьих сцен, которые восходят к более ранним образцам. Наряду с блюдами, изображающими Беллерофонта и Мелеагра, этот

²⁰ Теодор Синкелл, *Homilia de obsidione Avarica* (в 626 г.), *passim*; Фредегар, *Chronicon* IV.65; ср. Георгий Писида, *De expeditione Persica* 2.113–115. Об источниках, в которых Ираклий представлен как ведущий священную войну христианства с зороастризмом, см.: [Stoyanov 2011; Howard-Johnston 1999].

²¹ О гробнице Филиппа см.: [Andronikos 1984; Tripodi 1991; Reilly 1993]; ср. также [Greenwalt 1993; Briant 1991]. О так называемом саркофаге Александра см., например, [Kleemann 1968; von Graeve 1970]. В целом по теме: [Seyer 2007]. О реалиях охоты см.: [Tripodi 1998].

мозаичный пол подтверждает тесную связь главного триумфатора и фигуры удачливого охотника — тему, сопровождавшую греко-римских и иранских царей на протяжении столетий²².

Разве можно было представить лучший пример для императора, который, по слухам, мог в одиночку и без оружия убить льва и на арене, и в пустынных местах (*pugnatur aegregius, nam et sepe leones in aerimis plures singulos interficit* — Фредегар, *Chronicon* IV.65.630), нежели Мелеагр? Война оказывается еще более важной как дело, выявляющее императорские добродетели и показывающее охотящегося героя как идеального правителя, если принять во внимание армянские/сасанидские (или даже аршакидские) корни Ираклия²³. Начиная с Гомера (*Il.* IX.527–606) известно, что Мелеагр охотился в Калидоне (в Этолии), что он убил вепря, посланного Артемидой в наказание за надменность его отца Ойнея (или по крайней мере сыграл значительную роль в победе над вепрем)²⁴. Следовательно, Мелеагр предстает хорошим примером героя-аристократа, способного заплатить за ошибки своего отца (или предшественника). Более того, эта фигура может быть связана с определенными притязаниями Ираклия. Мелеагр, сын Ойнея и Алфеи, был предком Фессала, сына Геракла (эпонима Ираклия) и Халкиопы. Фессал, мифический предок фессалийцев, согласно эллинистическим источникам был отцом Армена, мифического предка армян [Bernard 1997]. Поэтому фигура Мелеагра могла указывать на греческое героическое происхождение армянина Ираклия.

2. Отношения Ираклия с Мартиной, несмотря на возмущение оппозиции, напоминают отношения между Мелеагром и Аталантой. Будучи молодой племянницей Ираклия и очень амбициозной женщиной, Мартина так никогда и не была принята простыми людьми и элитами Византии; более того, этот кровосмесительный брак, в результате которого появилось несколько детей-инвалидов, подвергся критике со стороны брата Ираклия²⁵. Причина, по которой Ираклий так настаивал на этом союзе, была, возможно, не только сентиментальной, но и политической: эндогамный брак (ср. брак первенца Ираклия, Константина III Ираклия, с его двоюродной сестрой по отцовской линии Григорией²⁶) был признаком преемственности династических обычаев иранских царей или по крайней мере армянской, каппадокийской — и шире — азиатской семейной практикой²⁷. Женщина-охотница (а в некоторых вариантах мифа — воительница и участница похода аргонавтов) обязательно была чудовищем, отвергаемым окружением Мелеагра. Каким бы ни был итог их отно-

²² См.: [Brett 1942; Yücel 1987; Jobst 1987; Mango 1994]. В работе [Trilling 1989] настиг датируется периодом Ираклия I. Более общую дискуссию об охотничьих сценах в частной сфере см.: [Lavin 1963; Ellis 1994; Nassar 2013]. Об образе византийского императора как охотника см.: [Grabar 1936: 57–62]. Об изображениях на шелке, распространенных даже в период иконоборчества, см.: [Brubaker, Haldon 2001: 88, 91–102].

²³ По поводу изображений императорской охоты на сасанидских серебрянных блюдах см.: [Harper, Meyers 1981]. В период Ираклия Хосров II изобразил самого себя в охотничьей сцене на монументальном рельефе в комплексе скальных рельефов Так-е Бостан, ср. [Howard-Johnston 2000].

²⁴ [Swain 1988: 271–276; Burgess 2017: 5–76]. О литературной традиции, связанной с Мелеагром, см.: LIMC, s. v. Meleagros; [van der Kolf 1931; Grossardt 2001].

²⁵ Nikephor., *Breviarium historicum* 23 de Boor.

²⁶ Nikephor., *Breviarium historicum* 9 de Boor.

²⁷ Ср. [Spooner 1966; Bigwood 2009; Frandsen 2009; Thonemann 2017].

шений — свадьба или сохранение Аталантой девственности — они оставались прекрасным примером пары, которая возложила свои любовь и воинскую доблесть на алтарь общего дела.

3. Ираклий спас империю в критический момент противостояния с Сасанидами во главе с Хосровом II. Один из полководцев Хосрова, проявивший наибольшую активность в противостоянии с Ираклием и в 630 г. ставший «царем царей» (*šāhān šāh*) всей империи почти на два месяца, — Фаррухан из семьи Михран — за свои воинские достижения получил прозвище «Государев кабан», *Šahrbarāz*/*Šahrwārāz* (Фаррухан Шахрвараз; греч. *Σαρβάρως*)²⁸. Действительно, для персов кабан/вепрь был одной из инкарнаций Варахрана (*Warahrān*/*Wahrān*), воинственного бога победы, соратника Митры (ср. *Yašt* 14 и 10.70) [Gnoli, Jamzadeh 1988]. После значительных завоеваний в Сирии, Палестине (где он взял Иерусалим) и Египте (611–616 гг.) Шахрваразу не удалось взять Константинополь. Однако подобно ужасному вепрю из мифа о Мелеагре и Аталанте Шахрвараз успел принести много бедствий византийцам, пока не был обезврежен Ираклием в 625–626 гг. [Kaegi 2003]. В итоге Ираклий помог ему отобрать сасанидский трон у Арташира III.

Ираклий и его придворные, говорившие на армянском языке или на пехлеви (среднеперсидском языке), вероятно, были знакомы со значением имени *Šahrbarāz*/*Šahrwārāz*: армянское слово *վարազ* (*varaz*) похоже на иранскую форму. Они должны были также знать о значении образа вепря в политических контактах Великого царя. Так или иначе, в ключевой момент военного столкновения (в 622 г., когда Ираклий одержал победу и изгнал Шахрварара из Анатолии, или в 624 г., когда он начал основную кампанию против Персии и Кавказа) на сасанидскую пропаганду «Государева кабана» Ираклий или его окружение могли ответить, задействуя образ величайшего в греческой культуре охотника на вепря — Мелеагра, сопровождаемого его любимой Аталантой. К сожалению, не вполне ясна хронологическая последовательность военных кампаний Ираклия и его брака с Мартиной. В этом контексте наиболее оптимальная датировка нашего блюда — начало 624 г., т. е. после военного успеха Ираклия в Анатолии, но до его отхода вместе с Мартиной из Константинополя 25 марта того же года. Феофан Исповедник (с. 303 de Boor) рассказывает о конфискации металлических изделий у богатых владельцев и больших церквей перед началом кампании. Наше блюдо могло быть изготовлено в качестве награды для военачальника или чиновника сразу после свадьбы Ираклия и Мартины и до отъезда в Персию либо позже, в качестве дара в честь похода.

Использование образа Мелеагра позволяло добиться перевеса в соперничестве между врагами, каждый из которых исподволь сравнивал себя с Герakлом: Ираклий был назван в честь героя-полубога; а Шахрвараз косвенно

²⁸ Movses Dasxurants'i, История Агуянцев, 2.10 р. 59: «Хотя настоящее имя [этого генерала] было Хор'ean, [Хосров, из-за его успеха] начал называть его различными причудливыми именами, то R'ozmi-Ozan, то Shah(r)-Varaz, из-за его достижений, атак и побед, одержанных персидской хитростью» (пер. англ. версии — R. Bedrosian). О его происхождении и военной карьере продолжают споры, см.: [Mango 1985; Kaegi, Cobb 2008; Pourshariati 2008: 142–146]; противоположное мнение высказывается в работе [Banaji 2015], где предложено идентифицировать это лицо с *Shahrālānuōzān*, однако эта точка зрения осталось без поддержки. О серебряном блюде периода Сасанидов, созданном в рамках пропаганды Шахрварара после завоевания Египта, см.: [Azarnouche et al. (forthcoming)].

хвастал мощью Геракла-Вахрана (Wahrān), поскольку Вахран часто изображался в образе Геракла. Более того, армянско-каппадокийское происхождение Ираклия и важность его завоеваний в этом регионе в 622 и 624–626 гг. могли послужить дополнительным аргументом в пользу того, чтобы Ираклий примерил на себя образ калидонского охотника. Учитывая значимость образа вепря в древневосточных религиозных верованиях, в политических представлениях и в иконографии, сравнение византийского басилевса с охотником на вепря было весьма мощным символом сопротивления и контрнаступления против сасанидских притязаний на западе²⁹.

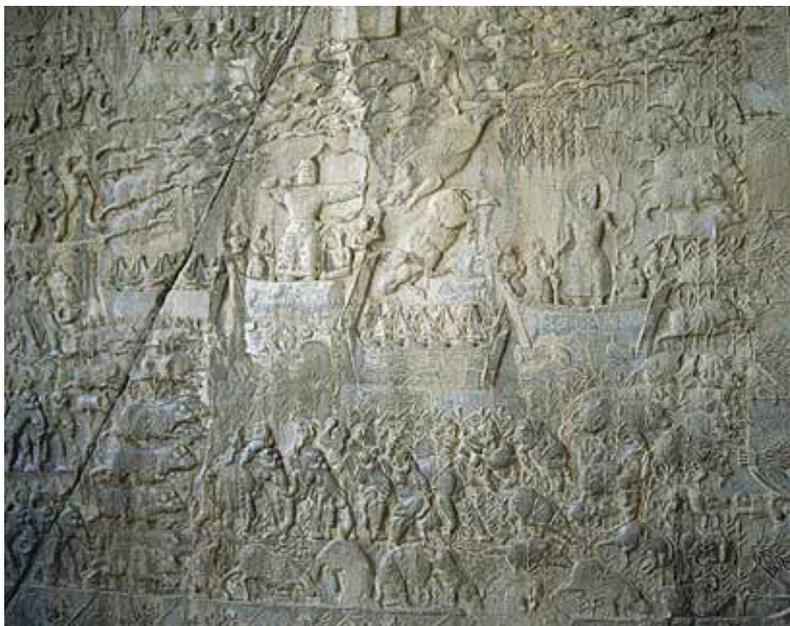
Если Ираклия действительно сравнивали с Мелеагром благодаря его победе над необычным «вепрем», то он не был первым римлянином, который сразил в аллегорической охоте противника с подобным прозвищем. Еще до конца I в. Тацит и Плиний Младший использовали метафору охоты в отношении риторика Марка Апера [Edwards 2008; Manolaraki 2012]. Еще более важной для Ираклия должна была быть фигура Диоклетиана, который в 284 г. в Никомедии стал законным императором после убийства «вепря» Аррия Апра — тестя Нумериана и префекта преторианцев (*Hist. Aug. Vita Cari, Numeriani* 12–16). В свое оправдание Диоклетиан (который, как говорили, прежде чем стать императором, в своей жизни убил много настоящих кабанов) ссылался на охоту Энея — родоначальника римского народа (он преследовал Мезения, словно кабана: *Verg. Aen. X.707–716*), а также на пророчество, которое получил в молодости от женщины-друида, предсказавшей ему, будто он станет императором, когда убьет кабана. У кельтов охота на вепря считалась прерогативой элит. Для персов кабана был воплощением бога Варамы (Warahrām/Wahrām); кроме того, он был излюбленным жертвенным животным для персидских правителей (см. илл. 19)³⁰. После Диоклетиана традицию императорских охот на кабанов продолжают наследники Константина: так, на знаменитой сапфировой гемме, некогда находившейся в коллекции маркиза Фольчи Ринуччини во Флоренции (ныне утраченной), была изображена Константин II, охотящаяся на кабана в каппадокийской Кесарии в начале 360-х годов (илл. 20). Важна связь данного изображения с Каппадокией: Ираклий мог сослаться на этот образ охоты на кабана, чтобы узаконить свою власть в Каппадокии в 624 г., когда он начал свой поход в Армению и Персию.

Наше изображение может также содержать намек на пылкую христианскую веру Ираклия. Смирное животное (вероятно, ягненок) подобно тому, что изображено на одном из блюд с изображением Давида, и могло символизировать Агнца Божьего (*Agnus Dei*, ср. Иоан. 1:29, 36; 1 Кор. 5:7) — Христа (до Трулльского собора 691–692 гг., одно из правил которого запрещало изображать Христа в виде агнца) и через Него — христиан, их Святой Город и Крест, которые могли пострадать от персидского завоевания³¹. Подобно Константину Великому, Ираклий, возможно, хотел, чтобы его считали героем, мстителем за невинных и возродителем христианства. До Ираклия еще один армянский

²⁹ О вепре в сасанидской иконографии см. неопубликованную диссертацию [Poinsot 2019]. Об армянском вепре см.: [Garsoïan 1989]. Благодарю коллегу Ф. Грене (Grenet) за это дополнение и ссылки.

³⁰ Я благодарна Самре Азарнуш за эту ссылку.

³¹ Я благодарна Францу Грене за эту идею.



Илл. 19. Каменный рельеф с охотой Хосрова II на кабана
Так-е Бостан, Иран

Ill. 19. Stone relief with the boar hunt of Chosroes II
Tak'e Bostan, Iran



Илл. 20. Сапфировая гемма из коллекции Ринуччини (Флоренция),
находившаяся затем в коллекции Тривульцио в Милане (ныне утеряна)
Фото из Архива Бизли

Ill. 20. Sapphire from the old Rinuccini collection in Florence,
then in the Trivulzio collection in Milano, now lost
Photo from the Beazley Archive

герой аршакидского происхождения, выросший в каппадокийской Кесарии, одержал победу над царственным «вепрем», врагом христиан: это был Григорий Просветитель, обративший армян в христианство во времена Диоклетиана и Константина. Согласно житию святого, переданному армянским историком Агатангелосом и сохранившемуся в нескольких рукописях (одна из них на армянском языке), царь Великой Армении Тиридат сошел с ума и начал вести себя, словно вепрь, убивая невинных дев. Несмотря на преследования со стороны царя, Григорий согласился вылечить его [Маһé 2006].

Разумеется, гипотезу об отождествлении Мелеагра с Ираклием надо принимать с осторожностью. Во-первых, даже если мы уверены, что Мелеагр и в поздней античности оставался одним из героев классической *paideia*, то отождествление Ираклия с Мелеагром не подтверждается с определенностью ни одним литературным текстом. Более того, глядя в целом на античную литературную традицию, отметим, что Мелеагр — скорее трагический, чем эпический герой: он обладал всем, даже был наделен бессмертием при рождении, но совершил много ошибок и перед смертью потерял все. Тем не менее в греко-римском политическом образе мысли моделью для подражания служит не только герой, которому обычный юноша никогда не сможет стать равным. Идеал для вдохновения должен и иметь слабости, и совершать ошибки, чтобы их исправлять; поступая так, он научает других поступать подобным образом (как и библейский царь Давид — пример для подражания Ираклия). Кроме того, в греко-римской традиции трагические герои были не только образцами, но и посредниками в очищающих страданиях. Через катарсис страданий Ахилла, Геракла, Беллерофонта, Мелеагра юноши могли освободиться от страстей, которые при ином раскладе направили бы их на ложный путь. Следовательно, чтобы понять гипотетический выбор Мелеагра в качестве возможного образца для Ираклия (точнее, как языческий образец, который христианский император превзошел), надо глубже вникнуть в литературное свидетельство мифа о Мелеагре и остановиться на риторических причинах, по которым личные качества Мелеагра могли не только способствовать выбору его фигуры в качестве совершенного героя для любого юноши из элиты, но и служить пропагандистскому выбору Ираклия и его придворных.

Мелеагр — эпический или трагический герой

Трагедия Мелеагра в личной жизни:
Thanatos (смерть) и Eros (любовь)

В современной научной номенклатуре имя Мелеагра связывается с мелеагридами-цесарками (*Meleagridae*), в которых превратились сестры и некоторые женщины, оплакивавшие его после смерти³². В самом деле, смерть Мелеагра — одна из самых трагичных во всей римской и греческой традиции: по версии лирического поэта Вакхилида, в подземном мире даже Геракл был тронут историей Мелеагра, рассказавшего ему о своей незамужней сестре Де-

³² Ovidius, *Metamorphoses* VIII.526–546; Athenaeus, *Deipnosophistae* XIV.70–71 655 C; Antoninus Liberalis, *Metamorphoses* 2 (μελεαγρίδες).

янире (впоследствии она станет причиной гибели самого Геракла; см.: [Stern 1967: 35–43]). Вот как Вакхилид связал две самые трагические судьбы в греческой литературе:

Тогда-то, говорят,
Бестрепетный сын Амфитриона
Увлажнил свои взоры,
Сокрушился о доле злополучного
И ответил:
«Лучше всего для смертного —
не родиться, не видеть лучащегося
солнца...» <...>
И ответила ему
тьнь Мелеагра, не умевшего отступать:
«Деянира осталась в доме моем,
Свежим цветом цветет ее шея...»
(Пер. М. Л. Гаспарова)

Φασὶν ἀδεισιβόαν
Ἀμφιτρώωνος παῖδα μόνον δὴ τότε
τέγξει βλέφαρον, ταλαπενθέος
πότμον οἰκτίροντα φωτός·
καὶ νιν ἀμειβόμενος
τᾶδ' ἔφα· «Θνατοῖσι μὴ φῦναι φέριστον
μηδ' ἀελίου προσιδεῖν
φέγγος...» <...>
Τὸν δὲ μενεπτολέμου
ψυχὰ προσέφα Μελεά-
γρου· «Λίπον χλωραύχενα
ἐν δόμασι Δαϊάνειραν...»

Во II в. Павсаний (X.31.3–4) перечислил три традиции, отражающие разные версии смерти Мелеагра:

1) Гомер в «Илиаде» (IX.566) передает, что Эриния услышала проклятие Алфеи, матери Мелеагра, после того как тот убил в сражении ее братьев Фестиадов;

2) гесиодовская поэма «Каталог женщин» (или «Великие Эои») (fr. 25. 9–13 Merkelbach-West) и приписываемая Продику из Фокеи поэма «Миниада» (EFG p. 144 fr. 3 Davies) сходятся в том, что Аполлон пришел на помощь куретам в борьбе с этолийцами и что Мелеагр был убит Аполлоном (на Плевроне);

3) народное сказание о головне, возгоревшейся в семейном очаге при рождении Мелеагра. Мойры предсказали его матери Алфее, что дитя будет жить, пока головня не сгорит в очаге. Алфея выхватила головню из огня и прятала ее в сундуке до тех пор, пока сама же не сожгла ее в отчаянии после смерти ее братьев. Это сказание легло в основу трагедии Фриниха «Плевронские женщины» (*TrGF* 1² 3 fr. 5–6 Snell): «Он не избежал ужасной судьбы, / и стремительное пламя поглотило его, / в то время как головня была уничтожена его ужасной матерью, обуянной безумием» (κρυερὸν γὰρ οὐκ / ἤλυξεν μόρον, ὠκεῖα δὲ νιν φλόξ κατεδαΐσατο, / δαλοῦ περθομένου ματρὸς ὑπ' αἰνᾶς κακομηγάνου). Однако Фриних не придумал эту историю, но лишь воспользовался той, что была у всех на слуху в Греции.

Фольклорные сказания многих народов повествуют о людях, обладающих бессмертием или стремящихся к нему, ведь оно ассоциируется с вечной молодостью и доблестью. Поскольку до нас не дошли интересующие нас фрагменты трагедий Фриниха и Еврипида (которые, однако, еще читали в Риме, а Еврипида — даже в поздней античности), нашим источником может послужить версия Овидия (*Met.* VIII.267–546; ср. Nugin. *Fabul.* 171–174; Ps.-Apollod. *Lib.* I.8.2): после убийства калидонского вепря Мелеагр подарил его шкуру Аталанте, но когда шкуру отняли его дядя Плексипп и Токсей, он в гневе зарубил их. Их сестра Алфея, мать Мелеагра, в отчаянии решает отомстить, бросив головню в очаг; Мелеагр, охваченный пламенем, загорается и погибает.

Эта смерть молодого и отважного героя, который поставил общественный интерес выше собственной жизни, стала одной из самых известных тем погребальных изображений во II и III вв. Мелеагр — самый популярный герой

изображений на римских саркофагах: около 200 сохранившихся до наших дней саркофагов, изготовленных в основном в западной части империи и украшенных эпизодами из жизни Мелеагра, представляют собой самую многочисленную группу саркофагов с изображением одного и того же мифического героя³³. Неудивительно, что в своем «Мелеагре» (поставленном в 416 г. до н. э.) Еврипид — который, кажется, был первым автором трагедии о Мелеагре и Аталанте³⁴, — уже сформулировал идею: «твори добро, пока люди живы; когда человек умер, он лишь прах и тень. Ничто не меняет ничто» (τοὺς ζῶντας εὖ δρᾶν· κατθανὼν δὲ πᾶς ἀνὴρ / γῆ καὶ σκιά· τὸ μὴδὲν εἰς οὐδὲν ῥέλει», fr. 532 Nauck). Более того, три основных эпизода, изображающихся на саркофагах, соотносятся с тремя общими темами в римском погребальном искусстве: охота как героическое действие, тризна (после Калидонской охоты) и момент смерти — либо от недуга, либо в плевронском сражении против куретов, где рядом с Мелеагром все еще была Аталанта — сочувствующая спутница и ипостась Артемиды.

Если со времени Антонинов Мелеагр и Аталанта изображаются бок о бок, как пара, объединенная смертью (Thanatos), то в начале империи эта пара была объединена любовью (Eros). Помимо Овидия, Гракха, Манилия или Сенеки любопытное свидетельство о благополучии этой любовной пары предложил Светоний, упомянувший эротическую картину в спальне Тиберия, на которой была изображена Аталанта, делающая минет Мелеагру (Suet. *Tib.* 44)³⁵. У нас нет других визуальных аналогов этому изображению, но можно предположить, что это как-то связано с этрусским рисунком двух обнаженных героев на бронзовых зеркалах. В любом случае это свидетельство Светония — самое интересное со времени эллинизма (когда Мелеагр упоминался среди аргонавтов в «Аргонавтике» Аполлония Родосского, I.190–191; ср. Diod. IV.48.4–5; Ps.-Apollodor I.9.16) вплоть до II в.; наша пара исчезает из публичной, политической сферы — даже помпейские фрески, на которых изображены сидящий Мелеагр и склонившаяся над ним Аталанта, могут быть отнесены к частной сфере, как обычный пример эротической пары.

Поскольку засвидетельствовано изображение пары в настенных росписях частных домов римлян, можно предположить (со всей осторожностью, требующейся в такого рода предположениях, которые не подтверждены литературными текстами), что серебряные блюда, изображавшие ту же пару, создавались уже в период ранней Римской империи. Их могли дарить по случаю свадьбы — как августовский серебряный кубок из Ксантена-Люттингена с изображением свадьбы Ясона и Креусы, который предположительно был предназначен в качестве подарка войску по случаю свадьбы Тиберия и Агриппины (илл. 21). Традиция дарить вазы со сценами свадьбы трагических героев восходит ко временам классической Греции и продолжается до конца античности. Эту практику можно объяснять очищающей силой греческой трагедии и исключительностью героя, по пути которого должно следовать образованной элите.

³³ См., например: [Koch 1973; 1975a; 1975b; D’Ambra 1988; Lorenz 2011; Baratte 2009].

³⁴ Известно, что у Эсхила была трагедия «Аталанта» (140 *TrGF*, III, ed. S. Radt. Göttingen, 1985, p. 136–137), не дошедшая до нас, — поэтому неясно, был ли в ней сюжет о нашей паре героев. Я благодарна анонимному рецензенту за это наблюдение.

³⁵ О разных интерпретациях сцены в спальне Тиберия см.: [Hallett 1978].



Илл. 21. Кубок из Ксантен-Люттингена.
Рейнский национальный музей (Бонн). № 58,4

III. 21. Cup from Xanten-Lüttingen
Rheinisches Landesmuseum Bonn. No. 58,4

Есть еще один намек на гипотетическое матримониальное событие, на которое может указывать наше блюдо — изображение двух отдельно стоящих персонажей с поднятыми копьями и конями. Дело в том, что на ранневизантийских предметах божественные и героические пары обычно изображались бок о бок — как на кубке с фигурами шести богов (Геракла и Афины, Аполлона и Артемиды, Марса и Венеры), также имеющем печати времени правления Ираклия (илл. 22) [Dodd 1961: 174–175], и как на последних изображениях Мелеагра и Аталанты (илл. 14–15). На помпейской фреске представлена по крайней мере одна пара в схожей с изображением на нашем блюде позе: обычно ее определяют как Александра Великого и Роксану (в образе Ареса и Афродиты) во время их свадьбы в Сузе в 324 г. до н. э. (илл. 23). Положение царственных новобрачных между двумя другими героями соответствует нарратологическому и, возможно, политическому контексту нашего блюда: Калидонская охота, начало которой изображено на блюде, — это их инициация в жизнь. Если бы Ираклий и Мартина или их окружение выбрали Мелеагра и Аталанту в качестве мифологических героев для подражания, то они изобразили бы их как царскую пару, бок о бок, готовыми к действию сразу после их бракосочетания и до трагического окончания их истории. Царский статус персонажей на на-



Илл. 22. *Марс и Венера на кубке с фигурами шести богов
Музей истории искусств (Вена). № ANSA VIIa 95*

III. 22. *Mars and Venus on a cup representing six gods
Kunsthistorisches Museum (Wien). No. ANSA VIIa 95*

шем блюде могут подтвердить необычные диадемы, напоминающие головную перевязь на эллинистический манер. Это напоминает изображение на мозаике IV в. из римской виллы в Карденыхимено (илл. 24): Мелеагр и Аталанта слегка развернуты друг к другу лицами; на Мелеагре диадема, в его руке копье, слева от него конь; увенчанную короной Аталанту сопровождает слуга. Их одеяния (Мелеагр с хитомом и Аталанта в одежде амазонки, соответствующем ее статусу невесты, ср. [Serwint 1993], — вместо охотничьего костюма периода Римской империи) — еще один намек на желание художника вернуться к лучшему приспособленным для отсылок к политическим и культурным притязаниям классическим образцам, актуальных вплоть до периода эллинизма.

Мы продемонстрировали, что блюдо из Эрмитажа выполнено по образцу, известному уже в I в. до н. э., — образцу, который мог использоваться в качестве модели, пусть и гипотетической, для блюда и в I–II вв. н. э. Однако нам известно, что если Мелеагр оставался одной из значительных фигур римской *paideia* и если его можно считать альтернативой другим персонажам греко-римского воспитания, то это произошло и благодаря его устойчивой ассоциации с Ахиллом. Вместе они демонстрировали моральные ценности элит, а порой и царей, вплоть до Нового времени.



Илл. 23. Фреска из «Дома Золотого браслета»
Антиквариум Помпей

III. 23. *Fresco from the House of the golden bracelet*
Pompei Antiquarium

Эпические герои как образцы для подражания
Мелеагр и Ахилл: история на века

На протяжении всей античной эпохи Ахилл и Мелеагр составляли своеобразную пару, часто упоминаясь либо вместе, либо как эхо друг друга. Параллелизм между двумя героями всегда был очевиден для античных авторов и художников, изображавших их похожими. Наделенные бессмертием при рождении, оба героя храбро сражались и, испытав трагическую судьбу, погибли молодыми: один был убит в сражении Аполлоном, второй погиб по небрежению матери. Оба заплатили высокую цену за проявленную гордыню и чрезмерные эмоции, которые красивый юноша должен научиться смирять в процессе взросления. Эта педагогическая мораль истории Мелеагра в связке с Ахиллом проявляется уже в гомеровской «Илиаде» (II. IX), где Феникс пытается усмирить гнев Ахилла рассказом о ярости Мелеагра после Калидонской охоты во время столкновения с куретами. Владение эмоциями является обязательным при переходе от юности к возмужанию и, наконец, к героизму: это цель воспитания (*paideia*) молодых людей в доме, в школе и на пиру. Если греческие архаические и классические вазы могли инцинировать споры относительно Калидонской охоты, то ассоциация Мелеагра с Ахиллом на римских



Илл. 24. Мелеагр и Аталанта
Римская мозаика IV в. из Кардеñяхимено
Музей Бургоса (Испания)

III. 24. Meleager and Atalanta in the central emblem
of a 4th c. Roman mosaic, from Cardeñajimeno
Burgos museo (Spain)

предметах роскоши (например, на позднеимперских «сокровищах Севсо», см. илл. 12), вероятно, отражает литературную и педагогическую практику.

Участь Ахилла в римском мире схожа с судьбой Мелеагра, хотя соотносимые с ними временные периоды не идентичны: как мы упоминали выше, лучший из ахейцев не смог порадоваться великой славе в городе, ставшем наследником Трои. Среди мифологических персонажей, взятых на вооружение греческими и эллинистическими правителями, Ахилл был самым любимым героем, особенно для Александра Великого и его последователей. Его изображают на блюде «Авлида» (вероятно, как знак эмоционального Катона Утического) и на некоторых вазах эпохи Августа как символ героизма и *pietas* (благочестия). Для римлянина времени Юлиев — прямых наследников Энея — идентифици-



Илл. 25. Скифос с изображением Ахилла и Приама
Национальный музей Дании (Копенгаген)

Ill. 25. *Skythos with depiction of Achilles and Priam*
National Museum of Denmark (Copenhagen)



Илл. 26. Скифос из клада Боскореле
Лувр (Париж). № Bj. 2366

Ill. 26. *Skythos from the treasures of Boscoreale*
Louvre Museum (Paris). No. Bj. 2366

ровать себя с Ахиллом, свирепым врагом троянцев, естественно, было более чем трудно. Перед окончанием гражданских войн Вергилий (*Viccol. IV.36*) провозгласил Октавиана новым Ахиллесом, вернувшимся в Троию. Поздние литературные свидетельства подобной идентификации отсутствуют, однако изобразительное искусство подтверждает, что Август сумел использовать фигуру Ахиллеса в собственном политическом послании. Два серебряных блюда эпо-

хи Августа показывают, как принцепс переиначил образ Ахилла — во-первых, подчеркивая его роль как почтительного сына и гуманного легитимного правителя (в отличие от образа отважного, но безжалостного воина), во-вторых, заменяя лицо Ахиллеса портретом Октавиана. Ахилл и Приам, молящий о выдаче тела любимого сына Гектора в конце «Илиады», появляются на скифосе, подписанном серебряных дел мастером из Салоник Хейрисофом для римского офицера Г. Силия (ср. Тас. *Ann.* I. 31; илл. 25). Октавиан Август в позе Ахиллеса появляется на серебряном скифосе из клада Боскореале (илл. 26). В обоих случаях молодой победоносный воин прощает побежденного старого варвара, демонстрируя тем самым свои *pietas* (благочестие) и *clementia* (милосердие)³⁶.

При Нероне и особенно при Флавиях (ср., например, «Ахиллеиду» Стация) римляне открыли сексуальность молодого героя — изображения Ахилла на Скиросе появляются на помпейских фресках, а также на более поздних мозаиках и сосудах. При эллинофиле Адриане образы Ахилла и Патрокла возвращаются как в декоративное искусство, так и в сферу литературных аллюзий (ср. Флавий Филострат, «Героики»; Арриан, «Перипл Черного моря», 21). По меньшей мере до VI в. юный Ахилл оставался примером подражания для юношей, которые должны обуздывать свой гнев и эротические желания, чтобы обрести славу. В IV–V вв. изображение Ахилла на Скиросе появляется на блюде из «сокровищ Севсо», а «щит Сципиона» из Лувра, совмещающий две фазы его гнева, демонстрирует доминирующее положение Ахилла в рамках римской этической *paideia* и, следовательно, в римском политическом дискурсе. В VI в. сам император Юстиниан сравнивал себя со статуей Ахилла (Proc., *De aed.* I.2.7): его пример мог стать аргументом для того, чтобы Ираклий аналогичным образом обратился к образу Мелеагра.

Мелеагр должен был «дождаться» Антонинов, чтобы вновь стать известным в публичной сфере. Ахилл и Мелеагр иногда соседствуют в рамках одной серии драгоценных сосудов — как в случае с «сокровищами Севсо», которые могли демонстрироваться во время аристократического пира. По крайней мере до V в. эти блюда не просто служили украшением богатых домов: их могли использовать как вознаграждение, как престижные и ценные предметы в обиходе представителей элиты — и особенно императора, который провозглашал героическую доблесть мифологических персонажей и хотел научить этим доблестям свое окружение. В качестве наград за военные или политические успехи эти блюда могли упрочивать социальную иерархию и усиливать авторитет правителя.

Для нас неважно, продолжалась ли эта практика в VI–VII вв. или же предыдущие образцы просто копировались по эстетическим причинам. Мы должны признать и то, что наличие императорских печатей не является окончательным доказательством в пользу политического прочтения блюда, даже если печати и говорят о том, что предмет был проверен императорскими чиновниками. Однако если наша политическая интерпретация верна, то Ираклий мог обратиться к сопоставлению себя с Мелеагром около 622–624 гг. (т. е. в годы его первого военного успеха и женитьбы на Мартине) с целью ответить как на внешнюю, так и на внутреннюю критику его авторитета. В то время Мелеагр представлял собой лучший выбор, нежели Ахилл: он был победителем-охотником, что соответствовало любимой теме греко-римской и иранской элит. И кроме того, в противовес любому иному «темноволосому охотнику» — юноше-эфебу, который избегает

³⁶ См.: [Vermeule 1963; Kuttner 1995]; в целом см.: [Dowling 2006: 144–145].

женильбы и участия в политической жизни города, предпочитая войну, спасение своего народа и обретение славы, — блондин Мелеагр спасает свое отечество, а также делится своей славой с любимой женщиной, несмотря на недовольство родственников. И его эпическая трагическая судьба, и игра греко-римской и иранской пропаганды вокруг военных доблестей «диких вепрей», по нашему мнению, сделали Мелеагра и Аталанту одними из последних символов греческой языческой культуры в христианской Византии перед периодом иконоборчества VIII в.

Заключение

Иконография серебряного блюда с изображением Мелеагра и Аталанты из Эрмитажа имеет долгую историю. Мы можем указать по меньшей мере на четыре важных этапа в ее развитии.

1. В IV в. до н. э. Скопас впервые изобразил Мелеагра в ставшей известной позе; Мелеагр и Аталанта были представлены бок о бок на этрусских зеркалах позднеклассической эпохи и периода раннего эллинизма, что могло послужить прецедентом для некоторых римских изображений, размещавшихся в приватном пространстве.

2. Между I в. до н. э. и II в. н. э. серебряные блюда со схожими сюжетами вошли в моду. Прототип нашего блюда, возможно, восходил именно к этому периоду (по крайней мере ко II в.) и в этом случае мог изображать начало Калидонской охоты и любовных отношений Мелеагра и Аталанты. Подобный образ служил бы напоминанием о значимости мифа о Мелеагре как примера для молодых воинов, для аристократических и даже правящих пар.

3. В период IV–V вв. Мелеагр и Аталанта были частью сюжетов о трагических парах, контекстуально связанных с охотой или дикими нравами; скорее всего, они все еще оставались примерами для подражания молодежи из кругов образованной элиты. В любом случае они, вероятно, должны были становиться темами для ученых бесед на пирах, что позволило бы объяснить их изображение на одном из блюд из «сокровищ Севсо», а именно на центральном медальоне и в одном эпизоде по краю блюда (илл. 12).

4. В VI–VII вв. (между периодом правления Юстиниана и Ираклия) Мелеагр оставался показательной фигурой классической *paideia*. Наряду с Ахиллом, Беллерофонтом и Гераклом он все еще мог служить полезным примером для молодых аристократов империи и даже для императора или царственной пары, готовой побеждать.

Каковы составляющие, благодаря которым мифологический герой превращается в пример для подражания даже в контексте христианства? Прежде всего миф о нем должен четко соответствовать политическому контексту, который известен сообществу. Затем герой должен соответствовать общей политической или по меньшей мере аристократической «пропаганде»: быть объектом мифологического повествования, удовлетворяя ожиданиям своего поколения (удачная охота, победы, любовь), воплощать добродетели (героизм, верность, справедливость), иметь определенную репутацию в разных культурах и быть понятным людям разного происхождения. Более того, он должен соответствовать литературным и художественным вкусам времени, обусловленным школьной программой. Что выделяло Ахилла и Мелеагра (как и Геракла) из ряда других античных героев? Очевидно, общая мечта о вечной молодости и бессмертии не

столь существенна. Необходимо отметить эмоциональный аспект и роль трагического *pathos* при становлении харизматического лидера, а также, что более существенно, при конструировании политической коммуникации среди высших слоев общества — как в античную, так и в современную эпоху.

Мы предполагаем, что рассматриваемое блюдо было создано около 622–624 гг. по случаю свадьбы Ираклия и Мартины, а также их отправления на войну против Шахрвараза. Композиция, наследующая длительной иконографической традиции, отвечала вкусам элит в отношении мифологических изображений в контексте традиционной *paideia* и, возможно, служила пропагандой для ненавидимой обществом императорской пары, которая победила «Государева кабана». Разумеется, это лишь предположение, основанное на отдельных исторических деталях. Но по крайней мере мы можем быть уверенными в том, что блюдо из Эрмитажа наглядно демонстрирует жизнеспособность в контексте послеантичного, христианизированного греческого мира классических образцов и, шире, основанной на мифологическом примере классической *paideia*.

Пер. с англ. **Е. В. Илюшечкиной**

Литература

- Лившиц, Луконин 1964 — *Лившиц В. А., Луконин В. Г.* Среднеперсидские и согдийские надписи на серебряных сосудах // *Вестник древней истории*. 1964. № 3. С. 155–176.
- Alexander 1977 — *Alexander S. S.* Heraclius, Byzantine imperial ideology, and the David plates // *Speculum*. Vol. 52. No. 2. 1977. P. 217–237.
- Althaus, Sutcliffe 2006 — *Althaus F., Sutcliffe M.* The road to Byzantium: Luxury arts of Antiquity: An exhibition held in the Hermitage Rooms of Somerset House, London, 30 March — 6 September 2006. London: Fontanka, 2006.
- Anderson 1985 — *Anderson J. K.* Hunting in the ancient world. Berkeley: Univ. of California Press, 1985.
- Andreae 1985 — *Andreae B.* Die Symbolik der Löwenjagd. Opladen: Westdeutscher, 1985.
- Andronikos 1984 — *Andronikos M.* Vergina: The royal tombs and the ancient city. Athens: Ekdotike Athenon, 1984.
- Aymard 1951 — *Aymard J.* Essai sur les chasses romaines, des origines à la fin du siècle des Antonins (Cunegetica). Paris: E. de Boccard, 1951.
- Azarnouche et al. (forthcoming) — *Azarnouche S., Fragaki H., Grenet F.* De l'Égypte à la Perse: un plat sassanide du VII^e siècle // *Études Alexandrines*.
- Banaji 2015 — *Banaji J.* On the identity of Shahrālānyōzān in the Greek and Middle Persian papyri from Egypt // *Documents and the history of the early Islamic world* / Ed. by A. T. Schubert, P. M. Sijpesteijn. Leiden; Boston: Brill, 2015. P. 27–42.
- Bank 1985 — *Bank A. V.* Byzantine art in the collections of Soviet museums. Leningrad: Aurora Art Publishers, 1985. (1st ed. 1977).
- Baratte 1985 — *Baratte F.* Héros et chasseurs: la tenture d'Artémis de la Fondation Abegg à Riggisberg // *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*. T. 67. 1985. P. 31–76.
- Baratte 2009 — *Baratte F.* La chasse dans l'iconographie des sarcophages: signe social ou valeur funéraire? // *Chasses antiques. Pratiques et représentations dans le monde gréco-romain (III^e siècle av. — IV^e siècle apr. J.-C.)*. Actes du colloque international de Rennes (Université de Rennes II, 20–21 septembre 2007) / Ed. by J. Trinquier, Chr. Vendries. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, D.L., 2009. P. 53–64.

- Beazley 1949 — *Beazley J. D.* The world of the Etruscan mirror // *The Journal of Hellenic Studies*. Vol. 69. 1949. P. 1–17.
- Bernard 1997 — *Bernard P.* Les origines thessaliennes de l'Arménie vues par deux historiens thessaliens de la génération d'Alexandre // *Topoi. Orient-Occident. Suppl.* 1. 1997. P. 131–216.
- Bigwood 2009 — *Bigwood J. M.* 'Incestuous' marriage in Achaemenid Iran: Myths and realities // *Klio*. Vol. 91. No.2. 2009. P. 311–341.
- Blázquez, Cabrero 2012 — *Blázquez J. M., Cabrero J.* Antioch mosaics and their mythological and artistic relations with Spanish mosaics // *Journal of Mosaic Research*. Vol. 5. 2012. P. 43–57.
- Boardman 1984 — *Boardman J.* Atalante // *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Vol. 2. 1984. P. 940–950.
- Boyd, Mango 1993 — Ecclesiastical silver plate in sixth-century Byzantium: Papers of the symposium held May 16–18, 1986 at the Walters Art Gallery, Baltimore and Dumbarton Oaks, Washington, D.C. / Ed. by S. A. Boyd, M. M. Mango. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1993.
- Brandenburg 1968 — *Brandenburg H.* Bellerophon Christianus? Zur Deutung des Mosaiks von Hinton St. Mary und zum Problem der Mythendarstellungen in der kaiserzeitlichen dekorativen Kunst // *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*. Bd. 53. 1968. P. 49–86.
- Brett 1942 — *Brett G.* The mosaic of the Great Palace in Constantinople // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. Vol. 5. 1942. P. 34–43.
- Brewer et al. 2001. — *Brewer D. J., Clark T., Phillips A.* Dogs in Antiquity: Anubis to Cerberus: The origins of the domestic dog. Warminster, England: Aris & Philipps, 2001.
- Briant 1991 — *Briant P.* Chasses royales macédoniennes et chasses royales perses: le thème de la chasse au lion sur la chasse de Vergina // *Dialogues d'histoire ancienne*. Vol. 17. No. 1. 1991. P. 211–256.
- Brubaker, Haldon 2001 — *Brubaker L., Haldon J.* Byzantium in the Iconoclast era (ca. 680–850): The sources: An annotated survey. Aldershot: Ashgate, 2001.
- Burgess 2017 — *Burgess J.* The tale of Meleager in the *Iliad* // *Oral Tradition*. Vol. 31. No. 1, 2017. P. 51–76.
- Cameron 1979 — *Cameron A.* Images of authority: Elites and icons in late sixth-century Byzantium // *Past & Present*. Vol. 84. No. 1. 1979. P. 3–35.
- Cameron 2009 — *Cameron A.* Young Achilles in the Roman world // *The Journal of Roman Studies*. Vol. 99. 2009. P. 1–22.
- Camporeale 1984 — *Camporeale G.* La caccia in Etruria. Roma: Bretschneider, 1984.
- Carandini 1965 — *Carandini A.* La secchia Doria. Una 'storia di Achille' tardo-antica. Contributo al problema dell'industria artistica di tradizione ellenistica in Egitto. Roma: De Luca Editore, 1965. (Studi miscellanei; Vol. 9).
- Chantraine 1956 — *Chantraine P.* Quelques termes du vocabulaire pastoral et du vocabulaire de la chasse // *Chantraine P. Études sur le vocabulaire grec*. Paris: Klincksieck, 1956. P. 31–96.
- Chuvin 2009 — *Chuvin P.* Chronique des derniers païens: la disparition du paganisme dans l'Empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien. Paris: Les Belles Lettres; Fayard, 2009. (1st ed. 1990).
- D'Ambra 1988 — *D'Ambra E.* A myth for a smith: A Meleager sarcophagus from a tomb in Ostia // *American Journal of Archaeology*. Vol. 92. No. 1. 1988. P. 85–99.
- Daltrop 1966 — *Daltrop G.* Die kalydonische Jagd in der Antike. Hamburg: Parey, 1966.
- Dan et al. 2014 — *Dan A., Grenet F., Sims-Williams N.* Homeric scenes in Bactria and India: Two silver plates with Bactrian and Middle Persian inscriptions // *Bulletin of the Asia Institute*. Vol. 28. 2014. P. 195–296.
- Dodd 1961 — *Dodd E. C.* Byzantine silver stamps. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1961.

- Dowling 2006 — *Dowling M. B.* Clemency & cruelty in the Roman world. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 2006.
- Downey 1968 — *Downey S. B.* Possible ancient prototypes for the Cyprus plates // *Greek, Roman and Byzantine Studies*. Vol. 8. No. 4. 1968. P. 309–313.
- Edwards 2008 — *Edwards R.* Hunting for boars with Pliny and Tacitus // *Classical Antiquity*. Vol. 27. No. 1. 2008. P. 35–58.
- Effenberger et al. 1978 — *Effenberger A., Maršak B., Zalesskaja V., Zaseckaja I.* Spätantike und frühbyzantinische Silbergefäße aus der Staatlichen Ermitage Leningrad. Ausstellung der Staatlichen Ermitage Leningrad in der Frühchristlich-byzantinischen Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin, Dezember 1978 bis März 1979. Berlin: Staatliche Museen zu Berlin, 1978.
- Ellis 1994 — *Ellis S. P.* Power, architecture, and decor: How the Late Roman aristocrat appeared to his guests // *Roman art in the private sphere: New perspectives on the architecture and decor of the domus, villa, and insula* / Ed. by E. K. Gazda, A.E. Haackl. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1994. P. 117–134.
- Ettinghausen 1972 — *Ettinghausen R.* From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic world: Three modes of artistic influence. Leiden: Brill, 1972.
- Feissel 1986 — *Feissel D.* Le Préfet de Constantinople, les poids-étalons et l'estampillage de l'argenterie au VI^e et au VII^e siècle // *Revue numismatique*. 6^e série. T. 28. 1986. P. 119–142.
- Frandsen 2009 — *Frandsen P. J.* Incestuous and close-kin marriage in Ancient Egypt and Persia: An examination of the evidence. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2009.
- Garland 1999 — *Garland L.* Byzantine empresses: Women and power in Byzantium, AD 527–1204. London; New York: Routledge, 1999.
- Garsoïan 1989 — The epic histories attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnk) / Trans. and comment. by N. G. Garsoïan. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1989.
- Gesztesyi 2016 — *Gesztesyi T.* Das Bildprogramm der Meleager-Platte aus dem Seuso-Schatz // *Acta classica Univ. Scient. Debreceniensis*. Vol. 52. 2016. P. 135–148.
- Gnoli, Jamzadeh 1988 — *Gnoli G., Jamzadeh P.* BAHĀRĀM (Vərəθraγna) // *Encyclopaedia Iranica* [Online]. 1988. Updated 2011. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/bahram-1>.
- Grabar 1936 — *Grabar A.* L'Empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'Orient. Paris: Les Belles Lettres, 1936.
- von Graeve 1970 — *Graeve V. von.* Der Alexandersarkophag und seine Werkstatt. Berlin: Mann, 1970.
- Green 1996 — *Green C. M. C.* Did the Romans hunt? // *Classical Antiquity*. Vol. 15. No. 2. 1996. P. 222–260.
- Greenwalt 1993 — *Greenwalt W. S.* The iconographical significance of Amyntas III's mounted hunter stater // *Ancient Macedonia*. Vol. 5: Papers read at the fifth International Symposium held in Thessaloniki, October, 10–15, 1989. P. 509–519.
- Grossardt 2001 — *Grossardt P.* Die Erzählung von Meleagros: Zur literarischen Entwicklung der kalydonischen Kultlegende. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001.
- van Grunsven-Eygenraam 1973 — *Grunsvan-Eygenraam M. van.* Heraclius and the David plates // *Bulletin Antieke Beschaving*. Vol. 48. 1973. P. 158–174.
- Hallett 1978 — *Hallett J. P.* Morigerari: Suetonius, *Tiberius*, 44 // *L'Antiquité classique*. Vol. 47. No. 1. 1978. P. 196–200.
- Harper, Meyers 1981 — *Harper P. O., Meyers P.* Silver vessels of the Sasanian period. Vol. 1: Royal imagery. New York: Metropolitan Museum of Art, 1981.
- Helck 1968 — *Helck W.* Jagd und Wild im alten Vorderasien. Hamburg: Parey, 1968.
- Howard-Johnston 1999 — *Howard-Johnston J.* Heraclius' Persian campaigns and the revival of the East Roman empire, 622–630 // *War in History*. Vol. 6. No. 1. 1999. P. 1–44.
- Howard-Johnston 2000 — *Howard-Johnston J.* K̅OSROW II // *Encyclopedia Iranica* [online]. 2000. Updated 2010. URL: [online http://www.iranicaonline.org/articles/khosrow-ii](http://www.iranicaonline.org/articles/khosrow-ii).

- Hull 1964 — *Hull D. B.* Hounds and hunting in Ancient Greece. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1964.
- Huskinson 1974 — *Huskinson J.* Some pagan mythological figures and their significance in early Christian art // *Papers of the British School at Rome*. Vol. 42. 1974. P. 68–97.
- Jobst 1987 — *Jobst W.* Der Kaiserpalast von Konstantinopel und seine Mosaiken // *Antike Welt*. Vol. 18. No. 3. 1987. P. 2–22.
- Kaegi 2003 — *Kaegi W. E.* Heraclius, Emperor of Byzantium. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003.
- Kaegi, Cobb 2008 — *Kaegi W. E., Cobb P. M.* Heraclius, Shahrbarāz, and al-Ṭabarī // *Al-Ṭabarī: A medieval Muslim historian and his work* / Ed. by H. Kennedy. Princeton: Darwin Press, 2008. P. 95–112.
- Kahsnitz 1998 — *Kahsnitz R.* Meleager-Schale // *Rom und Byzanz. Schatzkammerstücke aus bayerischen Sammlungen* / Hrsg. R. Baumstark. München: Hirmer, 1998. P. 108–113.
- Keller 1909 — *Keller O.* Die antike Tierwelt. Bd. 1: Säugetiere. Leipzig: W. Engelmann, 1909.
- Kent, Painter 1977 — *Wealth of the Roman world: Gold and silver, AD 300–700* / Ed. by J. P. C. Kent, K. S. Painter. London: British Museum Publications, 1977.
- Kessler 1979 — *Kessler H. L.* David plates from Cyprus // *Age of spirituality: Late Antique and early Christian art third to seventh century* / Ed. by K. Weitzmann. New York: Metropolitan Museum of Art, 1979. P. 475–483.
- Kitzinger 1995 — *Kitzinger E.* Byzantine art in the making: Main lines of stylistic development in Mediterranean Art, 3rd–7th century. Cambridge, MA: Harvard. Univ. Press, 1995. (1st ed. 1977).
- Kleemann 1958 — *Kleemann I.* Der Satrapen-Sarkophag aus Sidon. Berlin: Mann, 1958.
- Kluge 1906 — *Kluge Th.* Die Darstellungen der Löwenjagd im Altertum. Giessen; Berlin: Trencel, 1906.
- Koch 1973 — *Koch G.* Verschollene Meleagersarkophage // *Archäologischer Anzeiger* 1973. P. 287–293.
- Koch 1975a — *Koch G.* Die mythologischen Sarkophage. Teil. 6. Meleager. Berlin: Mann, 1975.
- Koch 1975b — *Koch G.* Nachlese zu den Meleagersarkophagen // *Archäologischer Anzeiger* 1975. P. 530–552.
- van der Kolf 1931 — *Kolf M. C. van der.* Meleagros // *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* / Hrsg. von G. Wissowa, W. Kroll. Bd. 15.1. Stuttgart: Alfred Drukkenmüller Verlag, 1931. Sp. 446–478.
- Kouymijian 1983 — *Kouymijian D.* Ethnic origins and the ‘Armenian’ policy of Emperor Heraclius // *Revue des études arméniennes*. n. s. Vol. 17. 1983. P. 635–642.
- Kuttner 1995 — *Kuttner A. L.* Dynasty and empire in the age of Augustus: The case of the Boscoreale cups. Berkeley: Univ. of California Press, 1995.
- Lane Fox 1996 — *Lane Fox R.* Ancient hunting: From Homer to Polybius // *Human landscapes in Classical Antiquity: Environment and culture* / Ed. by G. Shipley, J. Salmon. London; New York: Routledge, 1996. P. 119–153.
- Lavin 1963 — *Lavin I.* The hunting mosaics of Antioch and their sources: A study of compositional principles in the development of early Medieval style // *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 17. 1963. P. 179–286.
- Lazovic et al. 1977 — *Lazovic M., Dürr N., Durand H., Houriet C., Schweizer F.* Objets byzantins de la collection du Musée d’art et d’histoire // *Genava: revue d’histoire de l’art et d’archéologie*. Vol. 25 NS. 1977. P. 5–46.
- Leader 2000 — *Leader R. E.* The David plates revisited: Transforming the secular in early Byzantium // *The Art Bulletin*. Vol. 82. No. 3. 2000. P. 407–427.
- Leader-Newby 2004 — *Leader-Newby R.* Silver and society in Late Antiquity: Functions and meanings of silver plate in the fourth to seventh centuries. Aldershot: Ashgate, 2004.

- Lorenz 2011 — *Lorenz K. G.* Image in distress? The death of Meleager on Roman sarcophagi // Life, death and representation: Some new work on Roman sarcophagi / Ed. by J. Huskinson, J. Elsner. Berlin; New York: De Gruyter, 2011. P. 305–332.
- Mahé 2006 — *Mahé J.-P.* Philologie et historiographie du Caucase chrétien // École pratique des hautes études. Section des sciences historiques et philologiques. Livret-Annuaire 20. 2004–2005. 2006. P. 54–63.
- Mango 1985 — *Mango C.* Deux études sur Byzance et la Perse sassanide, II. Héraclius, Šahrvaraz et la Vraie Croix // Travaux et mémoires. Vol. 9. 1985. P. 105–118.
- Mango 1990a — *Mango M. M.* The Sevso treasure: A collection from late Antiquity: the property of the Trustee of the Marquess of Northampton Settlement: sale by auction. Zurich; London: Sotheby's, 1990.
- Mango 1990b — *Mango M. M.* Un nouveau trésor (dit de 'Sevso') d'argenterie de la basse antiquité // Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 134^e année. No. 1. 1990. P. 238–254.
- Mango 1993 — *Mango M. M.* The purpose and places of Byzantine silver stamping // Ecclesiastical silver plate in sixth-century Byzantium: Papers of the symposium held May 16–18, 1986 at the Walters Art Gallery, Baltimore, and Dumbarton Oaks, Washington, D. C. / Ed. by S. A. Boyd, M. M. Mango. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1993. P. 204–216.
- Mango 1994 — *Mango M. M.* Imperial art in the seventh century // New Constantines: The rhythm of imperial renewal in Byzantium, 4th–13th centuries: Papers from the Twenty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St. Andrews, March 1992 / Ed. by P. Magdalino. Aldershot, Hampshire: Variorum, 1994. P. 109–138.
- Manns 1889–1890 — *Manns O.* Über die Jagd bei den Griechen. Bd. 1–3. Cassel: Baier & Lewalter, 1889–1890.
- Manolaraki 2012 — *Manolaraki E.* Imperial and rhetorical hunting in Pliny's *Panegyricus* // Illinois Classical Studies. Vol. 37. 2012. P. 175–198.
- Martini 2000 — Die Jagd der Eliten in den Erinnerungskulturen von der Antike bis in die Frühe Neuzeit / Hrsg. W. Martini. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Matzulewitsch 1929 — *Matzulewitsch L.* Byzantinische Antike. Studien auf Grund der Silbergefäße der Ermitage. Berlin; Leipzig: De Gruyter, 1929.
- Mauduit 1994 — *Mauduit C.* Loisir et plaisir cynégétiques dans la littérature grecque archaïque et classique // Bulletin de l'Association Guillaume Budé. No. 1. 1994. P. 41–55.
- McClanan 2002 — *McClanan A.* Representations of early Byzantine empresses: Image and empire. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Merrony 1988 — *Merrony M. W.* The reconciliation of paganism and Christianity in the early Byzantine mosaic pavements of Arabia and Palestine // Liber Annuus. Vol. 48. 1998. P. 441–482.
- Morris 1990 — *Morris C. E.* In pursuit of the white tusked boar: Aspects of hunting in Mycenaean society // Celebrations of death and divinity in the Bronze Age Argolid / Ed. by R. Hägg, G. C. Nordquist. Stockholm: Svenska institutet i Athen, 1990. P. 149–156.
- Nassar 2013 — *Nassar M.* The art of decorative mosaics (hunting scenes) from Madaba Area during Byzantine period (5th–6th c. AD) // Mediterranean Archaeology and Archaeometry. Vol. 13. No. 1. 2013. P. 67–76.
- Noga-Banai 2002 — *Noga-Banai G.* Early Byzantine elite style: The David plates and related works // Boreas. Münstersche Beiträge zur Archäologie. Bd. 25. 2002. P. 225–237.
- Poinsot 2019 — *Poinsot D.* Les animaux de la Perse, étude du corpus des sceaux et des bulles d'époque sassanide: Dissertation / École Pratique des Hautes Études. Paris, 2019.
- Poplin 1995 — *Poplin F.* La chasse au sanglier et la vertu virile // Homme et animal dans l'Antiquité romaine: actes du colloque de Nantes [29 mai — 1^{er} juin] 1991. Tours (France): Centre des recherches A. Piganiol, 1995. P. 445–467.

- Pourshariati 2008 — *Pourshariati P.* Decline and fall of the Sasanian empire. The Sasanian-Parthian confederacy and the Arab conquest of Iran. London; New York: I. B. Tauris, 2008.
- Rapp 1998 — *Rapp C.* Comparison, paradigm and the case of Moses in panegyric and hagiography // The propaganda of power: The role of panegyric in late antiquity / Ed. by M. Whitby. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998. P. 277–298.
- Reilly 1993 — *Reilly L. C.* The hunting frieze from Vergina // The Journal of Hellenic Studies. Vol. 113. 1993. P. 160–162.
- Rosenbaum 1954 — *Rosenbaum E.* The Andrews Diptych and some related ivories // The Art Bulletin. Vol. 36. No. 4. 1954. P. 253–261.
- Rosenberg 1928 — *Rosenberg M.* Der Goldschmiede Merkzeichen. Bd. 4: Ausland und Byzanz. Frankfurt a. M.: Frankfurter Verlags-Anstalt A.-G., 1928.
- Schauenburg 1969 — *Schauenburg K.* Jagddarstellungen in den griechischen Vasenmalerei. Hamburg: Parey, 1969.
- Schnapp 1979a — *Schnapp A.* Images et programme: les figurations archaïques de la chasse au sanglier // Revue archéologique. 1979. Fasc. 2. P. 195–218.
- Schnapp 1979b — *Schnapp A.* Pratiche e immagini di caccia nella Grecia antica // Dialoghi di archeologia. N. S. Vol. 1. 1979. P. 36–59.
- Schnapp 1997 — *Schnapp, A.* Le chasseur et la cité. Chasse et érotique dans la Grèce ancienne. Paris: A. Michel, 1997.
- Schrodt 1981 — *Schrodt B.* Sports of the Byzantine Empire // Journal of Sport History. Vol. 8. No. 3. 1981. P. 40–59.
- Serwint 1993 — *Serwint N.* The female athletic costume at the Heraia and prenuptial initiation rites // American Journal of Archaeology. Vol. 97. No. 3. 1993. P. 403–422.
- Seyer 2007 — *Seyer M.* Der Herrscher als Jäger. Untersuchungen zur königlichen Jagd im persischen und makedonischen Reich vom 6.–4. Jahrhundert v. Chr. sowie unter den Diadochen Alexanders des Großen. Wien: Phoibos, 2007.
- Shahid 1972 — *Shahid I.* The Iranian factor in Byzantium during the reign of Heraclius // Dumbarton Oaks Papers. Vol. 26. 1972. P. 293–320.
- Shahid 1980–1981 — *Shahid I.* Heraclius ΗΡΑΚΛΗΣ ΕΝ ΧΡΗΣΤΩ ΒΑΣΙΛΕΥΣ // Dumbarton Oaks Papers. Vol. 34–35. 1980–1981. P. 225–237.
- Shahid 1981 — *Shahid I.* On the titulature of the Emperor Heraclius // Byzantion. Vol. 51. No. 1. 1981. P. 288–296.
- Simon 1970 — *Simon E.* Meleager und Atalante: ein spätantiker Wandbehang. Bern: Abegg-Stiftung, 1970.
- Speck 1997 — *Speck P.* Epiphania et Martine sur les monnaies d'Héraclius // Revue numismatique. Vol. 152. 1997. P. 457–465.
- Spooner 1966 — *Spooner B.* Iranian kinship and marriage // Iran. Vol. 4. 1966. P. 51–59.
- Stern 1967 — *Stern J.* The imagery of Bacchylides' *Ode 5* // Greek, Roman and Byzantine Studies. Vol. 8. No. 1. 1967. P. 35–43.
- Stoyanov 2011 — *Stoyanov Y.* Defenders and enemies of the true cross: The Sasanian conquest of Jerusalem in 614 and Byzantine ideology of anti-Persian warfare. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011.
- Strawn 2005 — *Strawn B. A.* What is stronger than a lion? Leonine image and metaphor in the Hebrew Bible and the ancient Near East. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2005.
- Swain 1988 — *Swain S. C. R.* A note on *Iliad* 9.524–599: The story of Meleager // The Classical Quarterly. Vol. 38. No. 2. 1988. P. 271–276.
- Thonemann 2017 — *Thonemann P.* Close-kin marriage in Roman Anatolia // The Cambridge Classical Journal. Vol. 63. 2017. P. 143–166.

- Toumanoff 1985 — *Toumanoff C.* The Heraclids and the Arsacids // *Revue des études arméniennes* NS. Vol. 19. 1985. P. 431–434.
- Toynbee, Painter 1986 — *Toynbee J. M. C., Painter K. S.* Silver picture plates of Late Antiquity: AD 300 to 700 // *Archaeologia*. Vol. 108. 1986. P. 15–65.
- Trilling 1978 — *Trilling J.* Myth and metaphor at the Byzantine court: A literary approach to the David plates // *Byzantion*. Vol. 48. No. 1. 1978. P. 249–263.
- Trilling 1989 — *Trilling J.* The soul of the empire: Style and meaning in the mosaic pavement of the Byzantine Imperial Palace in Constantinople // *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 43. 1989. P. 27–72.
- Trinquier, Vendries 1984 — *Chasses antiques. Pratiques et représentations dans le monde gréco-romain (III^e s. av. — I^{er} s. apr. J.-C.): Actes du colloque international de Rennes (Université de Rennes II, 20–21 septembre 2007) / Ed. par J. Trinquier, Chr. Vendries. Rennes: Presses universitaires de Rennes, D. L., 2009.*
- Tripodi 1991 — *Tripodi B.* Il fregio della caccia della tomba reale di Vergina e le cacce funerarie d'oriente // *Dialogues d'histoire ancienne*. Vol. 17. No. 1. 1991. P. 143–209.
- Tripodi 1998 — *Tripodi B.* Cacce reali macedoni tra Alessandro I e Filippo V. [Messina]: Dip. Scienze dell'Antichità, 1998.
- Tuck 2005 — *Tuck S. L.* The origins of Roman imperial hunting imagery: Domitian and the redefinition of virtue under the Principate // *Greece & Rome*. Vol. 52. No. 2. 2005. P. 221–245.
- Vermeule 1963 — *Vermeule C.* Augustan and Julio-Claudian court silver // *Antike Kunst*. Vol. 6. No. 1. 1963. P. 33–40.
- Vidal-Naquet 1981 — *Vidal-Naquet P.* Le chasseur noir: formes de pensée et formes de société dans le monde grec. Paris: Maspero, 1981.
- Vignerot 1968 — *Vignerot P.* Le cheval dans l'Antiquité gréco-romaine (des guerres médiques aux grandes invasions): Contribution à l'histoire des techniques. Nancy: Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université de Nancy, 1968.
- Volbach 1962 — *Volbach W. F.* Silber- und Elfenbeinarbeiten vom Ende des 4. bis zum Anfang des 7. Jahrhunderts // *Beiträge zur Kunstgeschichte und Archäologie des Frühmittelalters. Akten zum VII. Internationalen Kongress für Frühmittelalterforschung, 21–28 September 1958 / Hrsg. H. Fillitz. Graz; Köln: H. Böhlau, 1962. S. 21–36.*
- Wander 1973 — *Wander S. H.* The Cyprus plates: The story of David and Goliath // *Metropolitan Museum Journal*. Vol. 8. 1973. P. 89–104.
- Wander 1978 — *Wander S. H.* The Cyprus plates and the Chronicle of Fredegar // *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 29. 1978. P. 345–346.
- Wander 2012 — *Wander S. H.* The Joshua roll. Wiesbaden: L. Reichert, 2012.
- Weitzmann 1970 — *Weitzmann K.* Prolegomena to a study of the Cyprus plates // *Metropolitan Museum Journal*. Vol. 3. 1970. P. 97–111.
- Weitzmann 1979 — *Age of spirituality. Late Antique and Early Christian art, 3rd to 7th century: Catalogue of the exhibition at The Metropolitan Museum of Art, November 19, 1977, through February 12, 1978 / Ed. by K. Weitzmann. New York: Metropolitan Museum of Art, 1979.*
- Weitzmann 1984 — *Weitzmann K.* Greek mythology in Byzantine art. Princeton: Princeton Univ. Press, 1984. (1st ed. 1951).
- Whitby 1994 — *Whitby M.* A New image for a new age: George of Pisidia on the Emperor Heraclius // *The Roman and Byzantine army in the East: Proceedings of a Colloquium held at the Jagiellonian University, Kraków in September 1992 / Ed. by E. Dąbrowa. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1994. P. 197–225.*
- Whitby 2002 — *Whitby M.* George of Pisidia's presentation of the Emperor Heraclius and his campaigns: Variety and development // *The reign of Heraclius (610–641): Crisis and confrontation / Ed. by G. J. Reinink, B. H. Stolte. Leuven; Paris: Peeters, 2002. P. 157–173.*

- Woodford, Krauskopf 1992 — *Woodford S., Krauskopf I.* Meleagros // *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Vol. 6. 1992. P. 414–435.
- Yalouris 1987 — *Yalouris N.* Pegasus: ein Mythos in der Kunst. Mainz am Rhein: Verlag Philipp Von Zabern, 1987.
- Yücel 1987 — *Yücel E.* The Great Palace Mosaic Museum. Istanbul: A Turizm Yayinlari, 1987.
- Zaleskaja 1982 — *Zaleskaja V.* Die byzantinische Toreutik des 6. Jahrhunderts. Einige Aspekte ihrer Erforschung // *Metallkunst von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter: wissenschaftliche Konferenz anlässlich der Ausstellung “Spätantike und frühbyzantinische Silbergefäße aus der Staatlichen Ermitage Leningrad”*, Schloss Köpenick, 20. und 21. März 1979 / Hrsg. A. Effenberger. Berlin: Staatliche Museen, 1982. S. 97–111.
- Zaleskaya 1988 — *Zaleskaya V.* La toreutique byzantine du VI^e siècle (les centres locaux) // *Argentiererie romaine et byzantine: Actes de la table ronde, Paris, 11–13 octobre 1983* / Ed. by N. Duval, F. Baratte. Paris: De Boccard, 1988. P. 227–233.
- Zaleskaya 1994a — *Zaleskaya V.* Byzantine metalwork, ivory and bone carving // *The State Hermitage: Masterpieces from the museum's collections* / Ed. by V. A. Suslov, J. Butler. London: Cooth-Clibbon, 1994. Vol. 1. P. 378–393.
- Zaleskaya 1994b — *Zaleskaya V.* Dish showing Meleager and Atalanta // *Treasures from the Hermitage, St. Petersburg: the European Fine Art Fair: MECC, Maastricht, the Netherlands, 12–20 March 1994*. Maastricht: European Fine Art Foundation, 1994. P. 32.
- Zaleskaya 2004 — *Zaleskaya V.* Masterpieces of Byzantine art: Applied art // *The Hermitage Museum of St. Petersburg: The Greek treasures* / Ed. by M. Piotrovskii. Athena: Ephesus, 2004. P. 285–307.
- Zuckermann 1995 — *Zuckermann C.* La petite Augusta et le Turc. Epiphania-Eudocie sur les monnaies d’Héraclius // *Revue numismatique*. Vol. 150. 1995. P. 113–126.

References

- Alexander, S. S. (1977). Heraclius, Byzantine imperial ideology, and the David plates. *Speculum*, 52(2), 217–237.
- Althaus, F., Sutcliffe, M. (2006). *The road to Byzantium: Luxury arts of Antiquity: An exhibition held in the Hermitage Rooms of Somerset House, London, 30 March 6 — September 2006*. London: Fontanka.
- Anderson, J. K. (1985). *Hunting in the ancient world*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Andreae, B. (1985). *Die Symbolik der Löwenjagd*. Opladen: Westdeutscher. (In German).
- Andronikos, M. (1984). *Vergina: The royal tombs and the ancient city*. Athens: Ekdotike Athenon.
- Aymard, J. (1951). *Essai sur les chasses romaines, des origines à la fin du siècle des Antonins (Cynegetica)*. Paris: E. de Boccard. (In French).
- Azarnouche, S. Fragaki, H., Grenet, F. (forthcoming). De l’Égypte à la Perse: un plat sassanide du VII^e siècle. *Études Alexandrines*. (In French).
- Banaji, J. (2015). On the identity of Shahrālānyōzān in the Greek and Middle Persian papyri from Egypt. In A. T. Schubert, P. M. Sijpesteijn (Eds.). *Documents and the history of the early Islamic world*, 27–42. Leiden: Brill.
- Bank, A. V. (1985, 1st ed. 1977). *Byzantine art in the collections of Soviet museums*. Leningrad: Aurora Art Publishers.
- Baratte, F. (1985). Héros et chasseurs: la tenture d’Artémis de la Fondation Abegg à Riggisberg. *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*, 67, 31–76. (In French).
- Baratte, F. (2009). La chasse dans l’iconographie des sarcophages: signe social ou valeur funéraire? In J. Trinquier, Chr. Vendries (Eds.). *Chasses antiques. Pratiques et représentations dans le monde gréco-romain (III^e siècle av. — IV^e siècle apr. J.-C.)*. Actes du colloque international de Rennes (Université de Rennes II, 20–21 septembre 2007), 53–64. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, D.L. (In French).

- Beazley, J. D. (1949). The world of the Etruscan mirror. *The Journal of Hellenic Studies*, 69, 1–17.
- Bernard P. (1997). Les origines thessaliennes de l'Arménie vues par deux historiens thessaliens de la génération d'Alexandre. *Topoi. Orient-Occident. Suppl. 1*, 131–216. (In French).
- Bigwood, J. M. (2009). 'Incestuous' marriage in Achaemenid Iran: Myths and realities. *Klio*, 91(2), 311–341.
- Blázquez, J. M, Cabrero, J. (2012). Antioch mosaics and their mythological and artistic relations with Spanish mosaics. *Journal of Mosaic Research*, 5, 43–57.
- Boardman, J. (1984). Atalante. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 2, 940–950.
- Boyd, S. A., Mango, M. M. (Eds.) (1993). *Ecclesiastical silver plate in sixth-century Byzantium: Papers of the symposium held May 16–18, 1986 at the Walters Art Gallery, Baltimore, and Dumbarton Oaks, Washington, D. C.* Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Brandenburg, H. (1968). Bellerophon Christianus? Zur Deutung des Mosaiks von Hinton St. Mary und zum Problem der Mythendarstellungen in der kaiserzeitlichen dekorativen Kunst. *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 53, 49–86. (In German).
- Brett, G. (1942). The mosaic of the Great Palace in Constantinople. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 5, 34–43.
- Brewer, D. J., Clark, T., Phillips, A. (2001). *Dogs in Antiquity: Anubis to Cerberus: The origins of the domestic dog*. Warminster, England: Aris & Philipps.
- Briant P. (1991). Chasses royales macédoniennes et chasses royales perses : le thème de la chasse au lion sur la chasse de Vergina. *Dialogues d'histoire ancienne*, 17(1), 211–256.
- Brubaker, L., Haldon, J. (2001). *Byzantium in the Iconoclast era (ca. 680–850): The sources: An annotated survey*. Aldershot: Ashgate.
- Burgess J. (2017). The tale of Meleager in the *Iliad*. *Oral Tradition*, 31(1), 51–76.
- Cameron, A. (1979). Images of authority: Elites and icons in late sixth-century Byzantium. *Past & Present*, 84(1), 3–35.
- Cameron, A. (2009) Young Achilles in the Roman world. *The Journal of Roman Studies*, 99, 1–22.
- Camporeale, G. (1984). *La caccia in Etruria*. Rome: Bretschneider. (In Italian).
- Carandini, A. (1965). *La secchia Doria. Una 'storia di Achille' tardo-antica. Contributo al problema dell'industria artistica di tradizione ellenistica in Egitto*. Roma: De Luca Editore. (In Italian).
- Chantraine P. (1956). Quelques termes du vocabulaire pastoral et du vocabulaire de la chasse. In P. Chantraine. *Études sur le vocabulaire grec*, 31–96. Paris: Klincksieck. (In French).
- Chuvin, P. (2009, 1st ed. 1990). *Chronique des derniers païens: la disparition du paganisme dans l'Empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien*. Paris: Les Belles Lettres; Fayard. (In French).
- D'Ambra, E. (1988). A myth for a smith: A Meleager sarcophagus from a tomb in Ostia. *American Journal of Archaeology*, 92(1), 85–99.
- Daltrop, G. (1966). *Die kalydonische Jagd in der Antike*. Hamburg: Parey. (In German)
- Dan, A., Grenet, F., Sims-Williams, N. (2014). Homeric scenes in Bactria and India: Two silver plates with Bactrian and Middle Persian inscriptions. *Bulletin of the Asia Institute*, 28, 195–296.
- Dodd, E. C. (1961). *Byzantine silver stamps*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Dowling, M. B. (2006). *Clemency & cruelty in the Roman world*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.
- Downey, S. B. (1968). Possible ancient prototypes for the Cyprus plates. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 8(4), 309–313.
- Edwards, R. (2008). Hunting for boars with Pliny and Tacitus. *Classical Antiquity*, 27(1), 35–58.

- Effenberger, A., Maršak, B., Zaleskaja, V., Zaseckaja, I. (1978). *Spätantike und frühbyzantinische Silbergefäße aus der Staatlichen Ermitage Leningrad. Ausstellung der Staatlichen Ermitage Leningrad in der Frühchristlich-byzantinischen Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin, Dezember 1978 bis März 1979*. Berlin: Staatliche Museen zu Berlin. (In German).
- Ellis, S. P. (1994). Power, architecture, and decor: How the Late Roman aristocrat appeared to his guests. In E. K. Gazda, A.E. Haeckl (Eds.). *Roman art in the private sphere: New perspectives on the architecture and decor of the domus, villa, and insula*, 117–134. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.
- Ettinghausen, R. (1972). *From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic world: Three modes of artistic influence*. Leiden: Brill.
- Feissel, D. (1986). Le Préfet de Constantinople, les poids-étalons et l'estampillage de l'argenterie au VIe et au VIIe siècle. *Revue numismatique*, 6th ser., 28, 119–142. (In French).
- Frandsen, P. J. (2009). *Incestuous and close-kin marriage in Ancient Egypt and Persia: An examination of the evidence*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Garland, L. (1999). *Byzantine empresses: Women and power in Byzantium, AD 527–1204*. London: Routledge.
- Garsoïan, N. G. (Trans., Comment.) (1989). *The epic histories attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnk)*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Gesztelyi, T. (2016). Das Bildprogramm der Meleager-Platte aus dem Seuso-Schatz. *Acta classica Univ. Scient. Debreceniensis*, 52, 135–147. (In German).
- Gnoli, G., Jamzadeh, P. (1988, updated 2011). BAHRĀM (Vərəθraϥna). *Encyclopaedia Iranica* [Online]. Retrieved from <http://www.iranicaonline.org/articles/bahram-1>.
- Grabar, A. (1936). *L'Empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'Orient*. Paris: Les Belles Lettres. (In French).
- Graeve, V. von (1970). *Der Alexandersarkophag und seine Werkstatt*. Berlin: Mann. (In German).
- Green, C. M. C. (1996). Did the Romans hunt? *Classical Antiquity*, 15(2), 222–260.
- Greenwalt, W. S. (1993). The iconographical significance of Amyntas III's mounted hunter stater. *Ancient Macedonia, 5: Papers read at the fifth International Symposium held in Thessaloniki, October, 10-15, 1989*, 509–519.
- Grossardt, P. (2001). *Die Erzählung von Meleagros: Zur literarischen Entwicklung der kalydonischen Kultlegende*. Leiden: Brill. (In German).
- Grunsven-Eygenraam, M. van (1973). Heraclius and the David Plates. *Bulletin Antieke Beschaving*, 48, 158–174.
- Hallett, J. P. (1978). Morigerari: Suetonius, *Tiberius*, 44. *L'Antiquité Classique*, 47(1), 196–200.
- Harper, P. O., Meyers, P. (1981). *Silver vessels of the Sasanian period*, (Vol. 1) *Royal imagery*. New York: Metropolitan Museum of Art.
- Helck, W. (1968). *Jagd und Wild im alten Vorderasien*. Hamburg: Parey. (In German).
- Howard-Johnston, J. (1999). Heraclius' Persian campaigns and the revival of the East Roman Empire, 622–630. *War in History*, 6(1), 1–44.
- Howard-Johnston, J. (2000, updated 2010). Kōsrow II. *Encyclopedia Iranica* [online]. Retrieved from <http://www.iranicaonline.org/articles/khosrow-ii>.
- Hull, D. B. (1964). *Hounds and hunting in Ancient Greece*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Huskinson, J. (1974). Some pagan mythological figures and their significance in early Christian Art. *Papers of the British School at Rome*, 42, 68–97.
- Jobst, W. (1987). Der Kaiserpalast von Konstantinopel und seine Mosaiken. *Antike Welt*, 18(3), 2–22. (In German).

- Kaegi, W. E. (2003). *Heraclius, Emperor of Byzantium*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Kaegi, W. E., Cobb, P. M. (2008). Heraclius, Shahrbarāz, and al-Ṭabarī. In H. Kennedy (Ed.). *Al-Ṭabarī: A medieval Muslim historian and his work*, 95–112. Princeton: Darwin Press.
- Kahsnitz, R. (1998). Meleager-Schale. In R. Baumstark (Ed.). *Rom und Byzanz. Schatzkammerstücke aus bayerischen Sammlungen*, 108–113. München: Hirmer. (In German).
- Keller, O. (1909). *Die antike Tierwelt*, (Vol. 1) *Säugetiere*. Leipzig: W. Engelmann. (In German).
- Kent J. P. C., Painter K. S. (Eds.) (1977). *Wealth of the Roman world: Gold and silver, AD 300–700*. London: British Museum Publications.
- Kessler, H. L. (1979). David plates from Cyprus. In K. Weitzmann (Ed.). *Age of spirituality: Late Antique and early Christian art third to seventh century*, 475–483. New York: Metropolitan Museum of Art.
- Kitzinger, E. (1995, 1st ed. 1977). *Byzantine art in the making: Main lines of stylistic development in Mediterranean Art, 3rd-7th century*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Kleemann, I. (1958). *Der Satrapen-Sarkophag aus Sidon*. Berlin: Mann. (In German).
- Kluge, Th. (1906). *Die Darstellungen der Löwenjagd im Altertum*. Berlin: Trenkel. (In German).
- Koch, G. (1973). Verschollene Meleagersarkophage. *Archäologischer Anzeiger*, 287–293. (In German).
- Koch, G. (1975a). *Die mythologischen Sarkophage*, (Part 6) *Meleager*. Berlin: Mann. (In German).
- Koch, G. (1975b). Nachlese zu den Meleagersarkophagen. *Archäologischer Anzeiger*, 530–552. (In German).
- Kolf, M. C. van der (1931). Meleagros. G. Wissowa, W. Kroll (Eds.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Vol. 15.1), 446–478. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag. (In German).
- Kouymijian, D. (1983). Ethnic origins and the ‘Armenian’ policy of Emperor Heraclius. *Revue des études arméniennes*, n. s., 17, 635–642.
- Kuttner, A. L. (1995). *Dynasty and empire in the age of Augustus: The case of the Boscoreale Cups*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Lane Fox, R. (1996). Ancient hunting: From Homer to Polybius. In G. Shipley, J. Salmon (Eds.). *Human landscapes in Classical Antiquity: Environment and culture*, 119–153. London: Routledge.
- Lavin, I. (1963). The hunting mosaics of Antioch and their sources: A study of compositional principles in the development of early Medieval style. *Dumbarton Oaks Papers*, 17, 179–286.
- Lazovic, M., Dürr, N., Durand, H., Houriet, C., Schweizer, F. (1977). Objets byzantins de la collection du Musée d’art et d’histoire. *Genava: revue d’histoire de l’art et d’archéologie*, 25 NS, 5–46. (In French).
- Leader, R. E. (2000). The David plates revisited: Transforming the secular in early Byzantium. *The Art Bulletin*, 82(3), 407–427.
- Leader-Newby, R. (2004). *Silver and society in Late Antiquity: Functions and meanings of silver plate in the fourth to seventh centuries*. Aldershot: Ashgate.
- Livshits, V. A., Lukonin, V. G. (1964). Srednepersidskie i sogdiiskie nadpisi na serebrianykh sosudakh [Middle Persian and Sogdian inscriptions on silver vessels]. *Vestnik drevnei istorii* [Journal of Ancient History], 1964(3), 155–176. (In Russian).
- Lorenz, K. G. (2011). Image in distress? The death of Meleager on Roman sarcophagi. In J. Huskinson, J. Elsner (Eds.). *Life, death and representation: Some new work on Roman sarcophagi*, 305–332. Berlin: De Gruyter.
- Mahé, J.-P. (2006). Philologie et historiographie du Caucase chrétien. *École pratique des hautes études. Section des sciences historiques et philologiques*, 20, 54–63. (In French).

- Mango, C. (1985). Deux études sur Byzance et la Perse sassanide, II. Héraclius, Šahrvaraz et la Vraie Croix. *Travaux et mémoires*, 9, 105–118. (In French).
- Mango, M. M. (1990a). *The Sevso treasure: A collection from late antiquity: the property of the Trustee of the Marquess of Northampton Settlement : sale by auction*. Zurich: Sotheby's.
- Mango, M. M. (1990b). Un nouveau trésor (dit de 'Sevso') d'argenterie de la basse antiquité. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 134(1), 238–254. (In French).
- Mango, M. M. (1993). The purpose and places of Byzantine silver stamping. In S. A. Boyd, M. M. Mango (Eds.). *Ecclesiastical silver plate in sixth-century Byzantium: Papers of the symposium held May 16–18, 1986 at the Walters Art Gallery, Baltimore and Dumbarton Oaks, Washington, D. C.*, 204–216. Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Mango, M. M. (1994). Imperial art in the seventh century. In P. Magdalino (Ed.). *New Constantines: The rhythm of imperial renewal in Byzantium, 4th–13th centuries: Papers from the Twenty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St Andrews, March 1992*, 109–138. Aldershot, Hampshire: Variorum.
- Manns, O. (1889–1890). *Über die Jagd bei den Griechen* (3 Vols.). Cassel: Baier & Lewalter. (In German).
- Manolaraki, E. (2012). Imperial and rhetorical hunting in Pliny's *Panegyricus*. *Illinois Classical Studies*, 37, 175–198.
- Martini, W. (Ed.) (2000). *Die Jagd der Eliten in den Erinnerungskulturen von der Antike bis in die Frühe Neuzeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (In German).
- Matzulewitsch, L. (1929). *Byzantinische Antike. Studien auf Grund der Silbergefäße der Ermitage*. Berlin: De Gryuter. (In German).
- Mauduit C. (1994). Loisirs et plaisir cynégétiques dans la littérature grecque archaïque et classique. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, 41–55. (In French).
- McClanan, A. (2002). *Representations of early Byzantine empresses: Image and empire*. New York: Palgrave Macmillan.
- Merrony, M. W. (1998). The reconciliation of paganism and Christianity in the early Byzantine mosaic pavements of Arabia and Palestine. *Liber Annuus*, 48, 441–482.
- Morris, C. E. (1990). In pursuit of the white tusked boar: Aspects of hunting in Mycenaean Society. In R. Hägg, G. C. Nordquist (Eds.). *Celebrations of death and divinity in the Bronze Age Argolid*, 149–156. Stockholm: Svenska institutet i Athen.
- Nassar, M. (2013). The art of decorative mosaics (hunting scenes) from Madaba Area during Byzantine period (5th–6th c. AD). *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, 13(1), 67–76.
- Noga-Banai, G. (2002). Early Byzantine elite style: The David plates and related works. *Boreas. Münstersche Beiträge zur Archäologie*, 25, 225–237.
- Poinsot, D. (2019) *Les animaux de la Perse, étude du corpus des sceaux et des bulles d'époque sassanide* (Dissertation, École Pratique des Hautes Études). Paris. (In French).
- Poplin, F. (1995). La chasse au sanglier et la vertu virile. *Homme et animal dans l'Antiquité romaine: actes du colloque de Nantes [29 mai — 1^{er} juin] 1991*, 445–467. Tours (France): Centre des recherches A. Piganiol.
- Pourshariati P. (2008). *Decline and fall of the Sasanian Empire. The Sasanian-Parthian confederation and the Arab conquest of Iran*. London: I. B. Tauris.
- Rapp, C. (1998). Comparison, paradigm and the case of Moses in panegyric and hagiography. In M. Whitby (Ed.). *The propaganda of power: The role of panegyric in late antiquity*, 277–298. Leiden: Brill.

- Reilly, L.C. (1993). The hunting frieze from Vergina. *The Journal of Hellenic Studies*, 113, 160–162.
- Rosenbaum, E. (1954). The Andrews Diptych and some related ivories. *The Art Bulletin*, 36(4), 253–261.
- Rosenberg, M. (1928). *Der Goldschmiede Merkzeichen*, (Vol. 4) *Ausland und Byzanz*. Frankfurt a. M.: Frankfurter Verlags-Anstalt A.-G. (In German).
- Schauenburg, K. (1969). *Jagddarstellungen in der griechischen Vasenmalerei*. Hamburg: Parey. (In German).
- Schnapp, A. (1979a). Images et programme: les figurations archaïques de la chasse au sanglier. *Revue archéologique*, 1979(2), 195–218. (In French).
- Schnapp, A. (1979b). Pratiche e immagini di caccia nella Grecia antica. *Dialoghi di archeologia*, N. S., 1, 36–59. (In Italian).
- Schnapp, A. (1997). *Le chasseur et la cité. Chasse et érotique dans la Grèce ancienne*. Paris: A. Michel. (In French).
- Schrodt, B. (1981). Sports of the Byzantine Empire. *Journal of Sport History*, 8(3), 40–59.
- Serwint, N. (1993). The female athletic costume at the Heraia and prenuptial initiation Rites. *American Journal of Archaeology*, 97(3), 403–422.
- Seyer, M. (2007). *Der Herrscher als Jäger. Untersuchungen zur königlichen Jagd im persischen und makedonischen Reich vom 6.–4. Jahrhundert v. Chr. sowie unter den Diadochen Alexanders des Großen*. Wien: Phoibos. (In German).
- Shahîd, I. (1972). The Iranian factor in Byzantium during the reign of Heraclius. *Dumbarton Oaks Papers*, 26, 293–320.
- Shahîd, I. (1980–1981). Heraclius ΠΙΣΤΟΣ ΕΝ ΧΡΙΣΤΩ ΒΑΣΙΛΕΥΣ. *Dumbarton Oaks Papers*, 34–35, 225–237.
- Shahîd, I. (1981). On the titulature of the Emperor Heraclius. *Byzantion*, 51(1), 288–296.
- Simon, E. (1970). *Meleager und Atalante: ein spätantiker Wandbehang*. Bern: Abegg-Steifung. (In German).
- Speck, P. (1997). Epiphania et Martine sur les monnaies d'Héraclius. *Revue numismatique*, 152, 457–465. (In French).
- Spooner, B. (1966). Iranian kinship and marriage. *Iran*, 4, 51–59.
- Stern, J. (1967). The imagery of Bacchylides' Ode 5. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 8(1), 35–43.
- Stoyanov, Y. (2011). *Defenders and enemies of the true cross: The Sasanian conquest of Jerusalem in 614 and Byzantine ideology of anti-Persian warfare*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Strawn, B. A. (2005). *What is stronger than a lion? Leonine image and metaphor in the Hebrew Bible and the ancient Near East*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Swain S.C.R. (1988). A note on *Iliad* 9.524–599: The story of Meleager. *The Classical Quarterly*, 38(2), 271–276.
- Thonemann, P. (2017). Close-kin marriage in Roman Anatolia. *The Cambridge Classical Journal*, 63, 143–166.
- Toumanoff, C. (1985). The Heraclids and the Arsacids. *Revue des études arméniennes*, NS 19, 431–434.
- Toynbee, J. M. C., Painter, K. S. (1986). Silver picture plates of Late Antiquity: AD 300 to 700. *Archaeologia*, 108, 15–65.
- Trilling, J. (1978). Myth and metaphor at the Byzantine court: A literary approach to the David plates. *Byzantion*, 48(1), 249–263.

- Trilling, J. (1989). The soul of the Empire: Style and meaning in the mosaic pavement of the Byzantine Imperial Palace in Constantinople. *Dumbarton Oaks Papers*, 43, 27–72.
- Trinquier, J., Vendries, Chr. (Eds.) (2009). *Chasses antiques. Pratiques et représentations dans le monde gréco-romain (III^e s. av. — I^{ve} s. apr. J.-C.)*: Actes du colloque international de Rennes (Université de Rennes II, 20–21 septembre 2007). Rennes: Presses universitaires de Rennes, D. L. (In French).
- Tripodi, B. (1991). Il fregio della caccia della tomba reale di Vergina e le cacce funerarie d'oriente. *Dialogues d'histoire ancienne*, 17(1), 143–209. (In Italian).
- Tripodi, B. (1998). *Cacce reali macedoni tra Alessandro I e Filippo V*. [Messina]: Dip. Scienze dell'Antichità. (In Italian).
- Tuck, S. L. (2005). The origins of Roman imperial hunting imagery: Domitian and the redefinition of virtue under the Principate. *Greece & Rome*, 52(2), 221–245.
- Vermeule, C. (1963). Augustan and Julio-Claudian court silver. *Antike Kunst* 6(1), 33–40.
- Vidal-Naquet, P. (1981). *Le chasseur noir: formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris: Maspero. (In French).
- Vignerot, P. (1968). *Le cheval dans l'Antiquité gréco-romaine (des guerres médiques aux grandes invasions): Contribution à l'histoire des techniques*. Nancy: Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université de Nancy. (In French).
- Volbach, W. F. (1962). Silber- und Elfenbeinarbeiten vom Ende des 4. bis zum Anfang des 7. Jahrhunderts. In H. Fillitz (Ed.). *Beiträge zur Kunstgeschichte und Archäologie des Frühmittelalters. Akten zum VII. Internationalen Kongress für Frühmittelalterforschung, 21–28 September 1958*, 21–36. Graz: H. Böhlau. (In German).
- Wander, S. H. (1973). The Cyprus plates: The story of David and Goliath. *Metropolitan Museum Journal*, 8, 89–104.
- Wander S. H. (1978). The Cyprus plates and the Chronicle of Fredegar. *Dumbarton Oaks Papers*, 29, 345–346.
- Wander, S. H. (2012). *The Joshua roll*. Wiesbaden: L. Reichert.
- Weitzmann, K. (1970). Prolegomena to a study of the Cyprus plates. *Metropolitan Museum Journal*, 3, 97–111.
- Weitzmann K. (Ed.) (1979). *Age of spirituality. Late Antique and Early Christian art, 3rd to 7th century: Catalogue of the exhibition at The Metropolitan Museum of Art, November 19, 1977, through February 12, 1978*. New York: Metropolitan Museum of Art.
- Weitzmann, K. (1984, 1st ed. 1951). *Greek mythology in Byzantine art*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Whitby, M. (1994). A New image for a new age: George of Pisidia on the Emperor Heraclius. In E. Dąbrowa (Ed.). *The Roman and Byzantine army in the East: Proceedings of a Colloquium held at the Jagiellonian University, Kraków in September 1992*. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 197–225.
- Whitby, M. (2002). George of Pisidia's presentation of the Emperor Heraclius and his campaigns: Variety and development. In G. J. Reinink, B. H. Stolte (Eds.). *The reign of Heraclius (610-614): Crisis and confrontation*, 157–173. Leuven: Peeters.
- Woodford S., Krauskopf, I. (1992). Meleagros. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 6, 414–435.
- Yalouris, N. (1987). *Pegasus: ein Mythos in der Kunst*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern. (In German).
- Yücel, E. (1987). *The Great Palace Mosaic Museum*. Istanbul: A Turizm Yayınları.

- Zalesskaja, V. (1982). Die byzantinische Toreutik des 6. Jahrhunderts. Einige Aspekte ihrer Erforschung. In A. Effenberger (ed.). *Metallkunst von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter: wissenschaftliche Konferenz anlässlich der Ausstellung "Spätantike und frühbyzantinische Silbergefäße aus der Staatlichen Ermitage Leningrad"*, Schloss Köpenick, 20. und 21. März 1979, 97–111. Berlin: Staatliche Museen. (In German).
- Zalesskaya, V. (1988). La toreutique byzantine du VI^e siècle (les centres locaux). In N. Duval, F. Baratte (Eds.). *Argenterie romaine et byzantine: Actes de la table ronde, Paris, 11–13 octobre 1983*, 227–233. Paris: De Boccard. (In French).
- Zalesskaya, V. (1994a). Byzantine metalwork, ivory and bone carving. In V. A. Suslov, J. Butler (Eds.). *The State Hermitage: Masterpieces from the Museum's collections* (Vol. 1), 378–393. London: Cooth-Clibbon.
- Zalesskaya, V. (1994b). Dish showing Meleager and Atalanta. In *Treasures from the Hermitage, St. Petersburg: the European Fine Art Fair: MECC, Maastricht, The Netherlands, 12–20 March 1994*, 32. Maastricht: European Fine Art Foundation.
- Zalesskaya, V. (2004). Masterpieces of Byzantine art: Applied art. In M. Piotrovskii (Ed.). *The Hermitage Museum of St. Petersburg: The Greek Treasures*, 285–307. Athena: Ephesus.
- Zuckermann, C. (1995). La petite Augusta et le Turc. Epiphania-Eudocie sur les monnaies d'Héraclius. *Revue Numismatique*, 150, 113–126. (In French).

* * *

Информация об авторе

Анка Дан

PhD

научный сотрудник,

*Высшая нормальная школа
(École Normale Supérieure),*

Национальный Центр

научных исследований (CNRS)

45 rue d'Ulm, 75005 Paris, France

Тел.: +33 (0) 1-44-32-37-83

✉ *anca-cristina.dan@ens.fr*

Information about the author

Anca Dan

PhD

Faculty Member,

*École Normale Supérieure,
French National Centre*

for Scientific Research

45 rue d'Ulm, 75005 Paris, France

Tel.: +33 (0) 1-44-32-37-83

✉ *anca-cristina.dan@ens.fr*

Т. Ф. Теперик

ORCID: 0000-0002-5402-7052

✉ teperik@mail.ru

*Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова (Россия, Москва)*

МИФ ОБ ОДИССЕЕ В КИНЕМАТОГРАФЕ: ПОЛИТИЧЕСКИЕ И СМЫСЛОВЫЕ АЛЛЮЗИИ (НА МАТЕРИАЛЕ ФИЛЬМА БРАТЬЕВ КООН «О ГДЕ ЖЕ ТЫ, БРАТ?»)»

Аннотация. В данной статье рассматривается поэтика картины братьев Коэн «О где же ты, брат?» в соотношении с мотивами «Одиссеи», прямой реминисценцией из которой является текстовой эпиграф к фильму — первые строки поэмы Гомера. Делается вывод, что актуализация политических смыслов, характерных для политической истории США первой половины XX в., в фильме Коэнов происходит в том числе благодаря многочисленным аллюзиям на содержание и образы «Одиссеи» Гомера. Однако аналогии и параллели как с античным текстом, так и с кинотекстами предшественников, существуют в фильме не только в прямом, но и в косвенном, а также в трагестийном вариантах, что сближает поэтику ленты с поэтикой литературной рецепции.

Ключевые слова: поэтика, рецепция, фильм, сюжет, мотив, персонаж, политика, история

Для цитирования: Теперик Т. Ф. Миф об Одиссее в кинематографе: политические и смысловые аллюзии (на материале фильма братьев Коэн «О где же ты, брат?») // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 200–210. DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-200-210.

Статья поступила в редакцию 15 октября 2019 г.

Принято к печати 24 февраля 2020 г.

T. F. Teperik

ORCID: 0000-0002-5402-7052

✉ teperik@mail.ru

*Lomonosov Moscow State University
(Russia, Moscow)*

THE MYTH OF ODYSSEUS IN CINEMA: POLITICAL AND SEMANTIC ALLUSIONS (BASED ON THE COEN BROTHERS' FILM *O BROTHER, WHERE ART THOU?*)

The paper presents an analysis of the poetics of the Coen brothers' movie *O Brother, Where Art Thou?* (2000) in relation to motifs of Homer's poem *The Odyssey*. The film opens with an epigraph quoting the opening lines of *The Odyssey*. This is a direct reminiscence, but the film's authors employ a wide range of other artistic means, especially multiple allusions to the content and motifs of Homer's poem. One should note that the principles of intertextual arrangement in the film pertain more to literary reception than to the cinematographic one, where the connection to the source plot and imagery is evident. At the same time, inasmuch as the meaning of the Coens' movie is, in general, clear, without the direct reference to Homer's text at the start of the film multiple allusions and references to the poem might have been hidden too deeply. Thus, the direct quote from *The Odyssey* on the one hand, and the indirect allusions and references to it in the body of the film on the other hand, help the authors to foreground social and political trends in the United States in the first half of the 20th century. In other words, allusions to Homer add more depth to the film, whose intertext embeds it in the text of world literature. Also, analogies and parallels both to the classical text and to cinematographic texts of the Coens' predecessors exist in the film as a travesty, and that brings the poetics of their movie even closer to the poetics of literary reception.

Keywords: poetics, reception, movie, plot, motif, personage, politics, history

To cite this article: Teperik, T. F. (2020). The myth of Odysseus in cinema: Political and semantic allusions (Based on the Coen brothers' film *O Brother, Where Art Thou?*). *Shagi / Steps*, 6(2), 200–210. (In Russian). DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-200-210.

*Received October 15, 2019
Accepted February 24, 2020*

Античная тематика, присутствовавшая в мировом кино практически с самого его рождения [Michelakis, Wyke 2013: 8], по мере развития кинематографа становилась разнообразнее, соответственно, и вариантов рецепции античного наследия в кино, как и в литературе, имеется несколько. В первую очередь это прямое, непосредственное обращение к мифу, с художественными и смысловыми преобразованиями, характерными для Нового и Новейшего времени, как, например, в пьесах Ж. Расина или И. В. Гёте, Ж. Ануя или Б. Брехта, сами названия которых идентичны названиям греческих трагедий: «Антигона», «Медея», «Ифигения в Тавриде», «Андромаха» и т. д.

При таком обращении к античному материалу реализуется прежде всего античный сюжет, в то время как при косвенном обращении сюжет может развиваться не в древности, а в современности, приметы которой представлены как новой проблематикой, так и деталями предметного мира¹, к мифу же, кроме названия, отсылают имена персонажей произведения. Это «Электра» Ж. Жироду, «Эвридика» Ж. Ануя, «Орфей» Ж. Кокто, «Геракл и авгиевы конюшни» Ф. Дюрренматта, «Седьмой подвиг Геракла» М. М. Рощина и др.

Особый вариант — когда современный текст, обращаясь к мифу, на его сюжет очевидным образом не опирается, но в названии произведения античный мотив присутствует. Это, например, роман Дж. Джойса «Улисс» или пьеса Теннесси Уильямса «Орфей спускается в ад», где действие происходит в XX в. Фильм по пьесе Уильямса (с Марлоном Брандо и Анной Маньяни, режиссер Сидни Люмет, 1960) назывался иначе — «Из породы беглецов» («The Fugitive Kind», по названию пьесы Уильямса 1937 г.), потому что в отличие от Коэнов, фильму которых посвящена данная статья, для авторов этого фильма противоречия американской действительности были важнее их связи с мифологическим контекстом [Люмет 2018: 99–101]. Пройдут годы, и в новом фильме (1990) по этой же пьесе название снова будет таким же, как в пьесе Теннесси Уильямса 1957 г. — «Орфей спускается в ад» («Orpheus Descending»)². Фильм по пьесе Юджина О'Нила «Траур — участь Электры» (с Майклом Редгрейвом и Кирком Дугласом, 1947) назывался так же, как и пьеса, потому что О'Нил в гораздо большей степени опирался на прецедентный текст, созданный античным автором, в то время как об Орфее подобной пьесы от античности не сохранилось. Миф о нем известен по другим источникам — эпическим, лирическим, прозаическим, но не дошло творения драматурга, хотя такая пьеса, очевидно, должна была бы быть.

¹ Это могут быть кофе или сигареты, трамвай или автомобиль, гостиница или полицейский и т. д., т. е. то, что часто имеет место и в современных театральных постановках античных пьес. Однако особенность литературной рецепции состоит в том, что подобные детали заложены уже в самом содержании того или иного произведения, они — создание писателя, а не режиссера спектакля.

² Тот факт, что для главной женской роли выбрана Ванесса Редгрейв — актриса, «героини которой всегда значительны и даже в ситуациях повседневных несут в себе заряд человеческой энергии, поднимающей их над обстоятельствами» [Дорошевич 2019: 443], свидетельствует не только об определенной традиции в освоении литературного материала языком кино. Так, Редгрейв сыграла Андромаху в экранизации «Троянок» Еврипида (реж. М. Какояннис) и Волумнию в экранизации пьесы Шекспира «Кориолан» (реж. Р. Файнс); оба фильма основаны на античном материале. И сюжет пьесы Уильямса, по которой создан фильм об Орфее 1990 г., также обращается к античному мифу, поэтому понятен выбор на главную роль актрисы, имеющей опыт в работе над трагическими образами.

Если в киноверсиях исторических античных сюжетов преимущественное внимание уделяется греко-персидским войнам [Теперик 2018: 60], то в отношении мифологических сюжетов наибольшее число экранизаций коснулось «Одиссеи» Гомера [Demopoulos 2003: 28]. Это и «Улисс» Марио Камерини (1954), и «Одиссея» Франко Росси (1968), и «Одиссей» Андрея Кончаловского (1997). Ключевые мотивы поэмы Гомера актуализируются и в фильме греческого режиссера Тео Ангелопулоса «Взгляд Одиссея» (1995), хотя герои его — люди XX в. [Теперик 2019].

Люди XX в. — герои картины братьев Итана и Джоэла Коэнов «О где же ты, брат?» («O Brother, Where Art Thou?», 2000), и хотя имена некоторых персонажей отсылают к поэме Гомера, прямой отсылкой к ней являются лишь начальные титры, своего рода киноэпиграф с эпическим зачином из «Одиссеи»: «Муза, поведай о том многоопытном муже, который / Многих людей города посетил и обычаи видел». Это редчайший случай, когда интертекстуальной отсылкой является не обращение к сюжету, не поэтика заглавия, не персонажи, а *ц и т а т а* из прецедентного текста, созданного в рамках иного вида искусства.

Этой цитатой сразу же задается мотив, который, казалось бы, относит картину Коэнов к жанру *road movie*, поэтому здесь, как и в других подобных фильмах, можно было бы ожидать жанровое совмещение в первую очередь с вестерном — тем более учитывая разножанровость творчества Коэнов в целом [Берган 2008: 512]³. Начиная с фильма «Просто кровь» (1984) критика отмечала преобладание жанра нуар у Коэнов, наиболее характерным представителем которого считается «Человек, которого не было» (2001). Однако братья — многожанровые авторы, у них есть и фарс («Воспитывая Аризону»), и гангстерское кино («Перекресток Миллера»), и психологическая драма («Бартон Финк»), и полицейский триллер («Фарго»), и черная комедия («Большой Лебовски»), и даже романтическая комедия («Невыносимая жестокость»). Неудивительно, что и в фильме «О где же ты, брат?» присутствуют элементы различных жанров. Главный герой, которого зовут Улисс Эверетт (его играет Джордж Клуни) предпринимает опасное путешествие, совершая побег из мест лишения свободы, а поскольку он скован цепью с двумя другими заключенными, Питом (Джон Тургуро) и Делмаром (Тим Блейк Нельсон), то бежит вместе с ними, обещая в случае удачи поделить деньги, которые якобы спрятал где-то в доме. Побег скованных арестантов вызывает ассоциации с фильмом Стэнли Крамера «Не склонившие головы» (с Тони Кёртисом и Сидни Пуатье, 1958), который в советском прокате назывался «Скованные одной цепью». Однако Крамер — мастер социально-политического кино, что, казалось бы, не очень соотносится ни с поэмой Гомера, ни с образами коэновских персонажей. Комический эффект их ленты заложен и в самом действии, которое изображается, как это нередко бывало в искусстве, в том числе и в античном, «так просто, как будто речь идет о чем-то самом обычном» [Боура 2002: 679]. И это комическое действие встроено в конкретику американской истории. Время действия — 1937 г., место — штат Миссисипи, Юг — излюбленное географическое пространство не только авторов фильма, но и знаменитых американских писателей, например, Фолкнера.

³ Критики отмечают свойственную Коэнам игру с жанрами даже в пределах одного фильма: например, в «Большом Лебовски» выделяют и комедию, и черный мюзикл, и иронический триллер [Плахов 2018: 176].

Помимо мотива путешествия, ряд сцен и персонажей картины имеют очевидные параллели с гомеровской поэмой. Например, грабящий путников одноглазый Дэн ассоциируется с циклопом, и потому, что у него только один глаз, и потому, что в итоге он своего единственного глаза лишается. Слепой на дрезине, в начале фильма везущий каторжников и предсказывающий им будущее, вызывает ассоциацию с Тиресием — слепым прорицателем из гомеровского мифа. Слепой на радиостудии, где друзья записывают свои песни, — аналогия с гомеровским Демодокком, и точно так же, как после песни Демодока происходит изменение в событиях, повлекшее за собой благополучное возвращение Одиссея домой⁴, так и запись песни коэновских персонажей, а затем продажа пластинок и трансляция песни по радио обеспечили беглецам любовь жителей штата — точнее, избирателей губернатора штата. Последнее, в свою очередь, обеспечит героям покровительство одного из кандидатов, а именно действующего губернатора О'Дэниела, который, несмотря на свой цинизм, все-таки, в отличие от другого кандидата в губернаторы, не является расистом. Данная тема в фильме возникает в связи с тем, что к беглецам успел присоединиться афроамериканец Томми, великолепный гитарист, стихийно влившийся в случайно образовавшийся музыкальный коллектив. Оценив талант четырех друзей, исполнивших свои песни на концерте в костюмах первопроходцев — покорителей американского континента, О'Дэниел берет их под свою опеку, прямо со сцены объявляет об их помиловании. Это обеспечивает Улиссе Эверетту победу над женихом его любимой Пенни — ассоциирующейся, в свою очередь, с Пенелопой. Жених Пенни служит в штабе конкурента О'Дэниела — другого кандидата в губернаторы. Хотя в физическом столкновении герой Клуни ему уступает, благодаря смелости, собственному таланту, таланту своих музыкальных друзей, а главное, поддержке действующего губернатора и любви зрителей он, как и гомеровский Одиссей, в итоге побеждает, возвращая любовь жены. Это посрамление соперника — еще одна параллель к мотиву «Одиссея», сватовству женихов Пенелопы и их последующему наказанию, у Гомера, правда, кончившемуся для претендентов гораздо трагичнее. Следует заметить, что мотивы «Одиссея» (см.: [Ярхо 2001]) в картине переосмыслены, а содержание их трансформировано. Например, хотя превращение Пита в лягушку происходит лишь в сознании одного из друзей, Делмара, здесь можно усмотреть параллель к превращению спутников Одиссея в свиней. Эпизод с баптистами, дающими в фильме очищение от грехов, можно интерпретировать как параллель к гомеровским лотофагам, предлагающим забвение всем, кто отведал их лотоса, сцену с прекрасными купальщицами — как аллюзию к гомеровским сиренам, а чудесное спасение из объятых огнем дома — к эпизодам божественной помощи у Гомера.

Подобные примеры можно продолжать, однако при ближайшем рассмотрении многое в ленте Коэнов оказывается лишь пародией на схожесть, с усилением или ослаблением одного из содержательных компонентов мотива. Так, «циклоп» в фильме — не только грабитель, но и истовый ку-клукс-клановец, разоблачающий друзей, случайно оказавшихся на тайном сборище,

⁴ Песня Демодока вызывает слезы на глазах Одиссея; царь Алкиной, замечая это, просит рассказать его свою историю, после чего снаряжает корабль и отправляет его домой, на Итаку. Если бы не песня слепого певца, царь феаков мог бы ничего не узнать об Одиссее.

где его настигает закономерное возмездие. Множественность персонажей в фильме легко заменяется на единичность, и наоборот. Например, вместо единственного сына гомеровского Одиссея у Улисса Эверетта — семь дочерей; вместо толпы женихов на жену главного героя в фильме претендует лишь один, и т. д. Да и Пенелопе — Пенни (ее играет Холли Хантер) далеко до Ирен Папас, Греты Скакки или Сильваны Мангано — исполнительниц роли Пенелопы в экранизациях «Одиссеи». В ленте Коэнов она решением авторов фильма и не столь красива, а главное, в отличие от гомеровской героини, и не столь верна: разведясь с мужем вскоре после его ареста, она собирается выйти замуж за другого. Прецедентные имена в кинорецепции античного сюжета не всегда актуализируют сущность мифического персонажа, они могут подчеркивать и контраст, как, например, в фильме «Братя Блум» (с Марком Руффало, Эдриеном Броуди и Рейчел Вайс, 2008), где имена главных героев (Стивен, Блум и Пенелопа), казалось бы, указывают на персонажей романа Джойса «Улисс» — Стивена Дедала, Леопольда Блума и Пенелопу Блум, однако события и образы в фильме, где герои оказываются не теми, за кого себя выдают, подчеркивают и различия между персонажами литературными и кинематографическими.

Гомеровские имена в ленте «О где же ты, брат?» также акцентируют не только сходство, но и контраст между героями мифа и американской истории, как она показана в фильме Коэнов. Например, кроме Улисса и Пенни, в картине есть персонаж, которого, как и гомеровского героя, зовут Менелай, — это действующий губернатор О'Дэниел. Гомер — имя второго кандидата в губернаторы, оказавшегося не только отъявленным расистом, но и предводителем тайного общества ку-клукс-клановцев. В фильме есть такой персонаж, Большой Дэн (Джон Гудмен), член Ку-клукс-клана, он занимается грабежами, изображая торговца текстами Священного писания исключительно для того, чтоб усыпить бдительность своих жертв. Большой Дэн без труда грабит Эверетта, а затем на собрании Ку-клукс-клана разоблачает проникших туда главных героев. И если от такого человека ожидать участия в суде Линча можно, то сложно предположить это в респектабельном кандидате в губернаторы, особенно если его имя Гомер и если он герой фильма, начинающегося с прямой цитаты из «Одиссеи». В ленте Коэнов содержатся и другие аллюзии, но эта как раз одна из тех, которая на контрасте усиливает восприятие новых смыслов, характерных не для древней поэмы, а для современной истории. Переключки между современным фильмом и древним эпосом существуют на внешних уровнях, в том числе на звуковом и визуальном⁵ (в картине Коэнов мы видим даже бюст Гомера в кафе!), однако на внутреннем, глубинном уровне они предстают несколько иными.

Братья Коэн не случайно отмечали в своих интервью, что напрасно искать в их картине прямые заимствования или явные параллели с гомеровским мифом, Лаэрта или Аргуса и т. п. [Коэны 2009: 320], что к этому не стремятся ни сюжет, ни жанр их картин. Смысл их фильма, наполненного аллюзиями из политической и социальной жизни Америки первой половины XX в., не сводится ни к повторению гомеровских эпизодов, ни к вскрытию латентно-

⁵ Краски полей и лесов фильме заставляют вспомнить описания пейзажей у Фолкнера. Не случайно именно Фолкнер является прототипом писателя Уильяма Мэйхью — персонажа фильма Коэнов «Бартон Финк» (1991). И хотя природа выразительна у многих авторов, в том числе античных, особенно живописна она у Гомера [Буора 2002: 176].

го содержания мифа, как это нередко бывает в кинодраматургии, например, в экранизациях греческой трагедии у Пьера Паоло Пазолини⁶.

Смысл коэновского фильма не сводится и к прямым параллелям с американской историей. Например, в поле зрения персонажей попадает гангстер Малыш Нельсон, к которому они на время даже присоединяются, однако дальше их пути расходятся, чтобы встретиться, когда Малыша, которому грозит электрический стул, арестовывают. Такой человек существовал и в реальности, но в 1937 г., когда происходит действие фильма, его уже не было в живых, и погиб он не на электрическом стуле, а в перестрелке в 1934-м. Существовал и губернатор по фамилии О'Дэниел, который, чтобы получить народную поддержку, использовал в своих кампаниях музыкальное шоу [Там же: 310]. Правда, его звали не Менелай, а Уилбер Ли, и он был губернатором не Миссисипи, а Техаса, и не в 1937-м, а в 1939 г. Однако так ли важны эти расхождения, если режиссеры не стремились к прямым историческим аналогиям, как не стремились и к прямым мифологическим? Им важнее было сатирически показать меломанские пристрастия избирателей губернатора, использование этих пристрастий одним из кандидатов в борьбе за власть, распад личности грабителя банка и внутренний мир тех героев, которые в мировой литературе закрепились на позициях «маленького человека». Поэтому полные юмора комментарии бывших каторжан по поводу ареста грабителя банков, а также деньги, которые беглецы оставляют за украденный пирог, — контраст к истории Нельсона, в очередной раз доказывающий, что арестанты арестантам рознь.

Что касается гомеровского Одиссея, о котором говорится в начальных титрах фильма, то пусть и не показать его глупцом, но все же поместить в ряд знаменитых коэновских «недотеп» [Дорошевич 2017: 116] (несмотря на красоту и обаяние исполнителя главной роли, одной из главных звезд Голливуда) — это уже не только травестия мифа, характерная прежде всего для его литературной рецепции [Мелетинский 1976: 362], но и травестия жанра. Таким образом, процессы кинорецепции могут быть сходны с литературными, где поэтика мифологизации может быть различной в пределах одного жанра, в зависимости от творческого метода и художественных задач писателя [Там же: 359]. Например, «Взгляд Одиссея» Тео Ангелопулоса — вполне серьезное кино [Теперик 2019: 180], в то время как в картине Коэнов, обращенной к тому же Одиссею, преобладают комически-пародийные черты.

Пародийность — одна из стилевых черт фильма Коэнов, однако не забудем, что пародийный эпос был и в античности, о чем напоминает Аристотель в своей «Поэтике» (448в30), и даже мифологические заклятые враги Орест и Эгисф существовали не только в героическом, но и в комическом варианте (453а35). Не случайно с Одиссеем сравнивает себя персонаж комедии Плавта «Псевдол» (191 г. до н. э), который, будучи греком, как и положено по законам паллиаты, все же является рабом, т. е. лицом низким. Однако Псевдол (говорящее имя раба-обманщика) добивается желаемого благодаря не только своей невероятной находчивости и хитрости, но и еще одному качеству, сближающему его с гомеровским героем, — способности никогда не сдаваться и не отступать. Правда, у Одиссея это связано с невероятной преданностью своей семье,

⁶ Так, экранизируя «Царя Эдипа», Пазолини расширяет временные рамки сюжета, вводя фрейдистскую интерпретацию пьесы Софокла, а в экранизации «Медеи» — концентрируясь на варварском происхождении главной героини трагедии, колхидской царевны.

которой у римского раба в силу его социального статуса не было. Но у Улисса Эверетта есть и то и другое! Для чего он бежит с каторги, выдумывая байку про спрятанные миллионы, как не для того, чтобы сохранить семью? Другое общее качество, которое есть и у Одиссея, и у персонажа Клуни — это вера. Иначе зачем перед казнью, показывающей, как мало значит губернаторское помилование в сравнении со всевластием шерифа, отменившем его, и собирающимся казнить друзей, персонаж Клуни со слезами на глазах молится⁷, прося Бога дать ему возможность увидеть жену и детей? Конечно, вера Улисса Эверетта — это не высочайшее проявление христианской духовности, но если перед предстоящей смертью человек обращается к Богу, значит, место вере в его сердце все же осталось.

Мотив полицейского произвола и шерифского всеислия актуален прежде всего для социального кино; есть он и в пьесе Теннесси Уильямса «Орфей спускается в ад», а в фильме Люмета, где показано, как героя Брандо забивают бранспойтами, этот мотив еще и усилен. Не случайно и в пьесе Уильямса, и в картинах как Люмета, так и Коэнов шериф и его помощники ассоциируются с псом — охранником Аида, мифическим Кербером⁸.

Символично, что тема безнаказанности власти звучит наиболее остро и в фильме об Орфее XX в., и в фильме об Одиссее XX в., только в первой истории больше трагизма и печали, во второй — сатиры и юмора. Но если финалы фильмов о современном Орфее и современном Одиссее так радикально различаются, то потому, что авторы лишь «проявили» мотивы прецедентных текстов, где для мифического Орфея, в отличие от мифического Одиссея, все закончилось трагически. Поэтому являются ли шериф и его помощники, символизирующие Карбера в фильме Коэнов, реминисценцией из фильма Люмета, или же авторы обеих лент обратились к этому образу независимо друг от друга — не столь важно.

Важнее отметить, что многочисленные аллюзии к американским фильмам в картине «О где же ты, брат?» отсылают прежде всего к американской политической истории. Само название ленты Коэнов — оммаж фильму «Странствия Салливана» (1941) режиссера Престона Стёрждеса, также работавшего в жанре эксцентрической комедии. Герой этого фильма, режиссер Джон Салливан, собирался снять серьезный фильм под названием «О где же ты, брат?» [Коэны 2009: 325], но, оказавшись сначала в тюрьме, а затем в тюремном кинозале, осознает, что должен снять комедию, потому что лишь она способна заставить несчастного человека улыбнуться. Таким образом, фильм Коэнов — не только квазимюзикл [Кудрин, Болотская 2012: 426], это еще и квазиремейк никогда не существовавшего фильма [Коэны 2009: 325], причем одновременно и в серьезном, как изначально планировал Салливан, и в смеховом, как решит он позже, варианте. Ведь в полном обмана сюжете Коэнов, где деньги окажутся мнимыми, родственник — предателем, кандидат в губернаторы — тайным расистом и т. д., есть и серьезное, недаром Андрей Плахов отмечает, что фильм «О где же ты, брат?» вставляет американскую мифологию в самый серьезный культурологический ряд, наполненный не только гомеровскими, но и библейскими аллюзиями [Плахов 2018: 177]. Афроамериканца Томми ку-клукс-клановцы собирались линчевать вполне по-настоящему. И Пита

⁷ Одиссей у Гомера тоже молится о возвращении, и тоже со слезами на глазах, хотя сам мотив плача для эпоса, конечно, гораздо важнее [Гринцер 2008].

⁸ И не случайно латинизированная версия этого слова (*цербер*) в русском языке обозначает свирепого надсмотрщика, выполняющего волю всеисильной и безнаказанной власти.

«прекрасные сирены» сдали в тюрьму за деньги тоже по-настоящему. И шериф, несмотря на помилование, собирался повесить четырех друзей вполне по-настоящему; этому помешало лишь строительство гидроэлектростанции⁹ и затопление местности, что друзья Улисса Эверетта в соответствии со своим умственным кругозором принимают, конечно, за настоящее чудо.

Но несмотря на интеллектуальные различия, Улисс и его спутники эмоционально схожи: с той же быстротой и горячностью, с какой коэновские «недопеты» в других фильмах бросаются в водовороты сомнительных дел, что в итоге стоит некоторым из них жизни, троица друзей освобождает Томми из рук Ку-клукс-клана, а Пита — из тюремных оков. Салливан бродил в костюме бродяги, желая узнать жизнь «дна», и угодил в тюрьму; в фильме Коэнов сбежавшие из тюрьмы друзья не опустились до дна, и Улисс Эверетт, точно так же, как и прежде, до каторги, пользуясь помадой для волос, сохраняет привычки свободного человека. Правда, в изображении этих привычек есть нечто комическое, ведь, как и Стёрджес, Коэны больше ориентированы на комедию — то криминальную, то романтическую, то музыкальную, где саундтреки становятся двигателем сюжета. Как, впрочем, и песня в поэме Гомера, что также объединяет с ней картину Коэнов.

Основное отличие рецепции античного мифа от рецепции античной истории в кино заключается в том, что исторические события чаще всего изображаются в кинематографе как происходящие в древности [Чиглинецов 2009], не случайно проект Орсона Уэллса снять в начале 50-х годов XX в. шекспировского «Юлия Цезаря» в современных декорациях и с современными костюмами так и не был реализован [Богданович 2011: 380]. Прошел не один десяток лет, прежде чем появился фильм «Кориолан» Ральфа Файнса (2011), где географическая конгруэнтность к событиям античности сохраняется, а темпоральная исчезает, солдаты одеты в форму войск НАТО и т. д. Этот «современный» подход объясняется влиянием театральной эстетики, в то время как в кинематографической рецепции были и «Федра» Жюльетты Дассена, героиней которой — люди XX в., и «Чудо Медеи» с Изабель Юппер, героиней которой — люди XXI в. И если Коэны перенесли античный миф в современность, притом в конкретную, историческую современность, то не только потому, что традиция подобного обращения с мифологическим материалом к началу XXI в. уже сформировалась, но и потому, что, обращаясь к мифу, они хотели рассказать в то же время и об американской истории, но рассказать с эпическим размахом, стараясь при этом не подражать Гомеру, а в соответствии со своей киностилистикой благоговейно его пародировать.

Литература

- Берган 2008 — Берган Р. Кино: Иллюстрированная энциклопедия / Пер. с англ. Т. А. Граблевской. М.: АСТ, 2008.
- Богданович 2011 — Богданович П. Знакомьтесь — Орсон Уэллс / Пер. с англ. С. Ильина. М.: ООО «Пост Модерн Технолоджи», 2011.

⁹ Таким образом, вода, столько раз грозившая гомеровскому Одиссею смертью, являвшаяся для него препятствием к возвращению на родину, в фильме Коэнов, напротив, становится спасительницей и обеспечивает благополучный финал.

- Боура 2002 — *Боура С. М.* Героическая поэзия / Пер с англ. и вступ. статья Н. П. Гринцера, И. В. Ершовой. М.: Нов. лит. обозрение, 2002.
- Гринцер 2008 — *Гринцер Н. П.* Истоки гомеровского плача // *Donum Paulum. Studia Poetica et Orientalia*: К 80-летию П. А. Гринцера / Ред.-сост. Н. Р. Лидова. М.: Наука, 2008. С. 55–74.
- Дорошевич 2017 — *Дорошевич А. Н.* Коэн Джоэл, Коэн Итан // *Кино США: Режиссерская энциклопедия* / Отв. ред. Г. В. Краснова. 2-е изд. М.: ВГИК, 2017. С. 114–117.
- Дорошевич 2019 — *Дорошевич А. Н.* Британское кино вчера и сегодня: Тенденции, фильмы, люди. М.: Канон-плюс, 2019.
- Коэны 2009 — *Коэн И., Коэн Дж.* Интервью. Братья по крови / Пер. с англ. С. Самохова. СПб.: Азбука-классика. 2009.
- Кудрин, Болотская 2012 — *Кудрин О., Болотская Р.* Джоэл и Итан Коэны // *Кудрин О., Болотская Р.* Великие кинорежиссеры мира. 100 историй о людях, изменивших кинематограф. М.: Центрполиграф. 2012. С. 424–428.
- Люмет 2018 — *Люмет С.* Как делается кино / Пер. с англ. Д. Морозова, К. Донской. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2018.
- Мелетинский 1976 — *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М.: Наука, 1976.
- Плахов 2018 — *Плахов А.* Джоэл и Итан Коэны. Старики-разбойники // *Плахов А.* Режиссеры настоящего: В 2 т. Т. 1: Визионеры и мегаломаны. СПб.: Пальмира, 2018. С. 164–185.
- Теперик 2018 — *Теперик Т. Ф.* Рецепция античности в кинематографе: три версии о 300 спартанцах // *Acta eruditiorum*. Вып. 29. 2018. С. 56–61.
- Теперик 2019 — *Теперик Т. Ф.* Коммуникативное пространство и онейрическая реальность в фильме Т. Ангелопулоса «Взгляд Одиссея» (1995) // *Балканский тезаурус: коммуникация в сложно-культурных обществах на Балканах*. Отв. ред. И. А. Седакова; Ред. М. М. Макаревич, Т. В. Цивьян. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2019. С. 177–181.
- Чиглинецев 2009 — *Чиглинецев Е. А.* Рецепция мифа об Александре Македонском // *Чиглинецев Е. А.* Рецепция античности в культуре конца XIX — начала XXI вв. Казань, Издательство Казанского университета, 2009. С. 242–263.
- Ярхо 2001 — *Ярхо В. Н.* Поэмы Гомера: фольклорная традиция и индивидуальное творчество // *Ярхо В. Н.* Древнегреческая литература: Собр. тр. Т. 1: Эпос. Ранняя лирика. М.: Лабиринт, 2001. С. 55–126.
- Demopoulos 2003 — *CineMythology: Greek myths in world cinema* / Ed. by M. Demopoulos. Athens: Hellenic Ministry of Culture, 2003.
- Michelakis, Wyke 2013 — *The Ancient world in silent cinema* / Ed. by P. Michelakis, M. Wyke. Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press, 2013.

References

- Bergan, R. (2008). *Kino: Illiustrirovannaia entsiklopediia* [Trans. from Bergan, R. (2006). *Film*. New York: Dorling Kindersley]. Moscow: AST. (In Russian).
- Bogdanovich, P. (2001). *Znakomtes'— Orson Uells* [Trans. from Bogdanovich, P. (1961). *The cinema of Orson Welles*. New York: Doubleday]. Moscow: ООО “Post Modern Tekhnolodzhi”. (In Russian).
- Boura, S. M. (2002). *Geroicheskaia poeziia* [Trans. from Bowra, C. M. (1952). *Heroic poetry*. London: Macmillan]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Chiglintsev, E. A. (2009). Retsepsiia mifa ob Aleksandre Makedonskom [Reception of the Alexander of Macedon myth]. In E. A. Chiglintsev. *Retsepsiia antichnosti v kul'ture kontsa XIX — nachala XXI vv.* [Reception of antiquity in the culture of late 19th — early 21st century], 242–263. Kazan: Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta. (In Russian).
- [Coen, I., Coen, J.] (2009). *Interv'iu. Brat'ia po krovi* [Trans. from Woods, P. (Ed.) (2008). *Joel and Ethan Coen: Blood siblings*. London: Plexus]. St. Petersburg: Azbuka-klassika. (In Russian).

- Demopoulos, M. (Ed.) (2003). *CineMythology: Greek myths in world cinema*. Athens: Hellenic Ministry of Culture.
- Doroshevich, A. N. (2017). Koen Dzhoel, Koen Itan [Coen Joel, Coen Etan]. In G. V. Krasnova (Ed.). *Rezhisserskaia entsiklopediia: Kino SShA* [Film director' encyclopedia: USA cinema], 114–117. Moscow: VGIK. (In Russian).
- Doroshevich, A. N. (2019). *Britanskoe kino vchera i segodnia: Tendentsii, fil'my, liudi* [British cinema yesterday and today: Films, people, tendencies]. Moscow: Kanon-plius. (In Russian).
- Grintser, N. P. (2008). Istoki gomerovskogo placha [The sources of weeping in Homer]. In N. R. Lidova (Ed.). *Donum Paulum. Studia Poetica et Orientalia: K 80-letiiu P. A. Grintsera* [Donum Paulum. Studia Poetica et Orientalia: To the 80th anniversary of P. A. Grintser], 55–74. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Iarkho, V. N. (2001). Poemy Gomera: fol'klornaia traditsiia i individual'noe tvorchestvo [Homer' poems: Folklore tradition and individual artistry]. In V. N. Iarkho. *Drevnegrecheskaia literatura: Sobranie trudov* [Ancient Greek literature: Collected works], (Vol. 1) *Epos. Ranniia lirika* [Epos. Early lyrics], 55–126. Moscow: Labirint. (In Russian).
- Kudrin, O., Bolotskaia, R. (2012). Dzhoel i Itan Koeny [Joel and Etan Coen]. In O. Kudrin, R. Bolotskaia. *Velikie rezhissery mira: 100 istorii o liudiakh, izmenivshikh kinematograf* [Greatest movie directors: 100 stories of individuals who changed cinema], 424–428. Moscow: Tsentrpoligraf. (In Russian).
- Liومت, S. (2018). *Kak delaetsia kino* [Trans. from Lumet, S. (1996). *Making movies*. New York: A. Knopf]. Moscow: Mann, Ivanov i Ferber. (In Russian).
- Meletinskii, E. M. (1976). *Poetika mifa* [Poetics of myth]. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Michelakis, P., Wyke, M. (Eds.) (2013). *The ancient world in silent cinema*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Plakhov, A. (2018). Dzhoel i Itan Koeny. Stariki-razboiniki [Joel and Etan Coens. Old men — old bandits]. In A. Plakhov. *Rezhissery nastoyashchego* [Modern directors], (Vol. 1) *Vizionery i megalomaniy* [Visionaries and megalomaniacs], 164–185. St. Petersburg: Pal'mira. (In Russian).
- Teperik, T. F. (2018). Retseptsiia antichnosti v kinematografe: tri versii o 300 spartantsakh [Reception of antiquity in cinematography: 3 versions on 300 Spartans]. *Acta eruditorum*, 29, 56–61. (In Russian).
- Teperik, T. F. (2019). Kommunikativnoye prostranstvo i oneiricheskaia real'nost' v filme T. Angelopulosa "Vzgliad Odisseia" (1995) [Communicative space and oneiric reality in T. Angelopoulos' film "Ulysses' Gaze" (2005)]. In I. A. Sedakova, M. M. Makartsev, T. V. Tsiv'ian (Eds.). *Balkanskii tezaurus: kommunikatsiia v slozhno-kul'turnykh obshchestvakh na Balkanakh* [Balkan thesaurus: Communication in multicultural Balkan societies], 177–181. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Тамара Федоровна Теперик
 доктор филологических наук
 доцент, кафедра классической филологии,
 Московский государственный
 университет им. М. В. Ломоносова
 Россия, ГСП-1, 119234, Москва,
 Ленинские Горы, д. 51
 Тел.: +7 (495) 939-20-06
 ✉ teperik@mail.ru

Tamara F. Teperik
 Dr. Sci. (Philology)
 Associate Professor, Department of Classics,
 Lomonosov Moscow State University
 Russia, GSP-1, 119234, Moscow,
 Leninskie Gory, 51
 Tel. + 7 (495) 939-20-06
 ✉ teperik@mail.ru

А. Ю. Маркелов^{ab}

ORCID: 0000-0003-2857-6872

✉ aquila856@yandex.ru

^a Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия, Москва)^b Московский городской педагогический университет (Самарский филиал) (Россия, Самара)

Курия Юлия и мифологизация битвы при Акции

Аннотация. 2 сентября 31 г. до н. э. между флотом Октавиана и объединенными силами Марка Антония и Клеопатры VII произошло сражение у мыса Акций. Победа Октавиана ознаменовала конец гражданских войн в Риме 44–31 гг. до н. э. Считается, что на службу мифологизации битвы при Акции была поставлена архитектура — как в Риме, так и за его пределами. В 29 г. до н. э. Октавианом было завершено строительство в Риме здания римского сената — курии. В статье анализируются экстерьер и интерьер курии с целью ответить на вопрос, отправляет визуальная программа курии к победе в сражении 31 г. до н. э. или нет. Показано, что изобразительная программа здания курии имела несколько идеологических посылов, среди которых важнейшую роль играло прославление побед над Египтом и в битве при Акции; элементы как экстерьера, так и интерьера здания отсылали к победе, сделавшей Октавиана правителем Рима.

Ключевые слова: римский сенат, здание римского сената, курия, курия Юлия, битва при Акции, Август, Цезарь Август, миф, пропаганда

Благодарности. Работа написана в рамках проекта «Карамзинские стипендии — 2019» (Фонд Михаила Прохорова; Школа актуальных гуманитарных исследований Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия).

Автор благодарит за помощь в подготовке работы Т. Хельшера (Гейдельберг) и Д. Романова (Торонто).

Для цитирования: Маркелов А. Ю. Курия Юлия и мифологизация битвы при Акции // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 211–225. DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-211-225.

Статья поступила в редакцию 31 июля 2019 г.

Принято к печати 20 декабря 2019 г.

A. Yu. Markelov^{ab}

ORCID: 0000-0003-2857-6872

✉ aquila856@yandex.ru

^a *The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, Moscow)*

^b *Moscow City University, Samara Branch (Russia, Samara)*

THE CURIA IULIA AND MYTHOLOGIZATION OF THE BATTLE OF ACTIUM

Abstract. On 2 September 31 BC a battle took place near the promontory of Actium between the fleet of Octavian and the combined forces of Mark Antony and Cleopatra VII Philopator. Octavian's victory in this battle marked the end of the Roman civil wars of 44–31 BC. It is believed that architecture, both in Rome and beyond, was used to mythologize the battle of Actium. Octavian completed the construction of the building of the Roman Senate — the curia in 29 BC in Rome. The paper considers the exterior and interior of the curia in order to answer the question, whether or not the visual program of the building alludes to victory in the 31 BC battle. In our opinion, there are three types of architectural and decorative elements. The features of the first type allude exclusively to the victory in the battle of Actium. The elements of the second type relate to the victory in 31 BC but also have other ideological meanings. The features of the third type are not connected with the victory: they have a completely different message. The Senate house's visual program had several ideological messages; nevertheless, glorification of the victories over Egypt and in the battle of Actium played an essential role among them. Not only elements of the exterior of the building but also those of the interior referred to the victory which made Octavian ruler of Rome. These features established Octavian's image as the victor.

Keywords: Roman Senate, Senate House, curia, Curia Iulia, battle of Actium, Augustus, Caesar Augustus, myth, propaganda

Acknowledgements. The paper was written within the framework of the “Karamzin Fellowship — 2018” project (Mikhail Prokhorov Foundation; School for Advanced Studies in the Humanities of The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia).

I would like to extend my thanks for assistance and support in preparing this paper to T. Hölscher (Heidelberg) and D. Romanov (Toronto).

To cite this article: Markelov, A. Yu. (2020). The *Curia Iulia* and mythologization of Battle of Actium. *Shagi / Steps*, 6(2), 211–225. (In Russian). DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-211-225.

Received July 31, 2019

Accepted December 20, 2019

Битва при мысе Акций, состоявшаяся 2 сентября 31 г. до н. э.¹ между флотом Октавиана и объединенными силами Марка Антония и Клеопатры VII, была решающим сражением гражданской войны 44–30 гг. Победа Октавиана в нем ознаменовала конец эпохи гражданских войн. Уже современники ясно осознавали значение этой битвы для римской державы, не говоря о последующих поколениях жителей греко-римского мира (Vell. II.86; ILS 2243; Hor. *Epod.* 9; Carm. 1.37; Prop. 3.11. 4.6; Verg. *Aen.* 8.671–713; *Anth. Pal.* 6.236.251; Tac. *Hist.* I.1; Jos. *Ant. Jud.* 15.109; Eutr. VII.7; Cass. Dio. LI.1.2).

Известный британский антиковед Р. Сайм писал: «Акций был фундаментальным мифом нового режима (...) стал персонафицированным сражением Востока и Запада, исходным пунктом мифологии принципата» [Syme 1939: 297, 335]. Однако не так давно Р. Гервал поставил под сомнение данное мнение, полагая, что принцепс не формировал образ битвы при Акции [Gurval 1995: 17].

На службу мифологизации битвы при Акции, как считает ряд антиковедов, была поставлена архитектура — как в Риме, так и за его пределами [Gagé 1936; Murray, Petsas 1989; Hölsher 2009]. Цель нашей работы — проанализировать визуальную программу курии Юлия, или здания римского сената начала правления Августа.

По мнению П. Цанкера, во-первых, облик курии Юлия указывал на внешнеполитический аспект триумфа Октавиана, во-вторых, постройка отсылала к победе над Египтом [Zanker 1972: 8]. В более поздней работе он высказался следующим образом: декоративная программа курии отсылала к победе при мысе Акций [Zanker 1988: 82]. По мнению других исследователей, о победе при Акции напоминали элементы интерьера и экстерьера здания [Hölsher 2009: 314–315] либо само здание [Межерицкий 2016: 602], либо только отдельные элементы убранства курии [Lugli 1946: 137; Picard 1957: 262; Kienast 1999: 225, 228; Sehlmeier 2002: 226; Haselberger 2007: 74]. При этом некоторые авторы ограничиваются лишь описанием облика здания, не делая никаких выводов об идеологических установках, выражаемых визуальной программой здания [Hülßen 1926: 36–37; Grant 1970: 123; Brizzi 1973: 266; Coarelli 2007: 58; Richardson 1992: 103]. Ф. Капрари и Ф. Зеви характеризуют здание сената как триумфальный монумент нового Цезаря [de Caprariis, Zevi 2000: 275]. По мнению С. Бонд, курия была оформлена таким образом, чтобы артикулировать язык власти и ее легитимации [Bond 2015: 89]. Р. Гервал, поставивший под сомнение отношение ряда построек периода Августа к прославлению битвы при Акции, не уделил специального внимания облику курии Юлия, лишь упомянув, что в здании сената Октавиан поставил статую богини Виктории, украшенную трофеями из Египта [Gurval 1995: 33].

Итак, среди исследователей нет единого мнения в вопросе о характере визуальной программы здания сената. Более того, как станет ясно далее, археологи и историки расходятся в представлении об облике курии эпохи Августа. С целью ответить на вопрос, отсылает визуальная программа курии к победе Октавиана в сражении 31 г. или нет, необходимо проанализировать ее экстерьер и интерьер.

¹ Далее все даты, кроме особо оговоренных случаев, относятся к периоду до нашей эры.

Перестройка курии была запланирована Юлием Цезарем в 44 г. (Cass. Dio. XLIV.5.1–2)². В 43 г. сенат принимает новое решение о реконструкции здания сената (Cass. Dio XLV.17.8). В 44 г. строительство, видимо, еще не началось [Bonnefond-Coudry 1989: 169]. Строительство продолжили триумвиры (Cass. Dio XLVII.19.1). В 29 г. постройка была завершена. Здание освятили в том же году сразу после тройного триумфа Октавиана за победы в Далмации, в битве при Акции и покорение Египта соответственно (RG19.1: Curiam et continens ei Chalcidicum; Cass Dio. LI.21.5–7).

Теперь обратимся к имеющимся источникам, позволяющим восстановить внешний и внутренний облик здания сената эпохи начала правления первого римского императора.

Согласно нарративным источникам, в курии император установил статую богини Виктории, принадлежавшую ранее жителям Тарента³, и украсил ее египетской добычей (Cass Dio. LI.22.1–2: Αἰγυπτίοις λαφύροις; Hrdn. V.5.7, VII.11.3). «Fasti Maffeiiani» сообщают, что 28 августа 29 г. в курии Юлия был посвящен алтарь богине Виктории (CIL I² Fast. Maff. P. 225 = EJ² P. 51).

Помимо письменных источников, в нашем распоряжении имеются немногочисленные данные археологии. Здание сената сохранилось до наших дней, оно расположено на Римском форуме в западной его части, однако постройка принадлежит более поздней эпохе. Курия Юлия сгорела в пожаре 283 г. н. э. в правление императора Карина, но была реконструирована при Диоклетиане. В VI в. н. э. курия была перестроена в церковь. В 1930-е годы были проведены реставрационные работы, в результате которых зданию вернули вид эпохи Диоклетиана [Coarelli 2007: 57]. Проводившиеся в 1985–1986 гг. вокруг курии раскопки показали, что времени Августа принадлежит фундамент из цемента и травертиновых блоков. Кроме того, стало ясно, что строение Диоклетианова времени сохранило ту же позицию и ориентацию, что и у его предшественницы [Fatucci 2009: 114; Malacrino 2004: 424].

Как представляется, ряд монет может помочь восстановить внешний облик курии Юлия. На ряде денариев Октавиана (RIC² 266= RR² 4358 = RE¹ 631; RIC¹ 266= RR² 4359 = RE¹ 632), датируемых временем после 30 г.⁴, на реверсе можно увидеть прямоугольное здание с тремя окнами, под которыми расположены высокие двери. Вершину фронтона здания венчает статуя богини Виктории на глобусе. По бокам еще две фигуры, опирающиеся на копье и стоящие в симметричной позе. В историографии предлагались разные интерпретации этих фигур. В тимпане изображена некая сидячая фигура. Опять же антиковедами выдвигались разные гипотезы касательно того, кто изображен в тимпане⁵. На архитраве надпись «IMP. CAESAR». Перед зданием расположены четыре колонны, вероятнее всего, ионического ордера, покрытые крышей. Они размещены на высокой платформе, длина которой превышает длину основания здания.

² О планах Юлия Цезаря см.: [Bonnefond-Coudry 1989: 169–172].

³ Возможно, она привезена в Рим самим Октавианом [Pohlsander 1969: 590]. Об истории статуи см. подробнее: [Ibid.: 588–597].

⁴ К. Крафт [Krafft 1969: 21] датирует монеты серединой 29 г. Более широкую датировку дает К. Сазерленд: 29–27 гг. [Sutherland 1984: 60].

⁵ См. перечень предложенных ранее гипотез относительно изображенных фигур в работе [Malacrino 2004: 422]. Сам автор не высказывается в поддержку какой-либо из них.

В основном историки отождествляют изображенное на монете здание с курией Юлия [Hülse 1926: 36⁶; Bartoli 1963: 5; Kraft 1969: 10; Trell 1972: 56–57; Zanker 1972: 9; 1988: 55; Richardson 1978: 359; Trillmich 1988: 485, 510; Talbert 1984: 102, 114; Hill 1987: 54; Sehlmeier 2002: 224; Malacrino 2004: 245; Claridge et al. 2010: 73; Färber 2016: 155]. Однако у этой точки зрения имеются и противники. О. Ричмонд видит в изображении некий монумент, прославляющий битву при Акции, поставленный императором на Палатине [Richmond 1914: 218, 220]. Некоторые нумизматы считают, что на монете изображен храм. По мнению Г. Грюбера и Г. Мэттингли, это храм божественного Цезаря [Grueber 1910: 16; Mattingly 1923: 103]. К. Сазерленд также полагает, что это храм, но не уточняет, какому богу он посвящен [Sutherland 1984: 60]. Согласно А. Фойролю, на монете изображен галльский храм эпохи Августа [Voirol 1939: 156]. Р. Гервал не склонен отождествлять постройку, изображенную на монете, с курией Юлия. Исследователь пишет о здании с колоннами, не уточняя его назначение [Gurval 1995: Pl. 3, № 266].

Какое же строение запечатлено на денариях? Поразительная схожесть изображенного на монете здания с курией времен Диоклетиана, сохранившейся до наших дней, говорит в пользу того, что на денарии, вероятнее всего, запечатлена курия Юлия. На монете изображены расположенные на подиуме колонны, покрытые плоской крышей. Этот архитектурный объект принято отождествлять с Халкидиком, который был, по словам Августа, построен им при курии (RG 19.1). Он играл роль портика, продолжавшегося, видимо, за пределами здания с обеих сторон. Археологи обнаружили отпечаток колонны около правого края фасада курии на фундаментных плитах пола. На основании этого можно сделать вывод, что портик заканчивался в данном месте [Coarelli 2007: 57; Fatucci 2009: 115; Amici 2004–2005: 277–278].

Теперь выскажем контраргументы против гипотез, согласно которым на упоминаемых нами денариях изображено не здание курии Юлии. Изображенный на монете архитектурный объект не может быть, как полагает О. Ричмонд, неким монументом, прославляющим битву при Акции, возведенным Августом на Палатинском холме. Этот монумент, судя по имеющимся в нашем распоряжении данным, действительно существовал, но выглядел совсем иначе, нежели представлял О. Ричмонд. Итальянский археолог М. Томеи предлагает считать, что изображение этого монумента сохранил денарий, отчеканенный Г. Антистием Ветом в 16 г. Архитектурный облик изображенного на монете памятника хорошо согласуется с фрагментами рельефа, на которых изображены корабли, и остатками статуи Аполлона, найденными на Палатине. Все фрагменты датируются эпохой Августа [Tomei 2017].

Из сохранившихся описаний храма божественного Цезаря можно заключить, что на интересующих нас монетах явно изображен не он (Vitr. III.3.2; Front. De aq. 129.1; Cass Dio. LI.19.1; LVI.34.4).

Б. Трелль сделал ряд наблюдений, говорящих против точки зрения, согласно которой на денариях изображен галльский храм. Он обратил внимание на монеты Юбы II — правителя Мавретании, клиентского царя Рима. На некоторых из них запечатлено здание, поразительно напоминающее постройку,

⁶ Ранее К. Хюльзен предполагал, что на монете изображена базилика Юлия [Hülse 1905: 51].

присутствующую на денарии Октавиана. Отличие лишь в том, что вместо статуи Виктории здание венчают полумесяц и звезда — символы царства Юбы. Вместо легенды «IMP CAESAR» на монете выгравировано «AUGUSTI». Воспроизведенная на монете Юбы легенда означает посвящение Августу. Вероятнее всего, что Юба возвел в своей столице здание, похожее на курию Юлия. Черты галльской архитектуры в курии Юлия может объяснить тот факт, что идея перестроить здание сената принадлежала Цезарю, который долгое время находился в Галлии [Trell 1972: 56–57].

Итак, на денариях Октавиана изображена с большой долей вероятности курия Юлия.

Теперь проанализируем детали экстерьера здания сената. Как говорилось выше, акротерии представляют собой две фигуры, опирающиеся на копыя. По мнению О. Ричмонда, это фигуры богов (*male divinities*) или героев [Richmond 1914: 220]. Согласно Л. Ричардсону, фигуры держат длинный скипетр [Richardson 1978: 360]. К. Крафт предлагает видеть в фигурах Марса Мстителя, он стоит слева, и Артемиду, которая стоит справа. Артемиды вместо лука держит в руке стрелу [Kraft 1969: 20, Anm. 4]. П. Цанкер более осторожно полагает, что по бокам фронтона расположены статуи богов, помогавших на поле битвы при Акции [Zanker 1988: 79], при этом, по его мнению, правая фигура держит в руке, вероятно, якорь, левая — возможно, весло [Zanker 1972: 9]. К. Малакрино не исключает, что по краям фронтона были изображены фигуры Марса и Нептуна [Malacrino 2004: 423]. В подтверждение своей точки зрения приводит аргументы лишь П. Цанкер, который ссылается на монеты с изображениями весла и якоря. Его гипотеза верна как минимум в отношении правой фигуры: предмет в ее руке хорошо согласуется не только с изображениями якорей на монетах, но и с тем, что мы знаем о форме и виде римских якорей [Karitän 1984: 42–43].

В восьмой книге «Энеиды» Вергилий рассказывает о щите Энея, на котором изображена последующая история Рима. Венчает рассказ описание битвы при Акции, которая представлена как противостояние римских и египетских богов. Октавиану помогают в битве Нептун, Венера, Минерва, Марс, Беллона, Аполлон Актийский⁷. Нам известен монумент, прославляющий победу при Акции, поставленный рядом с Никополем — городом, основанным на месте, где располагался лагерь Октавиана во время битвы при Акции. Этот победный монумент был посвящен Марсу и Нептуну [Lange 2009: 120], которые, по мнению Октавиана, сыграли важную роль в победе в Актийском сражении. Как говорилось выше, оба этих бога названы в описании битвы при Акции в «Энеиде» Вергилия. Ввиду сказанного можно предположить, что их фигуры могли быть акротериями. Тем не менее это лишь предположение, однозначно мы не можем утверждать, что именно они находились по краям крыши здания сената.

⁷ Verg. *Aen.* VIII. 695–700: spargitur, arva nova Neptunia caede rubescunt. / regina in mediis patrio vocat agmina sisto, / necdum etiam geminos a tergo respicit anguis. / omnigenumque deum monstra et latrator Anubis / contra Neptunum et Venerem contraque Minervam / tela tenent. saevit medio in certamine Mavors / caelatus ferro, tristesque ex aethere Dirae, / et scissa gaudens vadit Discordia palla, / quam cum sanguineo sequitur Bellona flagello. / Actius haec cernens arcum intendebat Apollo.

Фигура, венчающая фронтон, как уже было сказано, — это богиня Виктория. Она изображена стоящей на шаре, с расправленными крыльями, одетой в платье. В правой руке она держит, вероятно, венок, а в левой — некий палкообразный предмет — возможно, пальмовую ветвь, вексиллум или трофей (RIC² 266). На указанной монете богиня изображена в миниатюре. На аурее, отчеканенном между 29–27 гг., имеется сходное изображение, только уже занимающее весь реверс (RIC² 268). Отчетливо видно, что в правой руке она держит венок, а в левой либо вексиллум [Sutherland 1984: 60], либо трофей [Zanker 1972: 9].

Некоторые антиковеды предполагают, что статуя, расположенная на вершине фронтона, была копией той, что император разместил внутри здания сената [Zanker 1972: 9; Kraft 1969: 20; Sutherland 1984: 60; Hölscher 2009: 315]. По мнению ряда ученых, на монетах (RIC² 268 и RIC² 266) изображена та самая статуя богини Виктории, которая была помещена в курии и чья копия возвышалась над фронтоном здания [Kraft 1972: 9; Sutherland 1984: 60; Zanker 1972: 9] (ср. [Zanker 1988: 79]).

Несколько иную гипотезу высказал Ф. Хилл. По его мнению, статуя Виктории, расположенная на фронтоне, изображена на аурее (RIC² 268), а статуя богини, установленная в здании сената, представлена на ряде денариев (RIC² 254a, 254b, 255) [Hill 1987: 54–55]. На этих монетах Виктория изображена в профиль. Она стоит на шаре, одета в платье, на одних монетах повернута лицом влево, на других вправо, в правой руке держит венок, в левой — пальмовую ветвь.

Р. Гервал справедливо обратил внимание на отсутствие свидетельств, позволяющих подтвердить, что статуя Виктории, изображенная на аурее (RIC² 268), — это статуя богини, привезенная из Тарента и установленная внутри курии. Неизвестно, стояла ли она на шаре. На монете (RIC² 268) нет никаких египетских трофеев, о которых сообщает Кассий Дион (LI.22.1–2)⁸. Таким образом, мы не можем сказать, что на указанной монете изображена статуя Виктории из курии. Также нельзя с уверенностью говорить о том, что Виктория на денарии 29–27 гг. (RIC² 266) идентична статуе из здания сената. Дион только рассказывает, что статуя была поставлена в здании сената [Gurval 1995: 62]. Добавим: положение о том, что статуя на фронтоне была копией статуи, поставленной в здании сената, является лишь ничем не подкрепленным предположением. Гипотеза Ф. Хилла также ничем не обоснована.

Пруденций сохранил описание статуи Виктории, поставленной в здании сената Октавианом. Согласно христианскому поэту IV — начала V в. н. э., она была изготовлена из золота, крылатая, одета в развевающееся платье и с босыми ногами (Prud. C. *Symm.* II.27–38) [Pohlsander 1969: 590]. В описании не упомянуты египетские трофеи; возможно, позднеантичный писатель за ненужностью опустил эту информацию. Кроме того, статуя могла пострадать во время пожара 283 г. н. э., в котором сгорела курия (*Chron.* 148)⁹.

⁸ Мнение П. Цанкера [Zanker 1972: 9] о том, что изображенная на монете Виктория держит в руках трофей, основывается на его вере в то, что на памятнике запечатлена статуя богини из курии, украшенная египетскими трофеями.

⁹ Г. Пользандер считает, что статуя не пострадала ни в одном пожаре, раз об этом не упоминают источники [Pohlsander 1969: 592–593]. *Argumentum ex silentio* в данном случае вряд ли может считаться железным доводом.

Несмотря на то что статуи богини Виктории, размещенные на здании сената и в курии, с большой вероятностью не были идентичными, они имели сходство и дополняли друг друга. Статуя на шаре явно символизировала мировое господство римского народа, которое было достигнуто благодаря Октавиану. Трофеи, размещенные на поставленной в курии статуе, отсылали к победе над Египтом (Cass Dio. L.4.1) и к решающему сражению в войне — к битве при Акции, благодаря которой Римом было достигнуто мировое господство.

На монетах некая фигура или несколько фигур изображены в тимпане. Предлагались следующие варианты их идентификации: богиня Рома [Richardson 1978: 360], Венера в окружении лебедей [Richmond 1914: 220]. Некоторые исследователи указывают на невозможность идентифицировать изображение [Hölscher 2009: 315]. К сожалению, изображение в тимпане чрезвычайно нечеткое, и поэтому невозможно сказать, что в нем изображено, предложенные же идентификации ничем не обоснованы и произвольны.

Говоря об облике здания, необходимо указать, что К. Крафт [Kraft 1969: 210, 221] ошибается, говоря, что холл курии Юлия был украшен носами кораблей Антония. Сообщение Кассия Диона, на которое ссылается исследователь, относится к храму божественного Юлия (LI.19.1) [Trillmich 1988: 511].

В третьей книге «Георгик» Вергилий, говоря в иносказательной форме о битве при Акции, сообщает о колоннах, изготовленных из корабельной бронзы (Verg. *Georg.* III. 29: «Nilum ac navali surgentes aere columnas»). Сервий в комментарии к данной строчке поясняет: Август поднял ростры кораблей, участвовавших в морской битве, из их сплава он сделал четыре колонны, которые позже Домициан поставил на Капитолии. Античный комментатор, по его собственным словам, видел эти колонны (Serv. *Georg.* III.29). Недавно М. Зельмейер, сопоставив данные Сервия и изображение курии Юлия на монете, предположил, что колонны, о которых тот говорит, принадлежали портику здания сената [Schlmeier 2002: 225–226]. Его предположение не лишено оснований, по крайней мере нет никаких данных, противоречащих этой точке зрения.

Нарративная традиция донесла еще одно любопытное сообщение об облике здания сената. Оно относится к интерьеру постройки. Плиний Старший сообщает, что Октавиан разместил внутри курии две картины¹⁰: одна принадлежала афинскому художнику, младшему современнику Праксителя — Никию [Lippold 1936: 338], другая Филохару [Lippold 1938: 2433]. На первой картине была представлена Немея¹¹, сидящая на льве, с пальмовой ветвью в руке, подле нее старец с посохом, над головой которого висит картина с изображением парной колесницы. На другой — юноша по имени Аристипп и его отец Главкион. Сын показан таким образом, что он во всем похож на своего отца, видна лишь разница в возрасте. Над ними летящий орел, держащий змея (Plin. *NH.* XXXV.27.131). Оба произведения были размещены, вероятнее всего, в 29 г. [Hölscher 1989: 330; Bonnefond-Coudry: 1994: 392].

¹⁰ Они были не просто подвешены, как обычно делалось с картинами в храмах или других зданиях, а впечатаны в стену (Plin. *NH.* XXXV.27; [Bonnefond-Coudry 1995: 392]).

¹¹ Немея — эпоним аргонидского города, известного своими играми. По одной версии — дочь Асопа, сына Океана, и Метопы, дочери бога Ладона. По другой генеалогии она ребенок Зевса и Селены [Hannel 1936: 2310].

Размещение данных картин (написанных, разумеется, задолго до правления Августа) на здании сената было неслучайным. Они явно использовались в качестве политического послания, на что указывает расположение императором других картин на своем форуме и в храме божественного Цезаря [Hölscher 1989: 327]¹².

Антиковеды, описывая облик курии, в основном упоминали только о картинах в ней [Richardson 1992: 101; Malacrino 2004: 425]. Специальное внимание ей уделили лишь два исследователя — Т. Хёльшер [Hölscher 1989: 328–330] и М. Бонфан-Кодри [Bonnefond-Coudry 1995: 392–400].

По мнению Т. Хёльшера, картина Филохара с отцом и сыном отсылает к Октавиану и его приемному отцу Юлию Цезарю. Мотив с изображением орла, держащего змею над двумя фигурами, имеет давнюю традицию в античном искусстве. Он символизирует победу сил добра над злом. Орел, являвшийся птицей Юпитера, символизировал победу и триумф Рима над его врагами. В подтверждение своей точки зрения немецкий антиковед указывает, что подобный мотив находит выражение в некоторых образцах платического искусства и встречается в поэзии. Например, в одной из «Од» Гораций сравнивает Друза, воевавшего против племени винделиков, с орлом, набрасывающимся на змею (Ног. Сarm. IV.4). Орел является птицей апофеоза. Поэтому орел, парящий над изображенными на картине фигурами и держащий змею, с одной стороны, отсылает к триумфам Цезаря и Октавиана, с другой — к имевшему место обожествлению Цезаря, о котором применительно к себе уже тогда, возможно, думал Октавиан. Картина Никия со львом и сидящей на нем Немеей является аллегорией победы при Акции и захвата Александрии [Hölscher 1989: 328–329].

По мнению М. Бонфан-Кодри, картина со стариком и сыном отсылает к сходству между Цезарем и Октавианом. Орел, парящий над фигурами отца и сына, означает, что именно Цезарю и Октавиану Юпитер поручил управление судьбами Рима. Эта картина указывает на то, что здание сената, построенное Октавианом, носит имя его отца. Что касается картины Никия, исследовательница обратила особое внимание на пальмовую ветвь, колесницу и фигуру старика. Пальмовая ветвь и бига — символы победы. Старик мог вызывать у сенаторов ассоциации с самими собой, а его изображение с написанной сверху триумфальной квадригой отсылает к триумфу, который присуждался сенатом. В широком смысле композиция иллюстрирует победоносность Октавиана. Наконец, обе картины указывали на имя, данное курии, — *Iulia* [Bonnefond-Coudry 1995: 394–400].

Предложенные антиковедами гипотезы относительно картины Филохара со стариком и сыном, во всем похожем на своего отца, никак не противоречат друг другу, а дополняют, показывают многоязычность аллегорических образов, адресованных сенаторам¹³.

¹² Известно, что Август разместил на своем форуме в самом людном месте две картины. На одной были изображены персонификация войны со связанными руками и Александр на колеснице во время триумфа, на второй — Кастор, Поллукс с Победой и Александр Великий. В храме божественного Юлия он поставил еще одну картину художника IV в. Апеллеса, изображавшую выходящую из морских волн Афродиту (Plin. *NH.* XXXV.27–28, XXXVI.91.131). Афродита, почитавшаяся в Риме как Венера, была матерью Энея, отца Юла — легендарного предка рода Юлиев (Ног. *II.* V.310; [Wiseman 1974: 153]). Подробнее об использовании этих картин в трансляции идеологии Августа см.: [Hölscher 1989: 327–328].

¹³ Элитарный характер подобных сообщений соответствует традициям поздней Республики [Hölscher 1989: 330].

На наш взгляд, картина с Немеей, сидящей на льве, является аллегорией победы Октавиана в битве при Акции, что было обосновано Т. Хёльшером [Hölscher 1989: 329]. Лев был символом Марка Антония и часто изображался на его монетах¹⁴. Соответственно, лев на картине Никия символизировал Антония. То, что Немеря сидит на льве, предполагает победу над ним. Старец с посохом, вероятнее всего, играет роль судьи победы. Колесница, висящая над его головой, в контексте Акция является намеком на победные игры [Hölscher 1989: 329–330]. Представляется верной связь (на которую обратила внимание М. Бонфан-Кодри [Bonnefond-Coudry 1995: 400]), между изображением на данной картине пальмовой ветви и статуей богини Виктории¹⁵. Пальмовая ветвь и статуя дополнили друг друга.

Как представляется, во внешнем и внутреннем облике здания курии можно выделить три типа элементов архитектуры и декора.

К первому относятся те, которые напрямую отсылают к победе при мысе Акции. Среди элементов экстерьера к таковым можно отнести четыре колонны портика, изготовленные из ростров участвовавших в морской битве кораблей, и акротерии, представлявшие собой фигуры Марса и Нептуна. Во внутреннем пространстве курии это статуя богини Виктории, украшенная египетскими трофеями, и картина Никия с Немеей, сидящей на льве.

Ко второму типу принадлежат элементы, которые не только намекают на победу при Акции, но и отсылают к другим идеологемам режима. Это статуя богини Виктории, венчающая фронтоном. Учитывая расположенные по обеим от нее сторонам акротерии, она безусловно вызывает в памяти победу при Акции. В то же время она явно символизирует мировое господство, достигнутое римлянами благодаря Октавиану.

К третьему типу относятся элементы, идеологический посыл которых не связан с битвой при Акции. Это картина Филохара с изображением старика Главкиона и во всем похожего на него сына Аристиппа, намекающая на сходство между Цезарем и его приемным сыном Октавианом.

Из всего вышесказанного можно сделать следующий вывод. Изобразительная программа здания сената, строительство которого было завершено Октавианом в 29 г., имела несколько идеологических посылов: заявляла о мировом господстве римского народа, прославляла победу над Египтом и битву при Акции, а также демонстрировала связь между Юлием Цезарем и Октавианом. Важнейшим элементом визуальной программы курии было прославление победы над Египтом и в битве при Акции. Элементы как экстерьера, так и интерьера здания служили явными выразительными средствами, направленными на восхваление важнейших побед Октавиана. Они формировали образ победителя при Акции и отсылали к богам, благодаря которым была одержана победа в сражении.

¹⁴ Через изображение льва (символа Геркулеса) Марк Антоний стремился подчеркнуть, что его род восходит к данному герою [Huzar 1978: 194].

¹⁵ Пальмовая ветвь была символом военной победы и чрезвычайно часто изображалась в качестве атрибута Виктории, см. подробнее: [Bonnefond-Coudry 1995: 394–397].

Литература

- Межеричкий 2016 — *Межеричкий Я. Ю.* «Восстановленная республика» императора Августа. М.: Рус. фонд содействия образованию и науке, 2016.
- Amici 2004–2005 — *Amici C. M.* Evoluzione architettonica del Comizio a Roma // *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Ser. 3: Rendiconti. Vol. 77.* 2004–2005. P. 351–381.
- Bartoli 1963 — *Bartoli A.* Curia Senatus: Lo scavo e il restauro. Roma: Istituto di studi romani, 1963.
- Bond 2015 — *Bond S. E.* Curial communicate: Memory, propaganda, and the Roman Senate House // *Aspects of ancient institutions and geography: Studies in honor of Richard J. A. Talbert* / Ed. by L. L. Brice, D. Slootjes. Leiden; Boston: Brill, 2015. P. 84–102.
- Bonnefond-Coudry 1989 — *Bonnefond-Coudry M.* Le Sénat de la République romaine de la guerre d'Hannibal à Auguste: pratiques délibératives et prise de décision. Rome: École Française de Rome, 1989.
- Bonnefond-Coudry 1995 — *Bonnefond-Coudry M.* Pouvoir des mots, pouvoir des images: Octave et la curia Iulia // *Klio. Vol. 77.* 1995. P. 386–404.
- Brizzi 1973 — Roma: I monumenti antichi / Ed. by B. Brizzi. Roma: Colombo, 1973.
- Caprariis, Zevi 2000 — *Caprariis F. de, Zevi F.* L'edilizia pubblica e sacra // Roma imperiale. Una metropoli antica / Ed. by E. Lo Cascio. Roma: Carocci editore, 2000. P. 249–314.
- Claridge et al. 2010 — *Claridge A.* Rome: An Oxford archaeological guide / with contributions by J. Toms, T. Cubberley. 2nd ed., rev. and expanded. Oxford: Oxford Univ. Press, 2010.
- Coarelli 2007 — *Coarelli F.* Rome and environs: An archaeological guide / Trans. by J. J. Clauss, D. P. Harmon. Berkeley; Los Angeles; London: Univ. of California Press, 2007.
- Färber 2016 — *Färber V.* Architektur im Bild. Darstellungsmodi in der römischen Kunst vom späten 1 Jh. v. Chr. bis ins frühe 2 Jh. n. Chr. Diss. Dokt. / Ludwig-Maximilians-Universität München. München, 2016.
- Fatucci 2009 — *Fatucci G.* La Curia Iulia. Una proposta di ricostruzione // Workshop di archeologia classica: Paesaggi, costruzioni, reperti. T. 6. 2009. P. 113–121.
- Gagé 1936 — *Gagé J.* Actiaca // *Mélanges d'archéologie et d'histoire.* T. 53. No. 1. 1936. P. 37–100.
- Grant 1970 — *Grant M.* The Roman Forum. London: Weidenfeld & Nicolson, 1970.
- Grueber 1910 — *Grueber H. A.* Coins of the Roman Republic in the British Museum. Vol. 2. London: British Museum, 1910.
- Gurval 1995 — *Gurval R. A.* Actium and Augustus: The politics and emotions of civil war. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1995.
- Hannel 1936 — *Hannel K.* Nemea № 1 // *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* / Hrsg. von G. Wissowa, W. Kroll. Bd. 16. Hbd. 32. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag, 1936. Sp. 2310–2314.
- Haselberger 2007 — *Haselberger L.* Urbem Adornare. Die Stadt Rom und Ihre Gestaltumwandlung unter Augustus = Rome's urban metamorphosis under Augustus. Portsmouth, Rhode Island: Journal of Roman Archaeology, 2007.
- Hill 1987 — *Hill P. V.* Building and monuments of Rome as coin-types: ADDENDA // *The Numismatic Chronicle. Vol. 147.* 1987. P. 51–64.
- Hölscher 1989 — *Hölscher T.* Griechische Bilder für den römischen Senat // *Festschrift für Nikolaus Himmelmann: Beiträge zur Ikonographie und Hermeneutik* / Hrsg. von. H.-U. Cain et al. Mainz: von Zabern, 1989. S. 327–333.
- Hölscher 2009 — *Hölscher T.* Monuments of the Battle of Actium: Propaganda and response // Augustus / Ed. by J. Edmondson. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2009. P. 310–333.
- HülSEN 1905 — *HülSEN Ch.* Il Foro Romano: storia e monumenti. Roma: E. Loescher, 1905.
- HülSEN 1926 — *HülSEN Ch.* Forum und Palatin. München; Wien; Berlin: Drei Masken Verlag, 1926.

- Huzar 1978 — *Huzar E. G.* Mark Antony, a biography. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1978.
- Kapitän 1984 — *Kapitän G.* Ancient anchors — technology and classification // The International Journal of Nautical Archaeology and Underwater Exploration. Vol. 13. No. 1. 1984. P. 33–44.
- Kienast 1999 — *Kienast D.* Augustus, Prinzeps und Monarch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
- Kraft 1969 — *Kraft K.* Zur Münzprägung des Augustus. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1969.
- Lange 2009 — *Lange C. H.* Res Publica Constituta. Actium, Apollo and the accomplishment of Triumviral Assignment. Leiden, Boston: Brill, 2009.
- Lippold 1936 — *Lippold G.* Nikias, № 32 // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Hrsg. von G. Wissowa, W. Kroll. Hbd. 33. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag, 1936. Sp. 338–341.
- Lippold 1938 — *Lippold G.* Philochares, № 3 // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Hrsg. von G. Wissowa, W. Kroll. Bd. 19. Hbd. 38. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag, 1938. Sp. 2433.
- Lugli 1946 — *Lugli G.* Roma Antica. Il centro monumentale. Roma: G. Bardi, 1946.
- Malacrino 2004 — *Malacrino C.* Architectura numismatica. Il caso della Curia iulia // La tradizione iconica come fonte storica. Il ruolo della numismatica negli studi di iconografia / A cura di M. Caccamo Galtabiano, D. Castrizio, M. Puglisi. Reggio Calabria: Falzea editori, 2004. P. 421–431.
- Mattingly 1923 — *Mattingly H.* Coins of the Roman Empire in the British Museum. Vol. 1. London: Printed by order of the Trustees, 1923.
- Murray, Petsas 1989 — *Murray W. M., Petsas P. M.* Octavian's Campsite Memorial for the Actian War. Philadelphia: American Philosophical Society, 1989.
- Picard 1957 — *Picard G. C.* Les trophées romains. Contributions à l'histoire de la religion et de l'art triomphal de Rome. Paris: Boccard, 1957.
- Pohlsander 1969 — *Pohlsander H. A.* Victory: The story of a statue // Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte. Bd. 18. 1969. P. 588–597.
- Richardson 1978 — *Richardson L. Jr.* The Curia Julia and the Janus Geminus // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung. Bd. 85. Fasc. 2. 1978. P. 359–369.
- Richardson 1992 — *Richardson L. Jr.* A new topographical dictionary of Ancient Rome. Baltimore; London: John Hopkins Univ. Press, 1992.
- Richmond 1914 — *Richmond O. L.* The Augustan Palatinum // Journal of Roman Studies. Vol. 4. 1914. P. 193–226.
- Sehlmeyer 2002 — *Sehlmeyer M.* Die Siegesmonumente Octavians nach Actium. Zur Lokalisierung des bronzenen Viersäulendenkmals (Serv. Georg. 3,29) // Res Publica Reperta. Festschrift für Jochen Bleicken zum 75. Geburtstag / Hrsg. von J. Spielvogel. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002. S. 216–226.
- Sutherland 1984 — *Sutherland C. H. V.* Roman Imperial coinage. Vol. 1. Rev. ed. London: Spink and Son Ltd., 1984.
- Syme 1939 — *Syme R.* The Roman revolution. Oxford: Clarendon Press, 1939.
- Talbert 1984 — *Talbert R. J. A.* The Senate of Imperial Rome. Princeton: Princeton Univ. Press, 1984.
- Tomei 2017 — *Tomei M. A.* Il monumento celebrativo della battaglia di Azio sul Palatino // Mélanges de l'École française de Rome — Antiquité (MEFRA). No. 129-2. 2017. URL: <http://journals.openedition.org/mefra/4446>.
- Trell 1972 — *Trell B. L.* Architectura numismatica: Early types: Greek, Roman, Oriental: An extended review of G. Fuchs, "Architekturdarstellungen auf römischen Münzen" // The Numismatic Chronicle. Vol. 12. 1972. P. 45–59.

- Trillmich 1988 — *Trillmich W.* Münzpropaganda // Kaiser Augustus und die Verlorene Republik. Eine Ausstellung um Martin-Gropius-Bau, Berlin 7. Juni — 14. August 1988 / Hrsg. von M. Hoffer, W.-D. Heilmeyer, E. La Rocca, H. G. Martin. Berlin: Verlag Philipp von Zabern, 1988. S. 474–528.
- Voiron 1939 — *Voiron A.* Die Darstellung eines Keltentempels auf einem Denar von Kaiser Augustus // Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte. Bd. 31. 1939. S. 359–528.
- Wiseman 1974 — *Wiseman T. P.* Legendary genealogies in Late-Republican Rome // Greece & Rome. Vol. 21. No. 2. 1974. P. 153–164.
- Zanker 1972 — *Zanker P.* Forum Romanum. Die Neugestaltung durch Augustus. Tübingen: E. Wasmuth, 1972.
- Zanker 1988 — *Zanker P.* The power of images in the age of Augustus. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1988.

References

- Amici, C. M. (2004–2005) Evoluzione architettonica del Comizio a Roma. *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, Ser. 3, *Rendiconti*, 77, 351–381. (In Italian).
- Bartoli, A. (1963). *Curia Senatus: Lo scavo e il restauro*. Roma: Istituto di studi romani. (In Italian).
- Bond, S. E. (2015). Curial commune: Memory, propaganda, and the Roman Senate House. In L. L. Brice, D. Slootjes (Eds.). *Aspects of ancient institutions and geography: Studies in honor of Richard J. A. Talbert*, 84–102. Leiden: Brill.
- Bonnefond-Coudry, M. (1989). *Le Sénat de la République romaine de la guerre d'Hannibal à Auguste: pratiques délibératives et prise de décision*. Rome: École Française de Rome. (In French).
- Bonnefond-Coudry, M. (1995). Pouvoir des mots, pouvoir des images: Octave et la curia Iulia. *Klio*, 77, 386–404. (In French).
- Brizzi, B. (Ed.) (1973). *Roma: I monumenti antichi*. Roma: Colombo. (In Italian).
- Caprariis, F. de, Zevi, F. (2000). L'edilizia pubblica e sacra. In E. Lo Cascio (Ed.). *Roma imperiale. Una metropoli antica*, 249–314. Roma: Carocci editore. (In Italian).
- Claridge, A., Toms, J. Cubberley, T. (2010). *Rome: An Oxford archaeological guide* (2nd ed.). Oxford: Oxford Univ. Press.
- Coarelli, F. (2007). *Rome and environs: An archaeological guide*. J. J. Clauss, D. P. Harmon (Trans). Berkeley: Univ. of California Press.
- Färber, V. (2016). *Architektur im Bild. Darstellungsmodi in der römischen Kunst vom späten 1 Jh. v. Chr. bis ins frühe 2 Jh. n. Chr.* (Doct. Diss., Ludwig-Maximilians-Universität). München. (In German).
- Fatucci, G. (2009). La Curia Iulia. Una proposta di ricostruzione. In A. Carandini, E. Greco (Eds.). *Workshop di archeologia classica: Paesaggi, costruzioni, reperti*, 6, 113–121. (In Italian).
- Gagé, J. (1936). Actiaca. *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 53(1), 37–100. (In French).
- Grant, M. (1970). *The Roman Forum*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Grueber, H. A. (1910). *Coins of the Roman Republic in the British Museum* (Vol. 2). London: British Museum.
- Gurval, R. A. (1995). *Actium and Augustus: The politics and emotions of civil war*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.
- Hannell, K. (1936). Nemea № 1. In G. Wissowa, W. Kroll (Eds.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 16(32), 2310–2314. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag. (In German).

- Haselberger, L. (2007). *Urbem Adornare. Die Stadt Rom und Ihre Gestaltumwandlung unter Augustus = Rome's urban metamorphosis under Augustus*. Portsmouth, Rhode Island: Journal of Roman Archaeology. In German and English).
- Hill, P. V. (1987). Building and monuments of Rome as coin-types: ADDENDA. *The Numismatic Chronicle*, 147, 51–64.
- Hölscher, T. (1989). Griechische Bilder für den römischen Senat. In H.-U. Cain (Ed.). *Festschrift für Nikolaus Himmelmann: Beiträge zur Ikonographie und Hermeneutik*, 327–333. Mainz: von Zabern. (In German).
- Hölscher, T. (2009). Monuments of the Battle of Actium: Propaganda and response. In J. Edmondson (Ed.). *Augustus*, 310–333. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.
- Hülse, Ch. (1905). *Il Foro Romano: storia e monumenti*. Roma: E. Loescher. (In Italian).
- Hülse, Ch. (1926). *Forum und Palatin*. München: Drei Masken Verlag. (In German).
- Huzar, E. G. (1978). *Mark Antony, a biography*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Kapitän, G. (1984). Ancient anchors — technology and classification. *The International Journal of Nautical Archaeology and Underwater Exploration*, 13(1), 33–44.
- Kienast, D. (1999). *Augustus, Prinzeps und Monarch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (In German).
- Kraft, K. (1969). *Zur Münzprägung des Augustus*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. (In German).
- Lange, C. H. (2009). *Res publica constituta. Actium, Apollo and the accomplishment of triumphal assignment*. Leiden: Brill.
- Lippold, G. (1936). Nikias, № 32. In G. Wissowa, W. Kroll (Eds.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 33, 338–341. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag. (In German).
- Lippold, G. (1938). Philochares, № 3. In G. Wissowa, W. Kroll (Eds.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 19(38), 2433. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag. (In German).
- Lugli, G. (1946). *Roma Antica. Il centro monumentale*. Roma: G. Bardi. (In Italian).
- Malacrino, C. (2004). Architectura numismatica. Il caso della Curia iulia. In M. Caccamo Galtabiano, D. Castrizio, M. Puglisi (Eds.). *La tradizione iconica come fonte storica. Il ruolo della numismatica negli studi di iconografia*, 421–431. Reggio Calabria: Falzea editori.
- Mattingly, H. (1923). *Coins of the Roman Empire in the British Museum* (Vol. 1). London: Printed by order of the Trustees.
- Mezheritskii, Ia. Iu. (2016). “Vosstanovlennaia respublika” imperatora Avgusta [Emperor Augustus’ “Restored Republic”]. Moscow: Russkii fond sodeistviia obrazovaniu i nauke. (In Russian).
- Murray, W. M., Petsas, P. M. (1989). *Octavian's Campsite Memorial for the Actian War*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Picard, G. C. (1957). *Les trophées romains. Contributions à l'histoire de la religion et de l'art triomphal de Rome*. Paris: Boccard. (In French).
- Pohlsander, H. A. (1969). Victory: The story of a statue. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 18, 588–597.
- Richardson, L. Jr. (1978). The Curia Julia and the Janus Geminus. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 85(2), 359–369.
- Richardson, L. Jr. (1992). *A new topographical dictionary of Ancient Rome*. Baltimore; London: John Hopkins Univ. Press.
- Richmond, O. L. (1914). The Augustan Palatinum. *Journal of Roman Studies*, 4, 193–226.
- Sehlmeyer, M. (2002). Die Siegesmonumente Octavians nach Actium. Zur Lokalisierung des bronzenen Viersäulendenkmals (Serv. Georg. 3,29). In J. Spielvogel (Ed.). *Res Publica Reperta. Festschrift für Jochen Bleicken zum 75. Geburtstag*, 216–226. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. (In German).

- Sutherland, C. H. V. (1984). *Roman Imperial coinage* (Vol. 1) (Rev. ed.). London: Spink and Son Ltd.
- Syme, R. (1939). *The Roman revolution*. Oxford: Clarendon Press.
- Talbert, R. J. A. (1984). *The Senate of Imperial Rome*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Tomei, M. A. (2017). Il monumento celebrativo della battaglia di Azio sul Palatino. *Mélanges de l'École française de Rome — Antiquité (MEFRA)*, 129-2. Retrieved from <http://journals.openedition.org/mefra/4446>. (In French).
- Trell, B. L. (1972). Architectura numismatica: Early types: Greek, Roman, Oriental: An extended review of G. Fuchs, "Architekturdarstellungen auf römischen Münzen". *The Numismatic Chronicle*, 12, 45–59.
- Trillmich, W. (1988). Münzpropaganda. In M. Hoffer, W.-D. Heilmeyer, E. La Rocca, H. G. Martin (Eds.). *Kaiser Augustus und die Verlorene Republik. Eine Ausstellung im Martin-Gropius-Bau, Berlin 7. Juni — 14. August 1988*, 474–528. Berlin: Verlag Philipp von Zabern. (In German).
- Voirol, A. (1939). Die Darstellung eines Keltentempels auf einem Denar von Kaiser Augustus. *Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte*, 31, 359–528. (In German).
- Wiseman, T. P. (1974). Legendary genealogies in Late-Republican Rome. *Greece & Rome*, 21(2), 153–164.
- Zanker, P. (1972). *Forum Romanum. Die Neugestaltung durch Augustus*. Tübingen: E. Wasmuth. (In German).
- Zanker, P. (1988). *The power of images in the age of Augustus*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.

* * *

Информация об авторе

Андрей Юрьевич Маркелов
кандидат исторических наук
стажер-исследователь,
Лаборатория античной культуры,
Школа актуальных гуманитарных
исследований, Российская академия
народного хозяйства и государственной
службы при Президенте РФ
Россия, 119606, Москва, пр-т
Вернадского, 82
Тел.: +7(499) 956-96-47
ассистент, кафедры истории,
международного права
и зарубежного регионоведения,
Московский городской педагогический
университет, Самарский филиал
Россия, 443081, Самара, ул. Стара
Загора, д. 76
Тел.: +7 (846) 932-50-38
✉ aquila856@yandex.ru

Information about the author

Andrei Yu. Markelov
Cand. Sci. (History)
Research Assistant,
Laboratory for Classical Studies,
School for Advanced Studies in the
Humanities,
The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public
Administration
Russia, 119606, Moscow, Prospekt
Veradskogo, 82
Tel.: +7(499) 956-96-47
Assistant, Department of History,
International Law
and Foreign Regional Studies,
Moscow City University, Samara Branch
Russia, 443081, Samara,
Stara Zagora Str., 76
Tel.: +7 (846) 932-50-38
✉ aquila856@yandex.ru

Е. В. Илюшечкина ^{ab}

ORCID: 0000-0001-9220-9351

✉ ilyushechkinae@gmail.com

^a *Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)*

^b *Российский государственный гуманитарный университет
(Россия, Москва)*

МИФОЛОГИЯ ИСТОРИИ РИМА И РИТОРИЧЕСКАЯ ПОЛИТИЗАЦИЯ В «COLLECTANEA» ГАЯ ЮЛИЯ СОЛИНА

Аннотация. Вопреки принятой в античности географической традиции Солин начинает свое компилятивное описание мира «Collectanea rerum memorabilium», основанное по преимуществу на географических главах «Naturalis Historia» Плиния Старшего, с пассажа по истории Рима от царского периода и до принципата Августа. Этот пассаж повторяет версии предания о предыстории и основании Рима, которые мы встречаем у древнегреческих и римских предшественников автора. Подобный ход свидетельствует о феномене исторической памяти в III в. н. э. и требует конкретных пояснений. В статье анализируется содержание отрывка (I.1–52) и формулируется вывод о его использовании Солином в качестве политико-географического образа Вечного Города как мировой столицы: вначале Рим оказывается во главе Лация, затем — Италии и, наконец, всего мира. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС

Ключевые слова: Древний Рим, Ромул, Август, Гай Юлий Солин, политическая риторика, историческая память

Для цитирования: *Илюшечкина Е. В. Мифология истории Рима и риторическая политизация в «Collectanea» Гая Юлия Солина // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 226–234. DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-226-234.*

*Статья поступила в редакцию 2 декабря 2019 г.
Принято к печати 24 декабря 2020 г.*

E. V. Ilyushechkina^{ab}

ORCID: 0000-0001-9220-9351

✉ ilyushechkiniae@gmail.com

^a *The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)*

^b *Russian State University for the Humanities
(Russia, Moscow)*

MYTHOLOGY OF ROMAN HISTORY AND RHETORICAL POLITICIZATION IN THE *COLLECTANEA* OF GAIUS IULIUS SOLINUS

Abstract. Gaius Iulius Solinus (3rd cent. AD) is the author of an excellent compilation written in Latin, *Collectanea rerum memorabilium*, in which all the inhabited world known at that time is depicted in all its diversity. In peripleutic description Solinus mentally traverses three continents, starting from Italy and following the route of Pliny the Elder (1st cent. AD). It would seem that we have here yet another traditional ancient geographical work. However, Solinus prefaces his description of the inhabited world with an excursus on the history of Rome, from its mythological origin and up to the Principate of Augustus (I.1–52). Such arrangement of the material is not found in other ancient geographical works and thus violates traditional models. This passage seems to demonstrate the specifics of the cultural memory and historical situation in the 3rd century AD, considering that the geographical and political priority of Rome is so clearly emphasized here. My paper analyzes the content of the passage (I.1–52) and argues for a conclusion about the political and geographical image of the Eternal City as the world capital in Solinus' work and in his time: Rome first was the head of Latium, then of Italy, and finally of the whole world.

Keywords: Ancient Rome, Romulus, Augustus, Gaius Iulius Solinus, political rhetoric, cultural memory

To cite this article: Ilyushechkina, E. V. (2020). Mythology of Roman history and rhetorical politicization in the *Collectanea* of Gaius Iulius Solinus. *Shagi / Steps*, 6(2), 226–234. (In Russian). DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-226-234.

Received December 2, 2019

Accepted December 24, 2019

Гай Юлий Солин (III в.) — автор объемного компилятивного труда на латинском языке под названием «Собрание достопамятных вещей» (*Collectanea rerum memorabilium*), или «Полигистор» (*Polyhistor*). 250 рукописей и 85 изданий свидетельствуют о популярности его сочинения [Milham 1986: особ. 73, 75; Brodersen 2014b; von Martels 2014: 10], по сути представляющего собой описание античного мира — со множеством заметок о географических названиях, с историческими анекдотами, этнографическими экскурсами и перечнями стран необъятных пространств ойкумены¹. Словом, в компилятивном произведении Солина представлен весь известный к тому времени обитаемый мир во всем его многообразии. В своем периплическом описании мира Солин мысленно двигается от Италии на восток к Греции, затем к Черному морю; далее через Каспий, представляемый им как залив Северного океана, он направляется вдоль северного европейского побережья на запад к берегам Британии. Обогнув Пиренейский полуостров и оказавшись снова в Средиземном море, Солин описывает территории Северной Африки и Малой Азии и завершает описание после путешествия вокруг Африки, следуя при этом по маршруту географических книг Плиния Старшего².

Казалось бы, перед нами еще одно традиционное географическое произведение. Однако Солин предваряет свое описание обитаемого мира кратким очерком истории Рима от его возникновения вплоть до принципата Августа (Solin. I.1–52), что не встречается в других античных произведениях по географии и тем самым нарушает традиционные схемы. Не только сведения для описания «первого» Рима, но и весь «исторический» пассаж, включая перечень римских царей и древнеримский календарь, позаимствован из разного рода источников, свидетельства которых повторяют версии предания о предыстории и основании Рима³. Сам Солин, заявляющий в предисловии к «*Collectanea*», что сознательно «следует по стопам древних авторов» (Solin. *praef.* I.5)⁴, далеко не всегда называет цитируемый им источник. Поэтому трудно сказать, пользовался ли он оригинальными текстами древних писателей или же ограничился их пересказом из хорографии Помпония Мелы (I в.) и энциклопедии Плиния Старшего (I в.), его основных источников⁵.

¹ Подробнее см.: [Brodersen 2014a: 7–13].

² Кай Бродерсен полагает, что наряду с периплическим способом описания Солин использует элементы картографической ориентации, вводя, например, понятия *plaga* 'пространство земли, моря или неба' для обозначения отдельных регионов ойкумены (например, *Asiatica plaga* — Solin. XVII.3; XIX.3 etc.) и *area* 'участок, территория' (например, *area Apollinis* — Solin. I.18). Подробнее см.: [Brodersen 2015: 306–310].

³ Ср., например, пассажи из произведений Энния (Enn. *Ann.* 155 Skutsch), Варрона (*de ling. lat.* V.164), Ливия (I.7–16), Дионисия Галикарнасского (I.86–88; II.1–2), Овидия (*Fasti* IV.809–862), Плутарха (*Rom.* 3), Тацита (*Ann.* XII.24), Авла Геллия (XIII.14) и Феста (*Fest* 258 M. 312 L.).

⁴ *vestigia monetae veteris* — Solin. *praef.* I.5. Подробнее о риторической топике в предисловии Солина см.: [Илюшечкина 2019].

⁵ Среди источников, которыми пользовался Солин в «*Collectanea*», упоминаются по преимуществу «старинные авторы»: анналисты Луций Цинций Алимент, Квинт Фабий Пиктор, Гней Геллий, Марк Порций Катон, Тит Помпоний Аттик, Корнелий Непот, Марк Туллий Цицерон, Марк Антоний Гнифон, Валерий Соран, Луций Таррунций, Лутаций и безымянный автор «Пренестинских книг». Неоднократно цитируются такие греческие авторы, как Гераклид, Агафокл, Аристотель, Каллимах, натурфилософ Демокрит, Ксенофонт Лемносский, Аполлонид, Сотак, Демодамат — военачальник Селевка и Антиоха. В статье

Определенное сходство разновременных версий источников об истории «первого» Рима, связанных с ним мифологических персонажей и легендарных событий свидетельствует об использовании Солином набора одних и тех же традиционных нарративов. «Чужая» информация в «Collectanea» выступает в смешанном виде: приводимые Солином сведения содержат скрытые цитаты и отсылки к другим текстам, а в целом представляют собой контаминацию греческих и латинских свидетельств. В результате выстраивается мифологизированный образ «первого» Рима в виде сочетания неоднократно использованных данных, «ключевых» имен и топонимов, вызывающих у читателя определенные ассоциации и отвечающих их ожиданиям, чему косвенно содействуют риторизованные штампы и клише.

Содержание рассматриваемого нами пассажа Солина включает: 1) разные версии наименования Города, 2) рассказ о древнейших культовых практиках в Риме, 3) историю основания Рима Ромулом, 4) перечень римских царей, 5) варианты датировки основания Города, 6) краткую историю Рима от эпохи первых царей до принципата Августа, 7) подробный рассказ о римском календаре и его реформе при Августе и, наконец, 8) список несчастий, выпавших на долю Августа, и перечень его достижений, которые он смог осуществить, несмотря на политические и жизненные обстоятельства (I.1–52).

Мифы об основании Рима и его легендарном основателе, первом царе Ромуле, в ходе повествования перерастают в представления об августовском Риме, заново устроенном и отстроеном принцепсом. Очевидно, что в изложении Солина принципат Августа представляет собой прямое продолжение легендарных событий, связанных с именем Ромула. Солин постоянно подчеркивает связь далекого прошлого Рима и Рима его времени, сопоставляя известные подробности современной ему топографии с расположением древних объектов «первого» Рима; при этом он использует устойчивые формулы типа «тогда» и «теперь»⁶.

По сведениям, отобранным Солином, «доромулов» Рим первоначально был поселением аркадян на Палатине. В свою очередь, аркадяне основали поселение на месте ранее существовавшей здесь Валенции (латинское название, означающее ‘сила, мощь’). Солин передает легенду об аркадском царе Евандре, который по прибытии на Палатин переименовал Валенцию в синонимичную по значению греческую Рому (Solin. I.1). Аркадская тема в истории Рима дополняется эпонимическим рассказом о возникновении названия «Палатин»

Т. Моммзена, сопровождающей его критическое издание Солина, указаны параллельные места из текстов Солина и Плиния Старшего, фразы которых часто противоречат друг другу [Mommsen 1895: особ. xviii–xxiv]. Указания на параллельные места из текста Плиния воспроизводит в своем издании текста Бродерсен [Brodersen 2014a]. О рукописях и изданиях текста Солина до публикации Т. Моммзена см.: [Milham 1986: 73–85]. Попытку восстановления метода работы Солина с его источниками см.: [Apps 2014].

⁶ Например: *Qui Sacus habitavit locum, cui Salinae nomen est; ubi Trigemina nunc porta* («Место, где обитал Как, называлось Салины (“Соляные копи”); теперь там Тригеминские ворота» — Solin. I.8); *Pars infima Capitolini montis habitaculum Carmentae fuit, ubi Carmentis nunc fanum est, a qua Carmentali portae nomen datum* («Подножие Капитолийского холма было местом пребывания Карменты, где теперь находится святилище Карменты, по имени которой были названы Карментальские ворота» — Solin. I.13); *Tatius [habitavit] in arce, ubi nunc aedes est Iunonis Monetae* («[Царь] Татий [жил] в крепости, где теперь находится храм Юноны Монеты» — Solin. I.21).

(от города Паллангий, основанного ранее аркадянами в Элладе, Solin. I.14) и упоминанием о матери Евандра Никострате по прозвищу Кармента (т. е. «Певунья»), которая в Риме предсказала Гераклу-Геркулесу бессмертие. В память об этом Геркулес заложил в Риме знаменитый Большой алтарь (Ara Maxima, Solin. I.10).

Как известно, в мифолого-географических представлениях греков и римлян Геракл-Геркулес, упоминаемый Солином в эскурсе даже раньше Ромула, не раз совершал походы в разные концы света: он исходил всю Грецию, побывал в Илионе (Hom. *Il.* V.648), на Крите, в Ливии (Diod. III.52–53); на южном побережье Черного моря он спускался в подземный мир, чтобы одолеть Кербера (Diod. IV.25–26, Dion. Per. 788–790). Геракл достигал крайних пределов ойкумены: на востоке он был в Кавказских горах (Strabo XI.5, 5 С 505–506), в Скифии (Herod. IV.110) и на реке Танаис (Plin. VI.19); на западе он побывал на острове Эрифия, откуда пригнал стада Гериона в Италию (Strabo III.2, 11 С 148; Mela III.47, Solin. II.5; ср. XXIII.12) [Dueck 2013: 34–37].

Солин передает один из вариантов этиологического мифа о герое-воителе Геркулесе и местном разбойнике Каке, который, по оригинальной версии Вергилия (*Aen.* VIII.190–272), украл на территории будущего Города часть коров из стада Геркулеса. Тем самым Солин не только объясняет возникновение в доромуловом Риме культового жертвенника, посвященного Юпитеру Инвентору, но и связывает мифологическое повествование с историей, отсылая читателя к версии Ливия (I.7, 3 сл.). Традиционный сюжет о победе культурного героя над хтоническим чудовищем Солин дополняет конкретными именами и вполне реальными топонимами, связанными с Римом⁷.

Доромулов Рим, названный также Roma quadrata (Рим четырехсторонний), по словам Солина, имел вполне конкретные границы и занимал поросшую лесом территорию от «участка Аполлона (area Apollinis)» до «лестницы Кака (scalae Caci)» на вершине холма, где располагалась хижина Фавстула, в которой вырос Ромул⁸. В состав этой территории Солин включает сакральные локусы, сохранившиеся и в современном ему Риме: храм Ангеноры — богини молчания, алтарь Юпитера Инвентора, заложенный Геркулесом Большой алтарь, храм Аполлона Палатинского, построенный при Августе. Солин приводит и другие предания, а также связанные с ними легендарные имена и топонимы, которые со временем стали составными элементами конструкции «римского мифа». К примеру, предание о привезенной ахейцами знатной пленнице, троянке Роме, по имени которой был назван Город (I.2); упоминает он и о мифической дочери Аскания, внучке Энея Роме, в честь которой по другой версии назвали город на Тибре (I.3).

Обращает на себя внимание, что в изложении об основании Рима Солин полностью исключил сведения о Реме и о кровавом братоубийстве. С одной стороны, он, вероятно, следует тут своему же принципу «краткости изложе-

⁷ Например: Салины — место обитания Кака на Авентине, где «теперь [располагаются] Тригеминские ворота», Бычий форум в Риме, соседние с Римом Волтурны и Кампания, тирронец Тархон, царь Марсий, фригиец Мегал (Solin. I.8–10).

⁸ A silva quae est in area Apollinis, et ad supercilium scararum Caci, ubi tugurium fuit Faustuli; ibi Romulus mansitavit (Solin. I.18). Об религиозном обряде, связанном с основанием родов Лация и римских колоний, см.: [Шайд 2006: 70–81].

ния», о чем заявлял в предисловии: «Книга эта подготовлена для сжатого изложения, насколько это позволяет разумная мера, чтобы многообразие [тем] в ней не было бы чрезмерным, а цветистость стиля не навредила бы»⁹. С другой стороны, он косвенным образом подчеркивает, что первый римский царь — не просто человек, а божественный прародитель из династии Юлиев или даже alter ego принцепса по заслугам и роли в истории Рима. Из свидетельств Светония (*Aug.* 7.2) и Кассия Диона (LIII.16.6–7) известно, что Октавиан рассматривал возможность в качестве почетного титула взять себе имя Ромул. Впоследствии он от этого отказался из опасения быть обвиненным в стремлении к царской власти (ср. *Suet. Aug.* 95) и в конечном счете избрал предложенный ему сенатом титул «Август»¹⁰.

Исторический миф Августа, тесно связанный с мифом Рима и мифом Ромула, можно трактовать как стремление Солина подчеркнуть преемственность истории раннего Рима и принципата Августа. Он словно выстраивает хронологическую прямую с основными пунктами на ней «Ромул» — «Рим» — «Август», которая через серию определенных сюжетов должна привести от древнейших событий к политическим ассоциациям более позднего времени. Правление Ромула, как и принципат Августа, в риторизованном панегирике Солина — два примера идеального правления. Солин пишет, что «[Август] так начал свое правление, что благодаря его заботе империя обрела не только спокойствие, но и защиту. Часто считали исключительным этот период, во время которого, по большому счету, прекратились войны и расцвели таланты, и при этом доблестные дела вовсе не ослабили от простоя стихших войн»¹¹. Август здесь выступает как символический образ римской государственности, которой принадлежат грядущее благоденствие Рима и вверенная богами обязанность править миром.

Мифологизация Рима особенно ярко выразилась в произведениях эпохи Августа, в которых Город начинает осознаваться как центр круга земель.

⁹ *Liber est ad compendium praeparatus, quantumque ratio passa est ita moderate repressus, ut nec prodiga sit in eo copia nec damnosa concinnitas* (Solin. *praef.* 2). Подробнее см.: [Илюшечкина 2019: 94–95].

¹⁰ «Впоследствии же он [sc. Октавиан] принял имя Гая Цезаря и прозвище Августа — первое по завещанию внучатого дяди, второе — по предложению Мунация Планка. Другие предлагали ему тогда имя Ромула как второму основателю Рима (разрядка моя. — *Е. И.*), но было решено, что лучше ему именоваться Августом: это было имя не только новое, но и более возвышенное, ибо и почитаемые места, где авгуры совершили обряд освящения называются “августейшими” (*augusta*) — то ли от слова “увеличение” (*auctus*), то ли от полета или кормления птиц (*avium gestu gustuve*); это показывает и стих Энния [Enn. *Ann.* 155 Scutsch]: “после августейших гаданий по птицам основан был Рим знаменитый” (*augusto augurio postquam inclita condita Roma est*)» (*Suet. Aug.* 7.2, пер. М. Л. Гаспарова). Ср.: «...имя Август было даровано ему сенатом и народом. Когда его хотели наделить особым титулом и предлагали ему то один, то другой титул, и торопили с выбором, Цезарь [sc. Октавиан] пожелал назваться Ромулом. Однако, когда он понял, что это вызовет подозрения в стремлении к царской власти, то с учетом своих заслуг принял титул «Август», означавший, что его божественное величие несравнимо с рядовым человеком» (Cass. Dio LIII.16.6–7). См. также: [Галински 2017: 155–156].

¹¹ *Qui principatum ita ingressus est, ut vigilantia illius non modo securum, verum etiam tutum imperium esset. Quod tempus ferme solum repertum est, quo plurimum et arma cessaverint et ingenia floruerint, scilicet ne inerti iustitio langueret virtutis opera, bellis quiescentibus* (Solin. I.32–33).

У Солина эта тема получает особый смысл и выстраивается в соответствии с изначальным предназначением Рима: вначале Рим оказывается во главе Лация, затем — Италии и, наконец, всего мира. Соединяются легендарное прошлое Рима и его настоящее. Тем самым Солин и на содержательном, и на композиционном уровне явно демонстрирует, что все разнообразие мирового пространства, т. е. то, что составляет основное — этногеографическое — содержание «Collectanea», подчиняется Риму как политическому центру ойкумены и служит возвышению государства.

Согласно божественному промыслу римскому народу уготовано судьбой властвовать над миром. Достаточно вспомнить посмертное появление Ромула в божественной ипостаси Квирина и его слова в исторической эпосе Ливия: «угодно богам, чтобы мой Рим стал главой всего мира» (*caput orbis terrarum* — Liv. I.16.7; ср. ту же идею у Вергилия, Горация, Овидия, Лукана и др.)¹². Так и Солин, предваряя свой пассаж об истории Рима, пишет, что намерен начать рассказ о географии ойкумены «с головы мира»: «Подобно тем, кто воспроизводит формы человеческого тела и, прежде чем приступить к остальным частям, изображает сперва голову, позволю и мне начать [повествование] с главы мира, т. е. с города Рима»¹³. Если принять во внимание весьма шаткое экономическое и политическое положение Римской империи и ее провинций в III в., то можно представить, что Солин заведомо отводит исключительную роль основанию Рима как города и государства, вершиной развития которого стал принципат Августа. Современникам Солина, властям и подданным империи, предстоит испытать не только натиск германских племен и восточных соседей, но и неуправляемую сменяемость правителей на троне, трансформацию экономических укладов и вдобавок распространение христианских верований взамен римских официальных культов. Вполне вероятно, что в преддверии этих неизбежных перемен общественная потребность компенсировать распад традиционных связей определила, в частности, стремление Солина вновь воспроизвести хотя бы часть элементов «римского мифа» и лишний раз утвердить незыблемость Рима как «главы мира».

Литература

- Галински 2017 — Галински К. Августовская литература и августовская «идеология»: пересмотр оценок // Шаги/Steps. Т. 3. № 4. 2017. С. 151–167.
- Илюшечкина 2019 — Илюшечкина Е. В. Риторическая топика в посвятельном послании Гая Юлия Солина // Вестник древней истории. Т. 79. № 1. 2019. С. 90–101.
- Шайд 2006 — Шайд Дж. Религия римлян / Пер. с фр. М.: Нов. изд-во, 2006.
- Apps 2014 — Apps A. Source citation and authority in Solinus // Solinus: New studies / Ed. by K. Brodersen. Heidelberg: Verlag Antike, 2014. P. 32–42.

¹² Verg. *Aen.* VI.851–853 etc.; Horat. *Carm.* III.3.15–16; Ovid. *Fasti* IV.831–832; IV.857–862; Lucan. II.653–654; ср. *Roma caput mundi* (CIL VI 29849a).

¹³ Sicut ergo qui corporum formas aemulantur, postpositis quae reliqua sunt, ante omnia effigiant modum capitis, nec prius lineas destinant in membra alia, quam ab ipsa ut ita dixerim figurarum arce auspiciam faciant inchoandi, nos quoque a capite orbis, id est ab urbe Roma principium capessemus (Solin. *praef.* 7).

- Brodersen 2014a — Gaius Julius Solinus. Wunder der Welt: lateinisch und deutsch / Hrsg. K. Brodersen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2014.
- Brodersen 2014b — Brodersen K. A revised handlist of the manuscripts transmitting Solinus' work // Solinus: New studies / Ed. by K. Brodersen. Heidelberg: Verlag Antike, 2014. P. 201–208.
- Brodersen 2015 — Brodersen K. The geographies of Pliny and his 'ape' Solinus // Brill's companion to ancient geography: The inhabited world in Greek and Roman tradition / Ed. by S. Bianchetti, M. R. Cataudella, H.-J. Gehrke. Leiden; Boston: Brill, 2015. P. 298–310.
- Dueck 2013 — Dueck D. Geographie in der antiken Welt. Darmstadt: Philipp von Zabern Verlag, 2013.
- Martels 2014 — Martels Z. von. Turning the tables on Solinus' critics: The unity of contents and forms of the *Polyhistor* // Solinus: New studies / Ed. by K. Brodersen. Heidelberg: Verlag Antike, 2014. P. 10–23.
- Milham 1986 — Milham M. E. C. Julius Solinus // Catalogus Translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin translations and commentaries. Vol. 6 / Ed. by F. E. Cranz et al. Washington, DC: Brepols Publishers, 1986. P. 73–85.
- Mommsen 1895 — C. Julii Solini Collectanea rerum memorabilium, iterum recensuit / Ed. by Th. Mommsen. Berlin: Apud Weidmannos, 1895.

References

- Apps, A. (2014). Source citation and authority in Solinus. In K. Brodersen (Ed.). *Solinus: New studies*, 32–42. Heidelberg: Verlag Antike.
- Brodersen, K. (Ed.) (2014a). *Gaius Julius Solinus. Wunder der Welt: lateinisch und deutsch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (In Latin, German).
- Brodersen, K. (2014b). A revised handlist of the manuscripts transmitting Solinus' work. In K. Brodersen (Ed.). *Solinus: New studies*, 201–208. Heidelberg: Verlag Antike.
- Brodersen, K. (2015). The geographies of Pliny and his 'ape' Solinus. In S. Bianchetti, M. R. Cataudella, H.-J. Gehrke (Eds.). *Brill's companion to ancient geography: The inhabited world in Greek and Roman tradition*, 298–310. Leiden: Brill.
- Dueck, D. (2013). *Geographie in der antiken Welt*. Darmstadt: Philipp von Zabern Verlag. (In German).
- Galinsky, K. (2017). Avgustovskaia literatura i avgustovskaia 'ideologija': peresmotr otsenok [Augustan literature and Augustan 'ideology': An ongoing reassessment]. *Shagi/Steps*, 3(4), 151–167. (In Russian).
- Ilyushechkina, E. V. (2019). Ritoricheskaia topika v posviatitel'nom poslanii Gaia Iulii Solina [Rhetorical topic in the Preface of Gaius Julius Solinus]. *Vestnik drevnei istorii* [Journal of Ancient History], 79(1), 90–101. (In Russian).
- Martels, Z. von. (2014). Turning the tables on Solinus' critics: The unity of contents and forms of the *Polyhistor*. In K. Brodersen (Ed.). *Solinus: New studies*, 10–23. Heidelberg: Verlag Antike.
- Milham, M. E. (1986). C. Julius Solinus. In F. E. Cranz et al. (Eds.). *Catalogus Translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin translations and commentaries* (Vol. 6), 73–85. Washington, DC: Brepols Publishers.
- Mommsen, Th. (1895) (Ed.) *C. Julii Solini Collectanea rerum memorabilium, iterum recensuit*. Berlin: Apud Weidmannos. (In Latin).
- Shaid, Dzh. (2006). *Religiia rimlian* [Trans. from Scheid, J. (1998). *La religion des Romains*. Paris: Armand Colin]. Moscow: Novoe izdatel'stvo. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Екатерина Викторовна Илюшечкина
кандидат исторических наук, PhD
доцент, старший научный сотрудник,
Лаборатория античной культуры,
Школа актуальных гуманитарных
исследований, Российская академия
народного хозяйства и государственной
службы при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т
Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
доцент, кафедра классической
филологии, Институт восточных
культур и античности, Российский
государственный гуманитарный
университет
Россия, 125993 Москва, ГСП-3, Миусская
пл., д. 6, корп. 1
Тел.: +7 (495)250-69-38
✉ ilyushechkinae@gmail.com

Information about the author

Ekaterina V. Ilyushechkina
Cand. Sci. (History), PhD
Associate Professor, Senior Researcher,
Laboratory of Classical Culture
School of Advanced Studies in the
Humanities,
The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public
Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
Associate Professor, Institute for Oriental
and Classical Studies, Department of
Classical Philology, Russian State University
for the Humanities
Russia, 125993 Moscow, GSP-3, Miusskaya
Sq., 6, Bld. 1
Tel.: +7(495)250-69-38
✉ ilyushechkinae@gmail.com

Е. С. Данилов

ORCID: 0000-0001-5904-1147

✉ e.danilov@uniyar.ac.ru

*Ярославский государственный университет
им. П. Г. Демидова (Россия, Ярославль)*

ЛЕГЕНДА О ТУТЕЛЕ В КОНТЕКСТЕ РИМСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация. В статье затрагивается проблема происхождения двух праздников древнеримского календаря — Poplifugia и Nonae Caprotinae. В античной нарративной традиции, по всей видимости, преобладало мнение о том, что эти торжества представляют собой самостоятельные памятные дни со своими полупроизводными историческими историями происхождения. Однако во II в. благодаря Плутарху появляется версия о едином празднике, украшенная мифом о служанке с двойным именем — Тутула, или Филотида. Этот миф получил развитие в V в. У Макробия вопрос о праздниках отходит на задний план; он трансформирует как имя героини, так и ее историю, чтобы в риторических целях доказать существование доблести у женщин низкого социального статуса. Автор статьи делает акцент на возможной связи появления указанного персонажа с развитием в имперский период культа такого персонажа, как dea Tutela.

Ключевые слова: мифология, религия, праздник, античный Рим, Плутарх, Макробий, Тутела

Для цитирования: Данилов Е. С. Легенда о Тутеле в контексте римской религиозной традиции // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 235–248. DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-235-248.

Статья поступила в редакцию 15 октября 2019 г.

Принято к печати 30 января 2020 г.

E. S. Danilov

ORCID: 0000-0001-5904-1147

✉ e.danilov@uniyar.ac.ru

P. G. Demidov Yaroslavl State University
(Russia, Yaroslavl)

THE LEGEND OF TUTELA IN THE CONTEXT OF ROMAN RELIGIOUS TRADITION

Abstract. The article deals with the problem of the origin of two holidays in the ancient Roman calendar — the *Poplifugia* and the *Nonae Caprotinae*. In the ancient narrative tradition, the prevalent view apparently was that these celebrations were independent memorable days with their semi-legendary histories of origin. However, in the 2nd century, thanks to Plutarch, there appeared a version about a single celebration, which was embellished with a myth about a female servant with a double name — Tutula or Filotida. This myth was developed in the 5th century. For Macrobius, the issue of the holidays becomes secondary: he transforms both the name of the heroine and her story in order to rhetorically prove the presence of valor in women of low social status. The author of the article focuses on the possible connection between the appearance of this character and the development of the cult of Dea Tutela in the imperial period. Tutela was a patron goddess of a certain place, settlement, town. It took some time for Dea Tutela to become an independent personification; it grew out of an epithet characteristic for Juno. Starting with the reign of the Flavian dynasty, Tutela was also connected with the imperial cult. As a guardian of the imperial family, Tutela was close to such goddesses as Salus and Securitas. However, the author thinks that she stands out, since she has something like a cult myth.

Keywords: mythology, religion, festival, ancient Rome, Plutarch, Macrobius, Tutela

To cite this article: Danilov, E. S. (2020). The legend of Tutela in the context of Roman religious tradition. *Shagi / Steps*, 6(2), 235–248. (In Russian). DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-235-248.

Received October 15, 2019

Accepted January 30, 2020

Общественно-политическая мифология римлян состояла из ряда легенд, объяснявших квиритам смысл позабытых пережитков прошлого. Можно выделить несколько «волн» мифотворчества, пришедшихся как на республиканскую эпоху, так и на период империи¹. Один из таких всплесков мифогенерирующей активности отмечается в II в., во время правления династии Антонинов. В старых историях появляются новые идеологические акценты, трактовки, действующие лица. Довольно часто мифологические конструкции вырастают на фундаменте памяти о реальных событиях критического, переломного характера.

Говоря о суровых испытаниях, обрушившихся на римлян сразу после чудом пережитого нашествия галлов, Тит Ливий перечисляет выступивших против квиритов врагов: вольсков, этрусков, лагинов, герников. Военную кампанию 389 г. до н. э. блестяще провел диктатор Марк Фурий Камилл, заслужив очередной триумф (Liv. VI.2.1–4.1). Плутарх в жизнеописании полководца подробно останавливается на столкновении с латинами и вольсками, которые действовали совместно и были осаждены Камиллом в лагере у Мецийской горы, недалеко от Ланувия. Лагерь был подожен, а его обитатели рассеяны (Plut. *Camil.* 34; ср. Liv. VI.2.8–13). Херонейский историк приводит этот рассказ, подчеркивая, что с ним соглашается большинство писателей. Другую версию этих событий он считает мифической (δίξις δὲ τὸν μυθώδη πρότερον), но тем не менее излагает и ее (Plut. *Camil.* 33.1–6). В данной версии фигурируют только латинцы, попросившие у римлян свободнорожденных женщин для заключения брачных союзов. Предложение было встречено с подозрением, что латинам нужны не жены, а заложницы. В этой непростой ситуации на сцене появляется служанка (θεράλαινα) Тутула (Τουτούλα), или Филотида (Φιλωτίς), которая убеждает представителей власти нарядить ее и других прислужниц в одежды знатных невест. Переодетые женщины с дарами были переданы латинам, стоявшим лагерем в окрестностях Города. Ночью подруги похитили у спящих неприятелей мечи, а Тутула взобралась на смоковницу и подала римским военачальникам сигнал факелом, растянув за спиной плащ. После внезапного нападения римлян лагерь был захвачен, большая часть латинов перебита. Для чего Плутарх приводит эту, как он сам признаёт, невероятную историю? Она нужна ему для того, чтобы объяснить грекоязычным читателям происхождение обычая празднования так называемых Капратинских нон (νόνας Καπρατίνας). Попытаемся раскрыть религиозное значение образа Тутулы через рассмотрение истоков и сути этого торжества.

Примечательно, что к указанному сюжету Плутарх обращается в общей сложности четыре раза. В трактате «Об удаче римлян» говорится, что Ромул ушел из жизни в Капратинские ноны, которые празднуются весьма торжественно (*De fort. Rom.* 8; ср. Cic. *Rep.* I.25). В жизнеописании Ромула приводится, как думает сам автор, второе название рассматриваемого праздника — «Бег-

¹ В современной науке обстоятельно изучена трансформация историко-мифологического сознания римлян в период реставраторской политики Октавиана Августа (см.: [Межеричкий 2016: 391–480]). Особенности данного процесса в последующие эпохи императорского правления обычно рассматриваются не столь целенаправленно и четко, отчасти из-за того, что в основных своих чертах многие идеологические «обновления» I–III вв. осуществлялись в русле преобразований основателя принципата.

ство народа» (ὄχλου φυγή). Плутарх отмечает, что именно в этот день, в ноны квинтилия, или июля, скончался первый царь Рима. Его поминают граждане, когда выходят за стены Города в сторону Козьего болота и приносят жертвы. По пути участники процессии выкрикивают самые употребительные у римлян мужские имена, изображая замешательство. К легенде о Тутуле Плутарх добавляет ряд деталей (или опускает их позднее, если иметь в виду, что жизнеописание Камилла следовало за сказанием о Ромуле). Во-первых, она уже названа Тутолой (Τουτόλα). Во-вторых, появляется имя предводителя латинян, некого Ливия Постума (ἄρχοντα Λίβιον Ποστούμιον ἔχοντες). В-третьих, зафиксировано прибытие посла с уже известным нам предложением (Plut. Rom. 29).

В биографии Нумы Плутарх допускает странную оговорку — приурочивает Капратинские ноны к пятому дню месяца (Plut. Num. 2), хотя в древнеримском календаре нонами июля назывался седьмой день. Возможно, празднество длилось три дня, или перед нами два самостоятельных торжества с близкими датами. Пока что мы имеем две версии появления одного праздника и еще два варианта развития событий после галльского нашествия.

Строго говоря, Плутарх был не первым, кто задумался о сути и истоках летнего праздника. Варрон придерживался мнения, что Dies Poplifugia («День бегства народа») связан с победой римлян над своими соседями сразу после кельтской катастрофы IV в. до н. э. Правда, агрессорами в данном случае оказались фикулеаты и фиденаты (Var. Ling. lat. VI.18). Фикулея и Фидены располагались в Лации (Liv. I.38.4; Strab. V.3.2; Plut. Rom. 23), но их население, возможно, было смешанным (Dionys. Ant. Rom. I.16.5; Plin. N.H. III.54; Plut. Rom. 25), включавшим в том числе представителей тех народов, о которых говорят Ливий и Плутарх. В том же пассаже Варрон отдельно упоминает Nones Caprotines, в которые женщины приносят жертвы Юноне под диким фиговым деревом.

Дионисий Галикарнасский пытался объяснить наименование памятного дня ὄχλου φυγή и связывал его исключительно с кончиной Ромула. Вероятному убийству царя предшествовали буря и наступившая тьма, в результате чего народ разбежался и оставил своего предводителя без охраны (Dionys. Ant. Rom. II.56.5)².

В интерпретации Овидия причудливым образом появились галлы, которые нашли погибель «в брачной одежде рабынь». Он сообщает, что в день, который он называет «праздником служанок», не лишним считается преподнести служанкам подарки (Art. am. II.257–258). О Poplifugia поэт, кажется, напрочь забывает, относя исчезновение Ромула к 17 февраля, дню Квирина (Fast. II.491–512).

Итак, Варрон, Дионисий и Овидий склонны разводить Капратинские ноны и «Бегство народа».

Плутарх же, как мы видим, не только попытался объединить два сюжета, но и ввел в повествование миф о Тутуле/Тутоле, или Филогиде. Кроме того, Плутарх — единственный, кто описал подробности праздника, имеющего как он полагает, два названия (Plut. Rom. 29.9–11; Camil. 33.7–10). Самая примечательная особенность заключается в выкриках распространенных мужских

² См. легенду о смерти Ромула в деталях: [Carter 1909: особ. 22–25].

имен (Марк, Луций, Гай и т. п.). Толпа, оказавшаяся за городскими воротами, подражала таким образом то ли войнам Камилла, пытавшимся найти свое место в строю после сигнала Тутолы и, соответственно, неожиданной команды построиться, то ли первым гражданам Рима, потерявшимся в бурю во время гибели основателя Города. Далее, в процессии участвовали разодетые рабыни, которые осыпали прохожих насмешками и вступали друг с другом в импровизированные бои, имитируя сражение с латинами. Согласно реконструкции, рабыни задевали прохожих, требуя у них подарков, и слегка ударяли их прутьями смоковницы; прикосновение прута должно было увеличивать половую силу [Немировский 1964: 65–66; *Dumézil* 1974: 301–302]. По всей видимости, с рабынями шли и свободнорожденные прислужницы. Вместе они садились под фиговые деревья и устраивали пиршество.

Таким образом, наименование дня *Nonae Caprotinae* связывалось с местами легендарных событий: с полем, где произрастала смоковница (*caprificus*), или с Козьим болотом (*Palus Caprae*). Плутарх, как кажется, более склонялся к мысли о связи перечисленных священнодействий с историей Ромула, но в конце концов не исключил возможности того, что оба события — смерть Ромула и подвиг Тутолы — могли произойти в один день, но в разные столетия (*Plut. Rom.* 29.11).

Свидетельство македонского оратора и писателя Полиэна о подвиге служанки является классической стратегемой. Македонянин упоминает только одно имя героини — Филотида. Ее враг определен следующим образом — это латины и их гегемон Постумий. Девушка также зажигает сигнальный огонь, но в этой версии исчезает дерево, на которое она забирается. Присутствует уточнение, что Филотида отличалась красивой внешностью, а служанки возлегли с латинами, чтобы римляне имели возможность перебить последних спящими³. Оратор сравнивает эту историю с известным похищением сабинянок (*Polyaen. Strat.* VIII.30), хотя сходство здесь, конечно, весьма отдаленное. Эпизод с Филотидой помещен Полиэном между очерками о Нитетис и Клелии. Служанка как бы соединяет в себе черты первой — египетской принцессы, выдающей себя за чужую дочь, и второй — мужественной представительницы патрицианского рода, возглавившей бежавших от Порсены знатных заложниц.

Вслед за Плутархом к сущности праздника обратился Макробий. В «Сатурналиях» он упоминает, что в июльские ноны свободные женщины священ-

³ Указанные фривольные подробности были повторены Псевдо-Плутархом в «Собрании параллельных греческих и римских историй». Позднеантичный анонимный автор явно в развлекательных целях передает уже известную нам фабулу с опорой на двух историков (*Ps.-Plut. Paral. min.* 30). Некто Досифей (?) в третьей книге «Лидийской истории» писал о войне Сард и Смирны. У него неназванная красивая служанка лишь подсказывает идею о переселении рабынь своему господину Филеарху. Врагов Смирны берут в плен после утомительных любовных утех. По случаю освобождения от угрозы появляется праздник Ἐλευθήρια. Данные о смирнской Элевтерии не зафиксированы более ни в одном источнике. Возникает вопрос: не является ли Досифей вымышленным лицом? Аристид Милетский (II–I вв. до н. э.) в первой книге «Италийской истории» рассказывает о галльском царе Атепомаре, напавшем на Рим. В качестве отступного он требует римских женщин и получает служанок, соблазвивших кельтов. Об уснувших варварах консулам доносит Ретана (Ῥητᾶνα), но не при помощи факела, а ухватившись за смокву и взобравшись на стену. «Праздник служанок» (ἑορτή θηραλαίων) никак не назван. Имя Ретаны этимологически пока не поддается объяснению.

нодействуют вместе со служанками в память о благодетельной доблести предшественниц последних, которая сохранила достоинство государства. Складывается впечатление, что позднеантичный автор стремится избежать любой двойственности и неопределенности. Или он знает то, о чем не домыслил Плутарх. В его трактовке нет ни Ромула, ни Козьего болота. Диктатор Ливий Постумий назван Фиденатием, от него исходит не хитроумное предложение породниться с римской общиной, а жесткий ультиматум с требованием выдачи матерей семейств и девушек. Имя героини скорректировано — «служанка по имени Тутела, или Филотида» (*ancilla nomine Tutela seu Philotis*). Чтобы объяснить небрежность латинов при охране лагеря, Макробий вводит эпизод с попойкой, на которую служанки пригласили мужчин. Тутела здесь выступает только как автор идеи с переодеванием; кто подал знак с фигового дерева, не сказано. Не указан и римский военачальник, видимо, чтобы рельефнее выделить подвиг женщин. Рабыни по постановлению сената получают свободу, приданое из казны и наряды, ранее одолженные у хозяек⁴. Сенат же учреждает ежегодные торжества со священнодействием, во время которого используют молоко (*lac*) смоковницы (*Macrob. Sat. I.11.35–40*). Чуть ниже Макробий приводит мнение анналиста II в. до н. э. Пизона Фруги о том, что «бегство народа» произошло из-за нашествия этрусков, а в день *Populifugia* празднуется победа над ними и совершается ликование — *vitulatio* (*Sat. III.2.14*).

Какое божество почиталось во время рассматриваемого праздника (праздников)? Кому римляне были обязаны неожиданным спасением? Варрон и Макробий пишут о Юноне, с эпikleзами *Капротина* (*Varr. Ling. lat. VI.18*; ср. *Arnob. Adv. Nat. III.30*) и *Капитолийская* (*Macrob. Sat. I.11.36*). Согласно Овидию (*Fast. II.507*) и Плутарху (*Rom. 29.1–2*), благодарить следовало Квирина. На самом деле большого противоречия здесь нет, если учитывать, что Юнона связана с традицией, соотносящей появление *Dies Populifugia* с событиями ранней Республики, а Квирин — с трактовкой, указывающей на царскую эпоху. В конце концов между этими богами прослеживаются и другие связи. Копьеносная Юнона могла именоваться Квиритидой (*Plut. Rom. 29.1*) или Куритой (*Fest. s. v. Curitium. P. 43 L., s. v. Caelibari hasta. P. 55 L.*). Квирин ассоциировался с вознесшимся Ромулом (*Verg. Aen. I.292*), которому Юнона помогла воссоединиться с супругой Герсильей (*Ovid. Meth. XIV.827–851*). Соправитель Ромула, Тит Таций, почитал Юнону Куриту (*Dionys. Ant. Rom. II.50.3*). Оба спутника Юпитера относились к древнейшим италийским божествам (*dii*)⁵. Именно Юнона заменила Квирина в капитолийской триаде (если считать, что воинственная Минерва потеснила Марса).

Определенную ясность вносят эпиграфические надписи (*AE 1922, 87; CIL VI, 2297, IX, 4192, X, 6638*). Согласно римским календарям, в июле насчитывалось не менее 14 праздничных дней. Самым первым, отмечавшимся 4 июля, был праздник Мира. Поплифугий посвящался Юпитеру и приходился на

⁴ Поэт Авсоний, в частности, заметил, что в Капратинские ноны рабыня вправе надеть платье своей госпожи (*Auson. Eclog. De feriis, 9–10*)

⁵ Отдельные лапидарные надписи позволяют говорить о распространении празднования Капратинских нон в римских колониях за пределами Италии (на Балканском полуострове) и их связи с культом Зевса Гипсиста (Высочайшего, Сущего над всем), сопоставляемого с Юпитером Капитолийским [*Nigdelis 2016*].

5 июля. С 6 по 13 июля проходили Аполлоновы игры. На 7 июля попадали Капратинские ноны. Так же как и 8 июля, они посвящались Юноне. 19 и 21 числа проводились Лукарии в память захвата Рима галлами и их последующего разгрома. 19 июля также чествовалась Венера, 23 — Нептун, а 25 — Фуррина⁶.

По изящному высказыванию Рене Пфайльшифтера, мифы более пластичны, чем ритуалы, и в общественном сознании два рассматриваемых праздника могли быть тесно связаны, даже если у них отсутствовала общая культурная основа [Pfeilschifter 2008: 34]. А. М. Смorchков резюмирует: греческие писатели могли смешивать эти римские праздники и их даты в силу сходства их проведения, а также благодаря историческому преданию, в определенной степени связывающему их, и путанице в определении дня нон [Смorchков 2012: 475, прим. 23]. Действительно, запутаться было немудрено. Скажем, смоковница, связанная с Тутелой и Юноной⁷, могла постоянно напоминать о Ромуле, ведь, как известно, именно под этим деревом волчица вскормила божественных близнецов (Varr. *Ling. lat.* V.54; Dionys. *Ant. Rom.* III.71.5; Liv. I.4.5; Ovid. *Fast.* II.411–412; Tac. *Ann.* XIII.58; Plut. *Rom.* 4; Fest. s. v. *Ruminalis.* P. 333 L.).

Теодор Моммзен и Джон Шайд причисляли *Poplifugia* к гражданскому циклу священнодействий, но в целом считали его происхождение и приуроченные к нему ритуалы загадочными [Mommsen 1874: 162; Scheid 2019: 54]. Буркхард Кардаунс видел в этом празднике отголосок поражения римлян от галлов [Cardauns 1976: 77]⁸. Говард Скаллард благодаря упоминанию факта бегства сближает его с *Regifugium*, «Бегством царя», приходившимся на 24 февраля [Scullard 1981: 81, 159]. Можно сказать, что до сих пор вопрос о сути по крайней мере *Poplifugia* остается открытым. В то же время по мнению Ноэля Робертсона, *Poplifugia* и *Nonae Caprotinae* приходятся на один день и представляют собой единый праздник [Robertson 1987: 9].

Курт Латте не сомневался в глубокой древности *Nonae Caprotinae* [Latte 1960: 106]. Поль Дроссар сопоставил различные письменные свидетельства о Капратинских нонах и пришел к выводу, что этот праздник является прямой противоположностью Матралий (11 июня), связанных с культом Матер Матугы, покровительницы замужних женщин. Рабыни исключались из участия в соответствующих обрядах [Drossart 1974: 133]. Предметы Филотиды в сцене подачи сигнала, факел и покрывало, напоминают ему иконографические атрибуты Луны [Drossart 1974: 135]. Вспомним, что Юнона в череде своих ипостасей — в частности, в качестве Луцины — воспринималась как обновляющаяся Луна и именовалась светлой. Считалось, что наряду с Карментой — покровительницей рожениц — Юнона Луцина помогает во время родов (Plut. *Quaest. Rom.* 77).

Остановимся подробнее на имени героини. Имя Филотида встречается в папирусах III в. (*BGU* 15, 2462; *P. Enteux.* 45). Обнаруживаются также две литературные аналогии. В комедии Теренция «Свекровь» есть второстепенное действующее лицо, гетера Филотида (Ter. *Hec.* 58–197). Флегон из Тралл, парадоксограф II в., рассказывает об одноименной девушке родом из Смирны,

⁶ См., например, предложенную Йоргом Рюпке реконструкцию позднеереспубликанского календаря *Fasti Antiates maiores*: [Haensch 2007: 179].

⁷ О связи смоковницы с Юноной см.: [Basanoff 1949: 212]. См. также культурно-историческое описание дерева: [Грошева 2011].

⁸ Цит. по: [Штаерман 1987: 160, прим. 53].

которая незадолго до свадьбы превратилась в мужчину (Phleg. Trall. *Mirab. fr.* 7.2). Вспомним, что у Плутарха, Полиэна и Макробия служанка Филотида, проявив смекалку и храбрость, тоже выступила в не совсем характерной для женщины роли.

Исследователи чаще всего анализируют второе имя служанки. Гипотеза Франца Бюхлера и ссылающегося на него Георга Виссовы [Wissowa 1899: 1552], что Tutula (Τουτούλα) напоминает фаллическое божество плодородия Mutunus Tutunus и может быть связано с обозначением женских половых органов, видится мне чересчур натянутой. Во-первых, потому что эта гипотеза основана на простом фонетическом сходстве имен Тутуна и Тутулы⁹. Во-вторых, если делать акцент на символической связи плодов фигового дерева и гениталий¹⁰, то следует вспоминать не только отождествляемого с Мутуном Тутуном Приапа (Theoc. *Epigr.* IV), но и Диониса (Clem. Alex. *Protrept.* 34.4; Arnob. *Adv. Nat.* V.28)¹¹. В источниках прослеживается менее выраженная параллель с Аполлоном (Ps.-Apollod. *Bibl. epit.* VI.3; I Myth. Vat. II.14.3–5) и Деметрой (Paus. I.37.2). К тому же, как будет отмечено ниже, метафорическое использование смоковницы в античности носило не только эротический характер.

Версия о возможной связи Тутулы с архаичной богиней Тутилиной, которой поручалась сохранность (tutum) собранного с полей и обмолоченного зерна (Macrob. *Sat.* I.16. 8; Tert. *De spect.* 8; August. *De Civ. Dei.* IV.8)¹², мне также не кажется очевидной. Это объяснение построено на сопоставлении Тутилины с Консом как стражем зерновых запасов и богом полезных советов. Авторы данной версии подчеркивают, что Тутула дала квиритам ценный совет, что жертвы Консу приносили в июльские ноны (Tert. *De spect.* 5), по времени совпадающие с Капратинами, а также что алтарь Конса и статуя Тутилины располагались в пределах главного римского ипподрома (Circus Maximus). Между тем Конс с точки зрения особенностей почитания куда ближе к другому аграрному божеству — Опе, или Опс. Ops Consivia принимала поклонения в регии — запретном святилище «царского дома» (Varr. *Ling. lat.* VI.21; *CIL* VI, 32482). Праздники в честь этих божеств — Консуалии и Опиконсивии — справляли в секстилии (августе) (Plut. *Rom.* 15; *CIL* VI, 2298). Опа Сеятельница считалась одной из главных защитниц Города (Macrob. *Sat.* III.9.4), отождествлялась с Реей, а Конс — с Нептуном, т. е. сыном Реи от Сатурна (Dionys. *Ant. Rom.* II.31.2–3; Plut. *Quaest. Rom.* 48; I Myth. Vat. II.1, 89).

Существует также гипотеза о происхождении имени героини от названия прически римских матрон — *tutululus* (Varr. *Ling. lat.* VII.44; Fest. s. v. Tutulum.

⁹ С таким же успехом можно начать сравнивать Филотиду с Фотидой, персонажем апuleвских «Метаморфоз» — прекрасной развязной служанки, которая опаивает и соблазняет главного героя (Apul. *Asin. aur.* II.6–17) и у которой Луций спрашивает совета как у оракула (II.18). Чародейство Фотиды стало началом злключения Луция в личине осла (III.24–26). В указанном романе горящая лампа используется ведьмами Пантией и Памфилой, символизируя удовольствия Венеры и в то же время истину, воплощенную в Луне-Исиде (I.12, II.11, XI.10). Факел Филотиды напоминает светильник Психеи (V.20–23).

¹⁰ См. соответствующие сравнения, например, у Аристофана (*Lys.* 1000; Pax. 1350).

¹¹ Не говоря уже о том, что слово *ficus* может обозначать любой нарост на теле (Marc. *Epigr.* I.65).

¹² На этой версии настаивают Штефан Вайншток и Роджер Вудард [Weinstock 1936: 853; Woodard 2013: 212–213].

P. 485 L.). Ян Бреммер аргументирует это тем, что в древности прическа была вторым по важности маркером социального статуса после одежды. Он предполагает, что служанки во время праздника преображались полностью, в том числе благодаря высоко зачесанным волосам [Bremmer, Horsfall 1987: 84]. В этом объяснении меня смущает то, что тутулус у римлян традиционно считалась также прической, украшающей голову фламиники. Супруга жреца должна была строго соблюдать ритуальную чистоту, ее социальная жизнь была ограничена многочисленными табу (Plut. *Quaest. Rom.* 86; Gell. *Noct. Att.* X.15.26–30). Не могло ли ношение тутулуса женщинами низкого положения, пусть даже временное и освященное традицией, умягчить сакральный статус служительницы бога? Хорошо ли это для жен двенадцати младших фламингов, допустимо ли для патрицианских спутниц жрецов Юпитера, Марса и Квирина? Иными словами, если прическа как социальный признак может периодически выводиться из-под контроля *civitas*, то относится ли этот тезис к форме волос как священному идентификатору?

Имя рабыни в передаче Макробия (Тутела) наполнено не меньшим сакральным значением. Само слово *tutela* переводится как «попечение, охрана, защита». *Tutela* — это хранительница определенного места, селения, города (Petr. *Sat.* 57)¹³. Как представляется, именно в этой ипостаси следует воспринимать мифическую служанку. Посвящения различным Тутелам были весьма распространены в Римской империи (*AE* 1895, 138; 1922, 116; 1952, 41; 2000, 745; 2001, 1320; *CIL* II, 3021, 3377, 4091, 6077; VI, 777; XIII, 159, 439, 440, 919, 949, 955, 956)¹⁴. *Dea Tutela* стала самостоятельной персонификацией не сразу. Она выросла из эпитета, характерного для той же Юноны (*CIL* V, 4243; VI, 2305, 2306). Тутела была связана и с императорским культом. Изображение *Tutela Augusti* в виде сидящей матроны с двумя детьми распространяется на монетной чеканке начиная с династии Флавиев (*RIC* II, 282). Иногда богиня на монетах имела более воинственный вид, держа в левой руке копье, а в правой патуру (*RIC* V, 137). Среди ее атрибутов появляются также алтарь, венок, рог изобилия, скипетр (*RIC* V, 682–694), что, безусловно, подчеркивает ее близость к власти. Ее упоминают в надписях либертины, офицеры, жрецы и провинциальные магистраты (*AE* 1930, 33; *CIL* II, 2538; V, 4982; XIII, 246, 583, 585). Тутеле были посвящены храмы (*AE* 1982, 538; *CIL* XIII, 939)¹⁵. На предметах мелкой пластики она составляет компанию Виртус и Виктории (*CIL* III, 6009). Тутела сакрально близка также к Гению (*AE* 1957, 293; *CIL* III, 4445) и Фортуне (*CIL* VI, 177, 178, 179, 216)¹⁶. О месте Тутелы в римском пантеоне красноречиво свидетельствует серебряная статуэтка с позолотой (II–III вв.) из клада, найденного в восточной Галлии, хранящаяся в Британском музее (№ 1824,0424.1). Величественная Тутела в башенной короне, с корнукопией в левой руке и патерой в правой стоит, композиционно превалируя над другими

¹³ Неудивительно, что имя Тутелы появляется и в названиях географических объектов (Macr. *Epigr.* IV.55. 16; Ptol. III.2.5). См. также: [Carcopino 1962].

¹⁴ См., в частности: [Pena 1981; Yanguas 2014].

¹⁵ В культе Тутелы использовались свечи и лампы, освещавшие ее изображения [Fishwick 1991: 567]. По осторожному предположению П. Дроссара, не получившему в его теории дальнейшего развития, эта деталь может быть ключом к фигуре Тутулы, озарившей своим факелом путь римлян к победе [Drossart 1974: 137].

¹⁶ См. также: [Ehlers 1948; Liebeschuetz 1979: 178].

элементами статуарного изображения. Двойной рог изобилия в ее руке венчают головы Дианы и Аполлона. Длинные крылья богини несут бюсты Диоскуров. Сверху на крыльях покоится перекладина в форме полумесяца, наверху которой виднеются лики Сатурна, Солнца, Луны, Марса, Меркурия, Юпитера и Венеры, представляющих дни недели.

Мы можем проследить символическую связь с мотивами власти не только Тутелы, но и смоковницы¹⁷. На эту связь не обращали внимания другие исследователи, сосредоточившись на ассоциациях смоковницы с плодovitостью. Эллинизированный иудей Иосиф Флавий, пересказывая притчу Иоафама (*Liber Iudicum*. 9:7–20), меняет места виды деревьев, которым была предложена царская власть над другими растениями, и на первое место ставит смоковницу, а не маслину, как в первоисточнике (Ios. Flav. *Iud. Ant.* V.235–238). Плутарх упоминает пастилу из фиг, которую отведывают персы во время обряда посвящения на царство (Plut. *Artax.* 3). Элий Лампридий в числе знаменитой близкой кончины Александра Севера упоминает внезапное падение перед палаткой императора трех фиговых деревьев (SHA. *Alex. Sev.* LX.5).

Давно считается, что римская религия в своей основе была политизированной¹⁸. Все известные писатели, объясняющие римские ритуалы и праздники, в определенной степени являлись проводниками имперской идеологии¹⁹. Благодаря им героиня, помещенная в республиканское прошлое, обрела имя и подобие индивидуальности. Плутарх, занимавший почетные должности при Траяне, в меньшей степени Полиэн, посвятивший свой труд Марку Аврелию и Луцию Веру, и, наконец, *vir clarissimus et illustris* Макробий способствовали поддержанию нового официального культа или памяти о нем. Они совместно создали прозаическое панно, показывающее начало истории Тутелы как прислужницы людей. Они подвели своих читателей к мысли о том, что Тутела стала проводницей воли богов и, будучи персонифицированной добродетелью принцепсов, продолжает служить квириатам.

¹⁷ Менее уверенно можно говорить о фиговом дереве как символе безопасности. Однако Одиссей спасся от Харибды, ухватившись за ветви дикой смоковницы (Hom. *Od.* XII.430–435; Ps.-Apollod. *Bibl. epit.* VII.23). В то же время не является ли эпизод с войском, стоящим у смоковницы перед городом, аллюзией на историю противостояния ахейцев и троянцев (Hom. *Il.* VI.433, XI.167, XXII.145)? Иными словами, так ли важно само дерево, если мы абстрагируемся от Капратинских нон и говорим о культе Тутелы?

¹⁸ См. об этом подробнее, например: [Boissier 1874: 41–42; Штаерман 1987: 9–11; Сморгчов 2012: 8–11; Сидорович 2018: 21].

¹⁹ Под государственной идеологией императорского Рима автор статьи понимает комплекс общественно значимых идей и ценностей, лежащих в основе практической деятельности политической элиты. Ее носителями были широкие слои гражданского населения. Особое место в репрезентации имперской идеологии занимала интеллектуальная элита; созданные ею произведения имели определенные пропагандистские функции. Позднеантичные памятники литературы и искусства могли иметь как традиционные, так и новые, в частности христианские, мотивы. Однако в компилятивных «Сатурналиях» Макробия присутствуют в основном мысли писателей I–III вв., знатоков римских древностей, близких по духу к Плутарху и Полиэну. Тем не менее логично предположить, что при доминате, в условиях усиления сакрализации власти императоров, *Tutela Augusti* сохраняла свое значение. На это указывают как минимум два обстоятельства, относящиеся к времени Валентиниана III (425–455), современника Макробия. Во-первых, *tutela* (опека) используется в официальных надписях как юридический термин (например, *CIL* VIII, 8481). Во-вторых, традиционные лозунги наподобие «Благо государства» (*Salus rei publicae*) (*RIC* X, 2108, 2123) и др., все еще являются монетными легендами.

Тутела как охранительница императорской фамилии близка по своим функциям к таким богиням, как Салюс и Секуритас²⁰. Однако ее отличие в том, что в эпоху Антонинов возник связанный с нею своего рода культовый миф. Период правления указанной династии воспринимался современниками как истинный «золотой век», время гражданского мира и относительной безопасности. При Антонинах значительно расширяется храм Асклепия в Эпидавре (Paus. II.27.6), связанный с Гигеей-Салюс. В инскрипциях все чаще фигурирует *securitas* (безопасность). Увеличивается количество стилистических вариаций соответствующих монетных чеканов²¹. В галло-римском поселении Весуна строится храм в честь Tutela Vesunna (CIL XIII, 939, 949, 955, 956)²². В данном контексте вполне закономерно смотрится письменная фиксация легенды о Тутеле. Ее образ, вероятно, с течением времени оказался более актуальным для подданных императоров, чем праздники, ассоциирующиеся с седой древностью.

Сокращения

AE — L'Année épigraphique. Paris.

BGU — Berliner Griechische Urkunden. Berlin.

CIL — Corpus inscriptionum Latinarum. Berolini.

P. Enteux — Publications de la Société royale égyptienne de Papyrologie, Textes et Documents. Cairo.

RIB — Roman Inscriptions of Britain. Oxford.

RIC — Roman Imperial Coinage. London.

Литература

Грошева 2011 — Грошева А.В. Смоковница (лат. *ficus*) // Индоевропейское языкознание и классическая филология. № 15. 2011. С. 112–127.

Межеричкий 2016 — Межеричкий Я. Ю. «Восстановленная республика» императора Августа. М.: Рус. фонд содействия образованию и науке, 2016.

Немировский 1964 — Немировский А. И. Идеология и культура раннего Рима. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1964.

Сидорович 2018 — Сидорович О. В. Жреческая традиция в Древнем Риме. Культ, ритуал, история. М.: РГГУ, 2018.

²⁰ Древнеримская богиня Salus, олицетворявшая здоровье и в более широком смысле — благополучие *populi Romani*, занимала в античном пантеоне особое место (Arnob. *Adv. Nat.* IV.1). Она отождествлялась с греческими персонализациями Гигеей и Сотерией. Прослеживается также связь Салюс с такими *deis*, как Fortuna (RIB 445), Sancus, Spes (CIL XIV, 2804). В 311 г. до н. э., во время Второй Самнитской войны консул Гай Юний Бубульк Брут дал обет возвести храм в честь Салюс на Квиринале. Строительство было начато в 307 г. до н. э., т. е. во время цензорства Брута. Храм был торжественно освящен в 302 г. до н. э. после победы диктатора Брута над эквами (Liv. IX.43.25; X.1.9).

Securitas, связанная с состоянием спокойствия и безопасности, органично дополняла Salus, защищавшую от физического вреда. Ее почитание наиболее явственно прослеживается в нумизматике начиная с Юлиев-Клавдиев. Подробнее см.: [Cattaneo 2011; Ricci 2018].

²¹ См., например: [Клерре 1994: 244–281; Haensch 2016].

²² Остатки храма II в., так называемая Везонская башня, охраняются как культурное наследие французской коммуны Перигё (Аквитания).

- Сморчков 2012 — *Сморчков А. М.* Религия и власть в Римской Республике: магистраты, жрецы, храмы. М.: РГГУ, 2012.
- Штаерман 1987 — *Штаерман Е. М.* Социальные основы религии Древнего Рима. М.: Наука, 1987.
- Basanoff 1949 — *Basanoff V.* Nonae Caprotinae // *Latomus*. Т. 8. Fasc. 3/4. 1949. P. 209–216.
- Boissier 1874 — *Boissier G.* La religion romaine d'Auguste aux Antonins. Т. 1. Paris: Hachette, 1874.
- Bremmer, Horsfall 1987 — *Bremmer J. N., Horsfall N. M.* Roman myth and mythography. London: Univ. of London, 1987.
- Carcopino 1962 — *Carcopino J.* L'Ara Tutelae d'Aleria // *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*. 1962. No. 1. P. 106–111.
- Cardauns 1976 — *Cardauns B. M.* *Terentius Varro*. Antiquitates Rerum Divinarum. Teil II: Kommentar. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1976.
- Carter 1909 — *Carter J. B.* The death of Romulus // *American Journal of Archaeology*. Vol. 13. No. 1. 1909. P. 19–29.
- Cattaneo 2011 — *Cattaneo C.* Salus publica populi romani. Forlì: Victrix, 2011.
- Drossart 1974 — *Drossart P.* “Nonae Caprotinae”: La fausse capture des Aurores // *Revue de l'histoire des religions*. Vol. 185. No. 2. 1974. P. 129–139.
- Dumézil 1974 — *Dumézil G.* *La religion romaine archaïque*, avec un appendice sur la religion des Étrusques. 2. édition revue et corrigée. Paris: Payot, 1974. (1 éd. 1966).
- Ehlers 1948 — *Ehlers W.* Tutela. Römische Schutzgöttin // *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*. Bd. 7A / Hrsg. von K. Mittelhaus und K. Ziegler. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag, 1948. Sp. 1599–1600.
- Fishwick 1991 — *Fishwick D.* The imperial cult in the Latin West. Vol. 2, 1. Leiden: Brill, 1991.
- Haensch 2007 — *Haensch R.* Inscriptions as sources of knowledge for religions and cults in the Roman world of imperial times // *A companion to Roman religion* / Ed. by J. Rüpke. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007. P. 176–187.
- Haensch 2016 — *Haensch R.* Safety first? CIL III, 128 et la rhétorique de la securitas // *Syria*. Т. 93. 2016. P. 29–44.
- Knepp 1994 — *Knepp A.* Metus temporum: zur Bedeutung von Angst in Politik und Gesellschaft der römischen Kaiserzeit des 1. und 2. Jhdts. n. Chr. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994.
- Latte 1960 — *Latte K.* Römische Religionsgeschichte. München: C.H. Beck, 1960.
- Liebeschuetz 1979 — *Liebeschuetz J. H. W. G.* Continuity and change in Roman religion. New York: Oxford Univ. Press, 1979.
- Mommsen 1874 — *Mommsen Th.* Römische Geschichte. Bd. 1: Bis zur Schlacht von Pydna. Mit einer militärkarte von Italien. 6. Auflage. (1. Aufl. 1854). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1874.
- Nigdelis 2016 — *Nigdelis P.* The *Nonae Caprotinae* in Dion and religious associations and public festivals in Roman Macedonia // *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. Vol. 56. No. 2016. P. 663–678.
- Pena 1981 — *Pena M. J.* El culto a Tutela en Hispania // *Memorias de historia antigua*. Núm. 5. 1981. P. 73–88.
- Pfeilschifter 2008 — *Pfeilschifter R.* Zum Termin von Poplifugia und Nonae Caprotinae // *Hermes*. 136. Jahrg. H. 1. 2008. S. 30–37.
- Ricci 2018 — *Ricci C.* Security in Roman times: Rome, Italy and the emperors. London; New York: Routledge, 2018.
- Robertson 1987 — *Robertson N.* The Nones of July and Roman weather magic // *Museum Helveticum*. Vol. 44. No. 1. 1987. P. 8–41.
- Scheid 2019 — *Scheid J.* La religion des Romains. 4 éd. Paris: Armand Colin, 2019. (1 éd. 1998).
- Scullard 1981 — *Scullard H. H.* Festivals and ceremonies of the Roman Republic. London: Thames and Hudson, 1981.

- Weinstock 1936 — *Weinstock S. Nonae Caprotinae* // *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*. Bd. 17.1 / Hrsg. von W. Kroll. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag, 1936. Sp. 849–859.
- Wissowa 1899 — *Wissowa G. Caprotina* // *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*. Bd. 3.2 / Hrsg. von G. Wissowa. Stuttgart: J. B. Metzlersche Buchhandlung, 1899. Sp. 1551–1553.
- Woodard 2013 — *Woodard R. D. Myth, ritual, and the warrior in Roman and Indo-European Antiquity*. New York: Cambridge Univ. Press, 2013.
- Yanguas 2014 — *Yanguas N. S. El culto a Tutela en la Asturias Antigua* // 'Ilu. *Revista de Ciencias de las Religiones*. Anejo 25. 2014. P. 265–283.

References

- Basanoff, V. (1949). *Nonae Caprotinae*. *Latomus*, 8(3/4), 209–216. (In French).
- Boissier G. (1874). *La religion romaine d'Auguste aux Antonins* (Vol. 1). Paris: Hachette (In French).
- Bremmer, J. N., Horsfall, N. M. (1987). *Roman myth and mythography*. London: Univ. of London.
- Carcopino, J. (1962). L'Ara Tutelae d'Aleria. *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1962(1), 106–111. (In French).
- Cardauns, B. (1976). *M. Terentius Varro. Antiquitates Rerum Divinarum, (Part 2) Kommentar*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. (In German).
- Carter, J. B. (1909). The death of Romulus. *American Journal of Archaeology*, 13(1), 19–29.
- Cattaneo, C. (2011). *Salus publica populi romani*. Forli: Victrix. (In Italian).
- Drossart, P. (1974). "Nonae Caprotinae": La fausse capture des Aurores. *Revue de l'histoire des religions*, 185(2), 129–139. (In French).
- Dumézil, G. (1974, 1st ed. 1966). *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques. 2. édition revue et corrigée*. Paris: Payot. (In French).
- Ehlers, W. (1948). Tutela. Römische Schutzgöttin. In K. Mittelhaus, K. Ziegler (Eds.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft* (Vol. 7A), 1599–1600. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag. (In German).
- Fishwick, D. (1991). *The imperial cult in the Latin West* (Vol. 2, 1). Leiden: Brill.
- Grosheva, A. V. (2011). Smokovnitsa (lat. *ficus*) [Fig-tree (lat. *Ficus*)]. *Indoeuropeiskoe iazykoznanie i klassicheskaia filologija* [Indo-European linguistics and classical philology], 15, 112–127. (In Russian).
- Haensch, R. (2007). Inscriptions as sources of knowledge for religions and cults in the Roman world of Imperial times. In J. Rüpke (Ed.). *A companion to Roman religion*, 176–187. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Haensch, R. (2016). Safety first? CIL III, 128 et la rhétorique de la securitas. *Syria*, 93, 29–44. (In French).
- Kneppel, A. (1994). *Metus temporum: zur Bedeutung von Angst in Politik und Gesellschaft der römischen Kaiserzeit des 1. und 2. Jhdts. n. Chr.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag. (In German).
- Latte, K. (1960). *Römische Religionsgeschichte*. München: C. H. Beck. (In German).
- Liebeschuetz, J. H. W.G. (1979). *Continuity and change in Roman religion*. New York: Oxford Univ. Press.
- Mezheritskii, Ia. Iu. (2016). "Vosstanovlennaiia respublika" imperatora Avgusta [Emperor Augustus' "Restored Republic"]. Moscow: Russkii fond sodeistviia obrazovaniuu i nauke. (In Russian).
- Mommsen, Th. (1874). *Römische Geschichte, (Vol. 1) Bis zur Schlacht von Pydna. Mit einer militärkarte von Italien. 6. Auflage. (1. Aufl. 1854)*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung. (In German).

- Nemirovskii, A. I. (1964). *Ideologiya i kul'tura rannego Rima* [Ideology and culture of early Rome]. Voronezh: Izdatel'stvo Voronezhskogo universiteta. (In Russian).
- Nigdelis, P. (2016). The *Nonae Capratinae* in Dion and religious associations and public festivals in Roman Macedonia. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 56(4), 663–678.
- Pena, M. J. (1981). El culto a Tutela en Hispania. *Memorias de historia antigua*, 5, 73–88. (In Spanish).
- Pfeilschifter, R. (2008). Zum Termin von Poplifugia und Nonae Caprotinae. *Hermes*, 136(1), 30–37. (In German).
- Ricci, C. (2018). *Security in Roman times: Rome, Italy and the Emperors*. London: Routledge.
- Robertson, N. (1987). The Nones of July and Roman weather magic. *Museum Helveticum*, 44(1), 8–41.
- Scheid, J. (2019, 1st ed. 1998). *La religion des Romains*. 4th ed. Paris: Armand Colin. (In French).
- Scullard, H. H. (1981). *Festivals and ceremonies of the Roman Republic*. London: Thames and Hudson.
- Shtaerman, E. M. (1987). *Sotsial'nye osnovy religii Drevnego Rima* [Social foundations of the religion of Ancient Rome]. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Sidorovich, O. V. (2018). *Zhrecheskaya traditsiya v Drevnem Rime. Kul't, ritual, istoriya* [Sacerdotal tradition in Ancient Rome. Cult, ritual, history]. Moscow: RGGU. (In Russian).
- Smorchkov, A. M. (2012). *Religiya i vlast' v Rimskoi Respublike: magistraty, zhretsy, khramy* [Religion and power in the Roman Republic: Magistrates, priests, temples]. Moscow: RGGU. (In Russian).
- Weinstock, S. (1936). *Nonae Caprotinae*. In W. Kroll (Ed.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Vol. 17.1), 849–859. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag. (In German).
- Wissowa, G. (1899). *Caprotina*. In G. Wissowa (Ed.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Vol. 3.2), 1551–1553. Stuttgart: J. B. Metzlersche Buchhandlung. (In German).
- Woodard, R. D. (2013). *Myth, ritual, and the warrior in Roman and Indo-European Antiquity*. New York: Cambridge Univ. Press.
- Yanguas, N. S. (2014). El culto a Tutela en la Asturias Antigua. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 25, 265–283. (In Italian).

* * *

Информация об авторе

Евгений Сергеевич Данилов
кандидат исторических наук
доцент, кафедра всеобщей истории,
Ярославский государственный
университет
им. П. Г. Демидова
Россия, 150003, г. Ярославль,
ул. Советская, д. 14
Тел.: +7 (4852) 30-93-58
✉ e.danilov@uniyar.ac.ru

Information about the author

Evgeniy S. Danilov
Cand. Sci. (History)
Associate Professor,
P. G. Demidov Yaroslavl State University
Russia, 150003, Yaroslavl, Sovetskaya Str.,
14
Tel.: +7(4852)30-93-58
✉ e.danilov@uniyar.ac.ru

И. А. Миролубов

ORCID: 0000-0001-5904-1147

✉ peter-herzog@yandex.ru

*Московский государственный объединенный
художественный историко-архитектурный
и природно-ландшафтный музей-заповедник
(Россия, Москва)*

ОСНОВАНИЕ КОНСТАНТИНОПОЛЯ В КОНТЕКСТЕ МИФОЛОГИИ

Аннотация. Основание Константинополя было одним из важнейших событий правления императора Константина Великого. Он поставил перед собой амбициозную задачу создать «новый Рим», который должен был служить маркером начала новой эпохи и новым центром *Rex Romana*. Оставляя в стороне вопросы технического характера, автор статьи сосредоточил свое внимание на идеологической основе, которой было подкреплено основание столь значимого города. Константин Великий, хотя и заслужил репутацию новатора, никогда не упускал из виду исторические корни самосознания римлян и активно использовал их для подкрепления вводимых им новшеств. Основание Константинополя сопровождалось отсылками к мифам о Троянской войне, образам Энея, Ромула и Рема. Использование этих сюжетов позволяло укрепить восприятие Константинополя как «нового Рима», а самого Константина — как нового Ромула, основателя государства и человека, открывшего своими свершениями новую эпоху.

Ключевые слова: Константинополь, Византий, Рим, Константин Великий, Ромул, Капитолийская волчица, Палладий, Эней, Поздняя Римская империя

Для цитирования: Миролубов И. А. Основание Константинополя в контексте мифологии // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 249–258. DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-249-258.

*Статья поступила в редакцию 2 сентября 2019 г.
Принято к печати 16 октября 2019 г.*

I. A. Miroljubov

ORCID: 0000-0001-5904-1147

✉ peter-herzog@yandex.ru

*The Moscow State Integrated Art
and Historical Architectural and Natural Landscape Museum-Reserve
(Russia, Moscow)*

THE FOUNDING OF CONSTANTINOPLE IN THE CONTEXT OF MYTHS

Abstract. The founding of Constantinople was one of the most significant events of Constantine's the Great epoch and his major building project. It has always attracted serious attention of historians. Along with purely technical issues (the period of construction, the amount of money and materials spent, etc.), it is worth paying attention to how the project on building a new center of Pax Romana was ideologically justified. According to Ammianus Marcellinus (*Res Gest.* XXI.10.8), Constantine's nephew Julian upbraided his uncle for his reckless commitment to innovations. However, as some modern scientific researches show us, many of the emperor's innovations were based on a clever interpretation of old ideologemes. In this respect, the use of traditional myths about the origin of Rome in connection with the founding of Constantinople looks especially interesting. These are the myths about the Trojan War, as well as the story of Aeneas, the Capitoline She-wolf, Romulus and Remus. The direct reference to the image of Romulus, the founder of Rome, is evidence of Constantine viewing the new city founded by him as the new Rome, and its foundation as a new landmark in the history of the Roman state (which Constantine himself called in his letter to the poet Porphyrius — *saeculum meum*).

Keywords: Constantinople, Byzantium, Rome, Constantine the Great, Romulus, Capitoline She-wolf, Palladium, Aeneas, Late Roman Empire

To cite this article: Miroljubov, I. A. (2020). The founding of Constantinople in the context of myths. *Shagi / Steps*, 6(2), 249–258. DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-249-258.

Received September 2, 2019

Accepted October 16, 2019

Эпоха Константина Великого стала поворотным моментом в мировой истории благодаря двум событиям: легализации христианства и основанию Константинополя. Константин был далеко не первым императором, который назвал город по своему имени¹. Однако новый город должен был не просто увековечить имя своего основателя, но стать новой столицей римского мира, преобразовать который Константин намеревался в последние годы своего правления². О том, что Константинополь строился как соперник Риму, сообщает вся древняя нарративная традиция. То, что это состязание между двумя городами было инициировано самим Константином, подтверждается и его словами, и его делами [Müller-Wiener 1977: 20; Bardill 2012: 252]. Благодаря Филосторгию мы знаем, что он именовал свой город *Alma Roma* (Philost. *Hist. Eccl.* II.9), а авторы, описывающие строительную деятельность императора, указывают на факт копирования в Константинополе некоторых римских построек. Доходило и до анекдотических эпизодов. Поздний византийский автор сообщает, что Константин, отослав некоторых видных римлян на восточную границу под предлогом ее обороны, отстроил в Константинополе точные копии их римских вилл, куда и поселил их по возвращении (Script. Orig. Const., vol. II, p. 145–147³). Конечно, в подобном сказочном сюжете налицо гиперболизация, однако думается, что этот анекдот верно передает стремление Константина «повторить» Рим и интенсивный темп его строительной деятельности.

Масштабный проект императора привлекал и привлекает к себе серьезное внимание исследователей. Наряду с техническими вопросами (о времени возведения, сумме затраченных средств и материалов и т. п.) интересно обратить внимание и на то, как идеологически обосновывалось такое новшество, как строительство нового центра римского мира. Племянник Константина, император Юлиан, упрекал дядю в безрассудном стремлении к разным новшествам (apud Amm. Marc. *Res Gest.* XXI.10.8). Однако, как показывает в своей монографии Дж. Бардилл, многие новшества императора подкреплялись остроумной интерпретацией старых идеологем [Bardill 2012]. В этой связи интересно появление в истории основания Константинополя отсылок к целому ряду мифов, напрямую связанных с историческим сознанием римлян. Речь идет о Троянской войне и истории Ромула и Рема.

¹ К примеру, биограф императора Адриана отмечает его пристрастие называть в свою честь города и акведуки (SHA Nadr. 20.4–5). Император Филипп Араб основал близ Аравии Филиппополь (Aur. Vict. *De caes.* 28.1). Более того, сам Константин в 313 г. назвал Константиной отстроенную им Цирту (Aur. Vict. *De caes.* 40.28).

² Планы Константина угадываются из его подготовки к походу против персов, который так и не состоялся по причине смерти императора. В его преддверии Константин выдал свою дочь, возведенную в достоинство августы (Philost. *Hist. Eccl.* III.22), за племянника Ганнибалиана, которому дал титул «царь царей и народов Понта» (*Origo Const. imp.* 6.30). В этой связи высказывались догадки [Bleckmann 1994: 40–41], что Константин планировал установить гексархию — власть четырех императоров (троих сыновей и племянника Далмация) в рамках старых границ Римской империи в содружестве с персидским царем царей (Ганнибалианом), женатым на римской августе (Констанции), которая выступает связующим звеном между римскими и персидским правителями.

³ При ссылке на источники обычно следуем устоявшейся в изданиях практике деления их на книги, главы и параграфы. Там, где это невозможно, даем ссылки по страницам используемых изданий. Сами издания указаны в списке источников.

Благодаря так называемому Анонимному продолжателю Диона — византийскому автору, которого пытались отождествить с Петром Патриkiem [Cataudella 2003: 437–441], — мы знаем, когда у Константина появилась идея о создании новой столицы. Этот автор сообщает, что император называл Сердику — одну из императорских резиденций того времени — своим Римом (FHG, vol. IV, p. 199). Присутствие императора в этом городе неоднократно фиксируется источниками на протяжении 316–322 гг. [RIC (7) 1966: 76–77], т. е. сразу после того, как этот регион оказался под контролем Константина. Таким образом, именно Сердика первоначально могла стать новым Константинополем. Во всяком случае, именно здесь Константин 1 марта 317 г. присвоил императорские титулы двум своим старшим сыновьям — Криспу и Константину-младшему [Kienast 2004: 299]. Однако после 322 г. интерес Константина к Сердике резко снизится: император появится здесь снова лишь в мае 327 г., а затем посетит город в 329 г. на пути в Константинополь [RIC (7) 1966: 77–78], что резко контрастирует с частыми визитами в Сердику в предыдущий период. Причина этого охлаждения предельно проста. До 324 г. Константин вел упорную борьбу за обладание единовластием. В 314–324 гг. главным его соперником был Лициний, контролировавший восточные области Римской империи. Война между ними приняла затяжной характер (историк Евтропий характеризует ее как череду конфликтов и перемирий). Насколько мы знаем из сообщений нарративной традиции, война эта прошла в два этапа: вначале Константин закрепился на Балканах, а уже после осуществил бросок в восточном направлении. Его пребывание в Сердике вполне объясняется стратегической необходимостью [Potter 2013: 239]. В 324 г. Константин одолел Лициния, и эта победа сделала его единоличным правителем Римской империи. Сердика уже была императорской резиденцией в правление тех императоров, поколение которых Константин уничтожил во время гражданских войн 306–324 гг. [Ibid.: 50–51; Lenski 2016: 187–188]. Начавшуюся эпоху своего единовластия император считал новым веком — в письме к поэту Порфирию он именуется «мой век» (*sacculum meum* — Porph. *Carm.*, p. 4). Соответственно, город, названный в его честь, не должен был ассоциироваться с персонажами политической истории недавнего прошлого.

По сообщениям нарративной традиции, Константин вел довольно активные поиски места для своего строительного проекта. Позже Иоанн Зонара отметит, что при своих поисках он руководствовался неким «божественным оракулом» (*Zon. Epitome Hist.* XIII.3). Деталь эта не была отражена во всей предшествовавшей традиции (в том числе в сочинениях язычников), и потому непонятно, обращался ли Константин к языческим обрядам, выбирая место для города. В любом случае «оракул» не дал ему точного указания, потому что император долго не мог определиться. Однако география поиска сместилась относительно Сердики на юг: два автора, непримиримость которых в религиозном вопросе в некотором смысле гарантирует их независимость друг от друга, а именно христианин Эрмий Созомен (*Soz. Hist. Eccl.* II.3) и язычник Зосим (*Zos. Hist. Nov.* II.30), указывают, что поиск осуществлялся императором в Троаде.

Выбор этого региона, естественно, отсылает к событиям Троянской войны. Более того, Созомен подчеркивает, что строительные работы были начаты рядом с «могилой Аякса», на месте, где были «пристань и лагерь ахейцев,

осаждавших Трою». Подобная «точность» в поиске мест Троянской войны не оставляет сомнений в том, что отсылка к древнейшей, мифической истории римлян, чьими родоначальниками считались троянец Эней и его спутники⁴, бежавшие из захваченного ахейцами города, была вполне сознательной. Здесь можно вспомнить, что еще в период диктатуры Цезаря в Риме ходили слухи о возможном переносе столицы в Троаду⁵ (Suet. *Iul.* 79.3).

Однако сразу после начала строительных работ в этом месте Константин, по сообщению Зосима, «раскаялся» и бросил начатый проект (*Hist. Nov.* II.31.1). Причина нам неясна, но на этот раз поиски переместились в сторону Босфора, а затем были перенесены из Азии в Европу, где в конечном итоге на основе древнего Византия и появился Константинополь. Благодаря Зосиму мы знаем, что во время военной кампании 324 г. Константин лично руководил осадой этого города (*Hist. Nov.* II.25.1), что дало ему возможность познакомиться с его выгодным местоположением. На это же указывает и латинский биограф Константина, который подчеркивает, что город должен был прославить победу Константина над своим последним соперником на пути к единоличной власти (*Origo Const. imp.* 6.30). Однако нас интересуют не рациональные причины, а то, какие элементы мифологии были призваны обосновать выбор императора. Сам Константин в нормативном акте от 1 декабря 334 г. указывает на божественное вмешательство: Константинополь он именует «городом, который мы одарили вечным именем по велению Бога» (CTh. XIII.5.7). Упоминание Божества оставляло широкий простор для толкований, которые не замедлили появиться. Христианин Созомен сообщает, что Бог явился Константину во сне и указал на Византий (*Hist. Eccl.* II.3). Однако наряду с христианским видением ситуации с основанием города мы имеем и языческое объяснение. Оно сохранилось благодаря позднейшей компиляции Иоанна Зонары. Этот автор рассказывает о том, как строительные бригады были атакованы орлами близ города Халкедона: «Орлы спустились, забрали у строителей веревки и, перелетев через пролив, бросили их в сторону Византия — так случилось часто, и об этом было доложено императору» (*Epitome Hist.* XIII.3). Этот момент особенно примечателен. Во-первых, эпизод обыгрывает известный миф о том, как Дельфийский оракул посоветовал для основания будущего города Византия выбрать место «напротив слепцов». В итоге было выбрано место на северном берегу Мраморного моря напротив неудачно расположенного Халкедона, основатели которого в свое время не смогли разглядеть преимущества противоположного берега (Strab. *Geograph.* VII.6.2; у Геродота городом слепцов Халкедон называет персидский военачальник Мегабиз — Herod. *Hist.* IV.144). В сходной ситуации оказался и Константин: потратив много сил на поиски в Малой Азии, он долго не мог разглядеть выгодно расположенный Византий, географические преимущества которого к тому же прекрасно пред-

⁴ По свидетельству Дионисия Галикарнасского, в его время в Риме проживало порядка 50 семей, которые возводили свою родословную к спутникам Энея (*Antiq. Rom.* I.85.3). Любопытно, что биограф императора Клавдия Готского, считавшегося предком Константина Великого, на основании каких-то данных или слухов предлагает вариант его родословной, восходящий к героям Илу, основателю Трои, и Дардану (SHA Claud. 11.9).

⁵ Страбон отмечает «родственное» отношение Цезаря лично и римлян вообще к Илиону (Strab. *Geograph.* XIII.1.27).

ставлял благодаря осаде 324 г. Во-вторых, орел в системе римских религиозных воззрений выступал как символ верховного божества — Юпитера. Таким образом, перед нами объяснение божественного вмешательства с языческой точки зрения. Наконец, в-третьих, появление птиц отсылает нас к традиции гаданий по полету птиц, с которых, согласно данным римской исторической традиции, началось и основание Рима. Так, мы знаем из рассказов Тита Ливия и Плутарха, что Ромул и Рем наблюдали за появлением птиц для определения условий основания города (Liv. *Ab Urbe Condita* I.6.4; Plut. *Rom.* 9).

Определив место, Константин должен был обозначить свои планы строителям. Подробный рассказ об этом оставил Филосторгий, который среди прочего обращает внимание на очерчивание границ будущего города — *romerium*. Константин, согласно рассказу Филосторгия, лично обошел пешком границу будущего города, чертя на земле линию копьем. Когда спутники, удивленные размерами будущего города, спросили его: «Как далеко еще идти, повелитель?» — он ответил: «Пока тот, кто идет впереди меня, не остановится» (*Hist. Eccl.* II.9). Оставляя в стороне факт экстатического опыта, обратим внимание на сам акт очерчивания границ. С учетом того, что новый город должен был стать новым Римом, важно вспомнить, что границы Рима старого некогда очертил сам Ромул, а затем они были расширены Сервием Туллеем, Суллой, Августом, Клавдием и некоторыми последующими императорами [Richardson 1992: 293–296]. Константин решил не уступать своим предшественникам, но, основывая новый Рим, он состязался не с кем-то из императоров⁶, а с самим Ромулом. Последний, согласно рассказу Плутарха (*Rom.* 11), лично вычерчивал границу плугом, в то время как следовавшие за ним люди аккуратно сгребали землю в сторону города. Константин избежал детального повторения этой церемонии, однако с большим вниманием отнесся к нескольким важным аспектам: он шел пешком и очерчивал границу лично, при этом своими словами подчеркнул сакральный характер действия.

Еще один сакральный элемент, сопровождавший основание Константинополя, — это перенос палладия — культовой статуэтки, доставленной из Трои в Италию при содействии Энея⁷. Первые сообщения об этом содержатся у Проккопия (с несколько скептической ссылкой на рассказы жителей Византия-Константинополя: Procop. *Bell. Goth.* I.15.14) и у Иоанна Малалы (*Malal. Chron.* XIII, p. 320). Перенос этого талисмана должен был иметь символическое значение для обоснования первенства нового города. Однако поздний характер сообщения о переносе палладия мог бы заставить усомниться в правдивости этого эпизода. Впрочем, кроме нарративной традиции в нашем распоряжении имеется камея IV в., изображающая Константина вместе с богиней Тихе Кон-

⁶ Здесь вообще стоит отметить несколько презрительное отношение Константина к своим предшественникам. Евсевий сохранил его скептические характеристики императоров-тетрархов (*Vita Const.* II.49; 51), а Анонимный продолжатель Диона отмечает, что некоторым императорам прошлого Константин придумывал уничижительные прозвища [FHG (4): 199].

⁷ Здесь надо отметить, что свидетельства античной традиции относительно судьбы палладия после разрушения Трои довольно разноречивы. Сообщение о переносе палладия Энеем в Италию было воспринято римлянами (этот сюжет даже появлялся на римских монетах [Angelova 2015: 26]; считалось, что палладий хранится в храме Весты [Richardson 1992: 412]).

стантинополя и экспонируемая ныне в Государственном Эрмитаже. Опираясь правой рукой на копьё, в левой император держит меч, однако положение его руки несколько неестественно. Последнее исследователи могут объяснять тем, что до переработки каменья в XIX в. Константин был изображен именно с палладием [Неверов 1998: 138–139]. Таким образом, перенос палладия может быть не городской легендой, но вполне конкретной мифологемой, пущенной в ход еще при Константине. Как сообщает нарративная традиция, палладий был помещен императором на форуме в центре города, под порфировой колонной, которую увенчивала статуя самого Константина в образе солярного божества⁸ [Müller-Wiener 1977: 255; Bardill 2012: 252–253].

Строительство нового города велось ускоренными темпами. Античная, в том числе христианская традиция отмечает, что для украшения своей столицы Константин проводил изъятие культурных ценностей из других городов [Potter 2013: 262]; Иероним в своей «Хронике» подчеркивает, что Константинополь был украшен путем «оголения» (*nuditas*) прочих городов (Hieron. *Chron.* s. a. 330). Уже к 330 г. строительство было завершено, и 11 мая 330 г. состоялась церемония его освящения [Kienast 2004: 300; Bardill 2012: 151]. Основание новой столицы было отмечено монетной чеканкой, которая производилась во многих монетных дворах империи; изображения и легенды на монетах которой прославляли членов императорской семьи и их достижения. Однако в 330–335 гг. монетные дворы империи выпускали также монеты, на аверсе которых мы видим персонификацию Рима, а сзади размещено изображение волчицы, выкармливающей двух младенцев (пример подобной чеканки на монетном дворе Константинополя — [RIC (7) 1966: 579]). Образ Ромула и Рема, вскармливаемых волчицей, привлек внимание Константина еще раньше — в 315 г. в Тицине был отчеканен медальон, три примера которого дошли до наших дней (один из них экспонируется в Государственном Эрмитаже). Здесь Константин представлен обращенным к зрителю в три четверти, в доспехе и с конем; щит императора украшен изображением братьев-близнецов Ромула и Рема, а также волчицы [Bleckmann 2006: 20; Bardill 2012: 177–178]. Появление этого сюжета из биографии основателя Рима среди идеологем, используемых Константином, находит параллели среди достопримечательностей Константинополя. Описывающий их анонимный автор VIII в. отмечает, что Константин среди прочего украсил город вывезенной им из Антиохии скульптурой, изображающей гиену (*Script. Orig. Const.*, vol. I, p. 61). По данным Никиты Хониата, видевшего эту статую, она стояла возле скульптурной группы, изображающей волчицу вместе с Ромулом и Ремом; при этом автор отмечает древность обеих скульптур [Paramastorakis 2009: 215]. Д. Поттер предполагает, что скульптурная композиция была прислана из Рима [Potter 2013: 262]. Прямых указаний на то, что и волчица была установлена при Константине, у нас нет, однако мы можем это предполагать, коль скоро интерес к этому элементу римской мифологии фиксируется монетами времен Константина.

Обобщая сказанное выше, мы можем отметить, что под основание Константинополя императором была подведена серьезная идеологическая база. Возведение новой столицы римского мира было не только амбициозным стро-

⁸ Согласно христианской нарративной традиции, колонна была также местом хранения христианских реликвий (*Socr. Hist. Eccl.* I.17).

ительным проектом, но и грандиозной идеологической кампанией по прославлению Константина и его эпохи. В ее рамках были задействованы персонажи и сюжеты греко-римской мифологии, напрямую связанные с возникновением Римского государства: это Троянская война, история Энея, а также Ромула и Рема. Прямая отсылка к образу основателя Рима — Ромула, вскормленного волчицей, — подчеркивает тот факт, что Константин рассматривал основанный им город в качестве нового Рима, а само его основание — как новую веху в истории Римского государства.

Источники

- Amm. Marc. *Res Gest.* — Ammiani Marcellini Res Gestae («Римская история» Аммиана Марцеллина).
- FHG (4) — Fragmenta Historicorum Graecorum. Vol. IV / Ed. C. Müller. Parisii: Editore Ambrosio Firmin Didot, 1851.
- СTh. — Codex Theodosianus (Кодекс императора Феодосия).
- Liv. *Ab Urbe Condita* — Livii Ab Urbe Condita («История от основания города» Тита Ливия).
- Herod. *Hist.* — Herodoti Historia («История» Геродота).
- Hieron. *Chron.* — Hieronymi Chronicon («Хроника» Иеронима).
- Malal. *Chron.* — Ioannis Malalae Chronographia / Ex recensione L. Dindorfi. Bonnæ: impensae Ed. Weberi, 1831.
- Origo Const. imp.* — Origo Constantini imperatoris («Происхождение императора Константина» анонимного автора).
- Philost. *Hist. Eccl.* — Philostorgii Historia Ecclesiastica («Церковная история» Филосторгия).
- Plut. *Rom.* — Plutarchi Vita Romuli («Жизнь Ромула» Плутарха).
- Porph. *Carm.* — Publilii Optatiani Porphyrii Carmina / Rec et praef. L. Mueller. Lipsiae: in Aedibus B. G. Teubneri, 1877.
- Procop. *Bell. Goth.* — Procopii *Bellum Gothicum* («Война с готами» Прокопия Кесарийского).
- RIC (7) — The Roman Imperial Coinage. Vol. 7 / Ed. by P. M. Bruun. London: Spink and Son Ltd., 1966.
- SHA — Scriptores Historiae Augustae (Авторы жизнеописания Августов).
- Script. Orig. Const. — Scriptores originum Constantinopolitanarum / Rec. T. Preger. Vol. I–II. Lipsiae: in Aedibus B.G. Teubneri, 1901–1907.
- Socr. *Hist. Eccl.* — Socratis Scholastici Ecclesiastica Historia («Церковная история» Сократа Схоластика).
- Soz. *Hist. Eccl.* — Sozomeni Ecclesiastica Historia («Церковная история» Созомена).
- Strab. *Geograph.* — Straboni Geographia («География» Страбона).
- Suet. *Iul.* — Suetonii Tranquilli Vitae Divi Iulii («Божественный Юлий» Светония).
- Zon. *Epitome Hist.* — Ioannis Zonarae Epitome Historiarum («Сокращение историй» Иоанна Зонары).
- Zos. *Hist. Nov.* — Zosimi Historia Nova («Новая история» Зосима).

Литература

- Неверов 1998 — *Неверов О. Я.* Античные камни в собрании Эрмитажа: Каталог. Л.: Искусство, 1988.
- Angelova 2015 — *Angelova D. N.* Sacred founders: Women, men, and gods in the discourse of imperial founding, Rome through early Byzantium. Oakland: Univ. of California Press, 2015.
- Bardill 2012 — *Bardill J.* Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age. New York: Cambridge Univ. Press, 2012.
- Bleckmann 1994 — *Bleckmann B.* Constantina, Vetrano, und Gallus Caesar // *Chiron*. Bd. 24. 1994. S. 29–68.
- Bleckmann 2006 — *Bleckmann B.* Sources for the history of Constantine // *The Cambridge companion to the age of Constantine* / Ed. by N. Lenski. New York: Cambridge Univ. Press, 2006. P. 14–31.
- Cataudella 2003 — *Cataudella M. R.* Historiography in the East // *Greek and Roman historiography in late antiquity: Fourth to sixth century A. D.* / Ed. by G. Marasco. Leiden; Boston: Brill, 2003. P. 391–447.
- Kienast 2004 — *Kienast D.* Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie. 3. unveränderte Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
- Lenski 2016 — *Lenski N.* Constantine and the cities: Imperial authority and civic politics. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2016.
- Müller-Wiener 1977 — *Müller-Wiener W.* Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Byzantion, Konstantinupolis, Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhundert. Tübingen: Wasmuth, 1977.
- Papamastorakis 2009 — *Papamastorakis T.* Interpreting the *De Signis* of Niketas Choniates // *Niketas Choniates: A historian and a writer* / Ed. by A. J. Simpson, S. Efthymiadis. Geneva: La Pomme d'Or, 2009. P. 209–224.
- Potter 2013 — *Potter D. S.* Constantine the Emperor. New York: Oxford Univ. Press, 2013.
- Richardson 1992 — *Richardson L.* A new topographical dictionary of Ancient Rome. London; Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press, 1992.

References

- Angelova, D. N. (2015). *Sacred founders: Women, men, and gods in the discourse of imperial founding, Rome through early Byzantium*. Oakland: Univ. of California Press.
- Bardill, J. (2012). *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*. New York: Cambridge Univ. Press.
- Bleckmann, B. (1994). Constantina, Vetrano, und Gallus Caesar. *Chiron*, 24, 29–68. (In German).
- Bleckmann, B. (2006). Sources for the history of Constantine. In N. Lenski (Ed.). *The Cambridge companion to the age of Constantine*, 14–31. New York: Cambridge Univ. Press.
- Cataudella, M. R. (2003). Historiography in the East. In G. Marasco (Ed.). *Greek and Roman historiography in late antiquity: Fourth to sixth century A. D.*, 391–447. Leiden: Brill.
- Kienast, D. (2004). *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie* (3rd ed.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (In German).
- Lenski, N. (2016). *Constantine and the cities: Imperial authority and civic politics*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.
- Müller-Wiener W. (1977). *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Byzantion, Konstantinupolis, Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhundert*. Tübingen: Wasmuth. (In German).

- Neverov, O. Ia. (1988). *Antichnye kamei v sobranii Ermitazha* [Antique cameos in the Hermitage Collection]. Leningrad: Iskusstvo. (In Russian).
- Papamastorakis, T. (2009). Interpreting the *De Signis* of Niketas Choniates. In: A. J. Simpson, S. Efthymiadis (Eds.). *Niketas Choniates: A historian and a writer, 209–224*. Geneva: La Pomme d'Or.
- Potter, D. S. (2013). *Constantine the Emperor*. New York: Oxford Univ. Press.
- Richardson, L. (1992). *A new topographical dictionary of Ancient Rome*. Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press.

* * *

Информация об авторе

Иван Андреевич Миролюбов

*кандидат исторических наук
сотрудник, отдел экскурсий,
Московский государственный
объединенный художественный
историко-архитектурный и природно-
ландшафтный музей-заповедник
Россия, 115487, Москва, пр-т Андропова,
д. 39
Тел.: +7 (499) 614-67-79
✉ peter-herzog@yandex.ru*

Information about the author

Ivan A. Mirolyubov

*Cand. Sci. (History)
Tour Department Fellow,
The Moscow State Integrated Art and
Historical Architectural and Natural
Landscape Museum-Reserve
Russia, 115487, Moscow, Andropova Avenue,
39
Tel.: +7 499 614 67 79
✉ peter-herzog@yandex.ru*

М. Ю. Биркин

OCRID: 0000-0001-9224-7585

✉ mbirkin@gmail.com

Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет (Россия, Москва)

ДУРНОЙ ЕПИСКОП КАК ТИРАН В «СЕНТЕНЦИЯХ» ИСИДОРА СЕВИЛЬСКОГО

Аннотация. В статье рассматривается фигура дурного епископа в «Сентенциях» Исидора Севильского в связи с образом тирана. Так, комбинация ключевых пороков плохого епископа (прежде всего гордыня, гнев и жестокость) соответствуют в рамках римской риторической традиции ключевым характеристикам *tyrannus*, переосмысленного уже в христианском духе. Деятельность плохого епископа, как и тирана, ведет к дезорганизации социального порядка и в результате к разрушению *populus*. Использование образа тирана применительно к дурному предстоятелю объясняется укорененностью фигуры епископа в системе полисных ценностей, претерпевшей значительные трансформации. Гнев и гордыня дурного епископа помещали его в сферу мирского и связывали его с дьяволом, уничтожая самую суть епископского служения. В силу «десакрализации» епископ переставал быть центром всех социальных связей общины. Риторика, связанная с образом тираном, наиболее адекватно отражает такое понимание роли епископа в обществе.

Ключевые слова: епископ, тиран, сакральность, Исидор Севильский, «Сентенции», риторическая традиция, Толедское королевство вестготов, поздняя античность, раннее Средневековье

Благодарности. Статья подготовлена в рамках проекта «Парадигма христианского священства и ее трансформации в истории и современности» Лаборатории исследований церковных институций ПСТГУ при поддержке Фонда развития ПСТГУ.

Для цитирования: Биркин М. Ю. Дурной епископ как тиран в «Сентенциях» Исидора Севильского // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 259–291. (In Russian). DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-259-291.

Статья поступила в редакцию 14 января 2020 г.
Принято к печати 16 марта 2020 г.

M. Yu. Birkin

OCRID: 0000-0001-9224-7585

✉ mbirkin@gmail.com

St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities
(Russia, Moscow)

EVIL BISHOP AS TYRANT IN ISIDORE OF SEVILLE'S *SENTENTIAE*

Abstract. The article focuses on the figure of an evil bishop in Isidore of Seville's *Sententiae* in connection with the image of a tyrant. Analysis of the text demonstrates that the notion of a bad bishop is noticeably determined by the image of a tyrant. Thus, the set of the key vices of a bad bishop (first of all, pride, anger and cruelty) corresponds within the Roman rhetorical tradition to the key characteristics of a *tyrannus*, which has already been reinterpreted in Christian terms. The activity of a bad bishop, like that of a tyrant, results in social disorganization and in the destruction of the *populus*. The image of a tyrant is applied to an evil primate because the figure of the bishop was rooted in a system of political values which already had been transformed significantly. The anger and pride of a wicked bishop placed him in the sphere of the secular and connected him with the devil, thereby destroying the very essence of episcopal ministry. As a result of desacralization the bishop ceased to be the center of all social ties of the community. The rhetoric associated with the image of a tyrant most adequately reflects this perception of the social role of the bishop.

Keywords: bishop, tyrant, sacredness, Isidore of Seville, *Sententiae*, rhetorical tradition, Visigothic kingdom of Toledo, Late Antiquity, Early Middle Ages

Acknowledgements. The article was prepared in the framework of the project "Paradigm of the Christian priesthood and its transformation in history and in modernity" of the Ecclesiastical Institutions Research Laboratory of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities with the support of the PSTGU Development Foundation.

To cite this article: Birkin, M. Yu. (2020). Evil bishop as tyrant in Isidore of Seville's *Sententiae*. *Shagi / Steps*, 6(2), 259–291. (In Russian). DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-259-291.

Received January 14, 2020

Accepted March 16, 2020

© M. YU. BIRKIN

В своем трактате «Сентенции» Исидор Севильский (ок. 560–636), характеризуя фигуру дурного епископа, среди прочего отмечает, что «надменные пастыри **тиранически** угнетают народ, а не правят им, и требуют у подчиненных славы для себя, а не для Бога»¹. Современный читатель увидит в этой сентенции не заслуживающий внимания трюизм или малоосмысленное утверждение средневекового компилятора. Однако для современников Исидора эта фраза была своего рода «смысловым конденсатом», и за ней стояла целая система представлений и образов, связанных с дурным епископом как тираном.

Рассмотрению образа тирана применительно к епископу в том виде, как это представлено в «Сентенциях» Исидора Севильского, реконструкции основных элементов этого образа, а также поиску его значения и посвящена настоящая статья. Такая задача обусловлена несколькими причинами.

Во-первых, образ добродетельного епископа предполагает наличие имплицитных или эксплицитных представлений о епископе дурном, которые вместе с первыми выстраивают бинарную оппозицию. Не говоря о значении бинарных оппозиций как фундаментальных категорий культуры и ключевом средстве познания мира, необходимо отметить следующую их специфику: значительная их часть обретает конкретный смысл при наличии установленной нормы для определенного класса явлений [Арутюнова 1988: 199–201, 234–243]². Таким образом, в полной мере очертить нормативный набор идейных оснований, вокруг которых выстраивались представления о епископстве в целом, без рассмотрения отрицательного образа невозможно. В свою очередь, в его структуре особое место занимает образность тирана, связанная со злоупотреблением властью. Соответствующая риторика в отношении дурных предстоятелей обусловлена осмыслением специфики епископской власти и особенностей ее реализации в отношении подчиненных [Gaddis 2005: 251–253]. Поэтому анализ образа «епископа-тирана» дает возможность увидеть названные основания епископского служения в наиболее концентрированном виде.

Вместе с тем — и это во-вторых — при наличии огромного количества работ, посвященных образу епископа в эпоху поздней античности и раннего Средневековья³, в центре их внимания оказываются преимущественно представления об идеальном, добродетельном епископе. При этом, насколько можно судить, образ епископа дурного не становился предметом специального рассмотрения.

В-третьих, обращение к «Сентенциям» Исидора отнюдь не случайно. Среди авторов вестготской Испании именно прелат Севильи стал первым употреблять понятие *tyrannus* (а точнее, его производные) применительно к

¹ *Sent.* III.41.2: *Elati autem pastores plebes tyrannice premunt, non regunt, quique non Dei sed suam gloriam a subditis exigunt.*

² И хотя в работе Н. Д. Арутюновой речь идет в первую очередь о языке, сказанное применимо и к иным знаковым системам. Также стоит отметить, что норма может находиться как посередине между двумя полюсами, так и совпадать с одним из них.

³ Количество подобных исследований необъятно, приведу лишь наиболее значимые и показательные работы начиная с 1970-х годов, когда начался отход от институциональной истории [Gryson 1968; Guillou 1973; Di Berardino 1998; Aurell, de Borbolla 2004; Dovege 2003, spec. 26–29; George 1987; Brennan 1992 (и ряд других его работ); Coates 2000, esp. 1120–1121; Jeanjean 2008; Lizzi Testa 2009; Danielson, Gatti 2014].

епископам [Martin 2017: 26, 33]⁴. Наконец, стоит помнить, что идеология и культура Толедского королевства, в том числе тексты самого Исидора, имели основополагающее значение для формирования ряда важных особенностей средневековой цивилизации Западной Европы (см., например: [Fontaine, Pellistrandi 1992; Уколова 2010: 197, 206–207]).

«Сентенции» Исидора Севильского и античная риторическая традиция

Среди таких текстов Исидора Севильского, оказавшихся весьма востребованными в Средние века, наравне с «Этимологиями» — трактат «Сентенции» (613–615 гг., 630-е гг. [Madoz 1960: 43; Cazier 1998: xiv–xix]), прообраз позднейших сумм [Madoz 1960: 43]: до нас дошло около 500 рукописей, созданных в VIII–XV вв. [Cazier 1998: VIII]. Однако выбор этого сочинения в качестве основного источника настоящего исследования связан не столько с огромной популярностью и соответствующим влиянием «Сентенций», сколько с их жанровыми особенностями: именно в этом трактате наиболее рельефно представлена фигура плохого епископа.

Понятие *sententia* связано и с римским правом (мнение сената, судебный приговор или дух закона, а также частное мнение юриста, выраженное устно, в монографическом сочинении или включенное в сборники) [Berger 1953: 700–701; Herzog 1989: 65–67; Покровский 1998: 197–198; Бартошек 1989: 291], и с литературной и риторической традицией. В рамках последней наиболее известным и характерным примером являются «Сентенции» Публилия Сира, ключевой особенностью которых был всепроникающий дуализм; в частности, люди были четко разделены на *boni* и *mali*, *probi* и *improbi*, поведение которых предопределялось теми или иными добродетелями и пороками [Bradley 2019: 70–71; Штаерман 1981].

Аналогичным образом построены и «Сентенции» Исидора, особенно их третья книга, значительная часть которой, посвященная епископам, правителям и судьям⁵, описывает модели их поведения через посредство пар *boni / iusti* — *mali / pravi / reprobi*, в рамках которых противопоставление обусловлено наличием конкретных добродетелей или пороков. Такая оппозиция играет в «Сентенциях» структурообразующую роль, поэтому образ дурного епископа представлен более рельефно, чем в текстах предшественников Исидора⁶.

Сентенция — это образное, нередко построенное на параллелизме, анти-тезе или парадоксе [Bonner 1949: 166] изречение, выражающее общеизвестную нравственную истину применительно к набору жизненных ситуаций, которые получали в таком высказывании предельно обобщающее значение [Lausberg 1998: 388–389; Clarke 1996: 95; Bonner 1949: 54; Kos 1990: 89; Kirch-

⁴ Впрочем, этим замечанием С. Мартен и ограничивается.

⁵ Главы 33–46 посвящены епископу, 47 — пастве / подданным (*de subditis*), 48 — обладателям светской власти вообще (*potestas saecularis*), о которых подробнее говорится далее, 49–51 — королю, 52–56 — судьям (а также ключевым участникам судебного процесса), 57 — власть имущим угнетателям бедных и т. д.

⁶ Сказанное отнюдь не означает, что в текстах, написанных ранее, не было замечаний о дурных пастырях. Так, в «Пастырском правиле» Григория Великого (540–604) они встречаются систематически (и в таком количестве, судя по всему, впервые), однако жанровая специфика сочинения римского папы совсем иная.

per 2001: 152]. Ситуации, категоризируемые посредством сентенций, всегда связаны с этико-социальной сферой. В итоге сентенции оказываются предписаниями правильного (добродетельного) общественного поведения [Sinclair 1993: 570–571 ff.; Lausberg 1998: 388].

К этой античной традиции, имевшей уже и свои христианские интерпретации [Fontaine 2002: 179], восходят и «Сентенции» Исидора. Однако прелат Севильи идет дальше: его текст рисует целостную картину бытия. В нее включены Бог, ангелы и люди, выстроенные в определенную иерархию. В итоге все сочинение целиком в функциональном плане отчасти изоморфно отдельной сентенции, являя собой набор предписаний подобающего поведения, категоризирующих описаний и этических оценок тех или иных явлений. В эту структурированную картину бытия встроены и дурной епископ.

Говоря о специфике «Сентенций», необходимо понимать, что христианская культура поздней античности, нашедшая живое продолжение в культурной жизни Толедского королевства [Биркин 2017а: 137–138; 2018а: 212], являлась культурой риторической: через устойчивый набор повторяющихся риторических фигур, метафор и образов она задавала схемы восприятия и осмысления мира [Уколова 2010: 168, 242, 258; Шкаренков 2009]. В таком подходе к познанию действительности нужно выделить два ключевых принципа, отмеченных в свое время С. С. Аверинцевым. Во-первых, определяющую роль играла поэтика «общего места» и синкрисиса, которая была ориентирована на абстрактно-всеобщее и предполагала «познавательный примат общего перед частным» [Аверинцев 1996: 134, 150, 163–164]. Можно даже сказать, что «Сентенции» Исидора, принципиально лишённые конкретных примеров, являют собой предельное воплощение описанной установки. Вторым организующим началом раннесредневековой литературы был принцип параболы: высказывание, говоря о своем непосредственном предмете, одновременно отсылало и к какому-либо иному образу [Аверинцев 1977: 323–334]⁷. Названные принципы определяют специфику «Сентенций». Они помещают какого-либо социального актора в разряд *boni* или *mali*, исходя из набора пороков и добродетелей, которые отсылают к неназванному обобщенному риторическому образу, подразумевающему, в свою очередь, связь с целым рядом других образов и понятий.

Наконец, при рассмотрении образа «епископа-тирана» необходимо учитывать, что через литературную и риторическую традицию интеллектуалы рассматриваемой эпохи так или иначе сохраняли связь с республиканскими идеалами и ценностями [Reydellet 1981: 19–21]. В частности, особую популярность в Толедском королевстве имели сочинения Цицерона, которые оказали заметное влияние на вестготское законодательство [Augov 2006]: при построении своих концепций Исидор и авторы его круга активно использовали восходящий к Цицерону и его эпохе набор понятий и образов, воспринимая их, конечно, через все последующие напластования смыслов и соответствующим образом используя. Поэтому чтобы прояснить, какие смыслы и коннотации могли считываться компетентным читателем той эпохи, ниже ряд разделов статьи будут предваряться краткой историей развития того или иного понятия.

⁷ См. также о сдвиге в сторону эмблематичности и имперсонализации, приведших в Средние века к тому, что в литературе главными героями стали персонифицированные моральные ценности: [Шкаренков 2009: 155–158].

Общая характеристика *episcopus malus* в «Сентенциях»

Обращаясь в третьей книге «Сентенций» к фигуре епископа (главы 33–46), Исидор в первом же изречении этого блока задает основной критерий, в соответствии с которым будет рассматриваться фигура предстоятеля: он должен и распяться миру через умерщвление своей плоти, и смиренно принять церковное управление⁸. Епископ призван выдержать баланс между отречением от мира и неизбежным решением мирских дел, которое должно осуществляться в рамках деятельной жизни (*vita activa*). Во многом именно эта сентенция, особенно ее первая часть, определяет дальнейшее выстраивание образа недостойного епископа.

В следующей главе Исидор в общих чертах описывает недостойных предстоятелей⁹, сначала называя тех, кого не следует допускать к епископскому служению: призванные к исправлению провинностей подчиненных не должны находиться во власти пороков¹⁰. Дурные священнослужители среди прочего стремятся к сану ради своей выгоды, богатства и почета¹¹. Кроме того, в следующей главе Исидор отдельно оговаривает, что не меньший вред могут нанести необразованные епископы, не умеющие наставить и исправить паству¹². Необразованность, с одной стороны, и порочность, с другой — два основных недостатка плохих епископов¹³. Ниже будет рассматриваться вторая составляющая образа дурного предстоятеля: в первую очередь именно она связана с представлениями о плохом епископе как тиране.

Далее Исидор постепенно конкретизирует указанные недостатки дурного епископа. Среди прочего становится ясно, какие пороки (и их комбинация) формируют негативный образ: это гордыня¹⁴ и гнев¹⁵, а также отчасти жестокость и алчность. При этом жестокость является проявлением или гневливо-

⁸ *Sent.* III.33.1: *Vir ecclesiasticus et crucifigi mundo per mortificationem propriae carnis debet, et dispensationem ecclesiastici ordinis, si ex Dei uoluntate prouenerit, nolens quidem, sed humilis gubernandam suscipiat.*

⁹ *Sent.* III.34. De indignis praepositis.

¹⁰ *Sent.* III.34.1: *Non sunt promouendi ad regimen ecclesiae qui adhuc uitii subiacent; III.34.2: Neque enim quisque ad hoc praeficitur ut subditorum culpas corrigat, et ipse uitii seruiat.*

¹¹ *Sent.* III.34.5: *Plerique sacerdotes suae magis utilitatis causa quam gregis praeesse desiderant, nec ut prosint praesules fieri cupiunt, sed magis ut diuites fiant, et honorentur. Suscipiunt enim sublimitatis culmen non pro pastoralis regimine, sed pro solius honoris ambitione, atque abiecto opere dignitatis, solam nominis appetunt dignitatem.*

¹² *Sent.* III.35. De indoctis praepositis.

¹³ *Sent.* III.35. De exemplis pravorum sacerdotum. III.35.1: *...dum mala docent, uel dum faciunt praua»; III.35.1: «Deteriores sunt qui siue doctrinis seu exemplis uitam morisque bonorum corruptunt.*

¹⁴ *Sent.* III.41. De superbis doctoribus. При рассмотрении основных социальных акторов проблема гордыни подробно обсуждается только в связи с епископом. Частичное исключение составляет первая сентенция 48-й главы, посвященной обладателям светской власти.

¹⁵ *Sent.* III.40. De iracundis doctoribus.

сти¹⁶, или гордыни¹⁷. Что касается алчности, то в «Сентенциях» применительно к епископам (в отличие от плохих судей) соответствующая лексика (*avaritia*, *cupiditas* и пр.) не используется¹⁸. Видимо, этот порок был не сущностным, а привходящим элементом образа дурного епископа.

Упомянутая в начале статьи сентенция о тираническом поведении плохого предстоятеля проясняет, почему основу его образа составляет именно это сочетание описанных черт (прежде всего гордыня, гнев, жестокость): в рамках римской риторической традиции они соответствуют ключевым характеристикам *tyrannus*. Перед тем как непосредственно перейти к рассмотрению конструирования соответствующего епископского образа, нужно сначала кратко осветить историю понятия *tyrannus* в латинской литературе вплоть до эпохи Толедского королевства вестготов, с которой связано творчество Исидора Севильского.

***Tyrannus*: от Римской республики до Толедского королевства**

Понятие *tyrannus* (как и производное от него *tyrannis*) касалось самых оснований античной культуры — полисных идеалов (и в целом сообразных им представлений о добре и зле), а потому являлось устойчивой частью римской литературы и риторической культуры в целом [Béranger 1975]. Так, тиран был популярной фигурой controversий — одного из важнейших упражнений в риторских школах [Dunkle 1967: 155; 1971: 14–15]. Это был один из образов, наиболее часто встречающихся в инвективах, а обвинения в насилии, жестокости, диком нраве, ярости, безумии, гордыне, жадности и т. п. отсылали именно к этому стереотипу, глубоко укорененному в сознании римлян [Craig 2004: 189–192, 200; Dunkle 1967: 153, 168, 170; Stevenson 2009: 174–186, esp. 185–186]. Большинство этих характеристик впоследствии останутся устойчивыми элементами образа тирана, в том числе в Толедском королевстве.

При этом в республиканском Риме обвинение в тирании могло применяться к любым противникам, которые искали большей власти и в своем поведении могли быть заподозрены в нарушении республиканских устоев [Béranger 1975: 58; Hellegouarc’h 1963: 561–562], т. е. фактически — основ функционирования полиса как института (или совокупности институтов). Суть этого разрушительного воздействия тирании на политические механизмы емко выразил Цицерон: там, где властвует тиран, не может существовать народ¹⁹ (отголоски этого утверждения мы найдем в «Сентенциях» Исидора).

¹⁶ *Sent.* III.40.1: *Iracundi doctores per rabiem furoris disciplinae modum ad inmanitatem crudelitatis conuertunt.*

¹⁷ *Sent.* III.41.5: [adrogantes sacerdotes] uideri uolunt rigidi seueritate, et formam humilitatis praestare nequeunt, ut magis *terribiles* quam mites aspiciantur; III.42.1a: ...atque ita auctoritas aderit potestatis, ne per tumorem cordis seueritas existat inmoderationis. *Seueritas* здесь понимается как чрезмерная строгость, переходящая в жестокость, поэтому в целом синонимична *saevitia* [Cowan 2016; Baraz 1998].

¹⁸ При этом косвенные указания на жадность епископов встречаются, см.: *Sent.* III.34.5, 45.2. См. также IV *Tolet.* Can. 33.

¹⁹ В пересказе Августина: *De civ. Dei.* II.21.91: ...cum tyrannus eam factione capesseret, nec ipse populus iam populus esset... Cfr.: *Cic. Rep.* III.31.43.

Стабильность соответствующих республиканских представлений о тиране и их трансляцию в эпоху Империи обеспечивали упомянутые контroversии, которые, как и риторическое образование в целом, оказывали непосредственное влияние на формирование идентичности элиты греко-римского мира [Habinek 2005: 10–15, 60–78]. В школьных контroversиях, где риторический образ тирана нашел наиболее полное отражение, неизбежным следствием тирании являлись смута, уничтожение права и законов, конфискации имущества, нарушение принципа равенства и разрушение социальной иерархии и согласия в гражданском коллективе, которым тиран управлял за счет страха и насилия и из которого он сам был выключен [Tabacco 1985: 14–51]²⁰. Всем своим поведением, поправием установленного социального порядка тиран действовал вопреки вере, традиционной римской религии, благочестию в самом широком смысле, а потому другой важнейшей характеристикой тирана, которая в христианскую эпоху получила дальнейшее развитие, стало нечестие [Tabacco 1985: 126–131]²¹.

Христианские писатели, чтобы сделать образы гонителей христиан и дурных императоров культурно узнаваемыми, использовали описанную риторическую модель тирании, приравнивая гонителей христиан к тиранам [Flower 2013: 61–68; Gaddis 2005: 17]²². Однако, как и прежде, переосмысленная в христианской литературе фигура тирана была в первую очередь связана с идеей политического и социального беспорядка и значительных общественных потрясений, к которым неизбежно приводила деятельность угнетателей [Кривушин 1998: 102].

Вместе с тем, как отмечает С. Тейе, в течение IV в. концепт «тиран» усложняется и выделяется несколько условных линий употребления, которые нередко переплетаются: «историографическое» понимание тирана как узурпатора²³ берет начало от Руфина и Орозия, а «агиографическое» — как языческого/еретического правителя, гонителя и нечестивого²⁴ врага Бога — от Евсевия, Лактанция и разного рода текстов, прославляющих мучеников и святых; кроме того, сохраняется понимание тирана как дурного правителя, осмысление образа которого теперь происходит по большей части через призму первых двух моделей [Teillet 2011: 89–94, 396, 549]²⁵. Так или иначе, понятие тирании в целом приобретало все более глубокое религиозное измерение, в рамках которого

²⁰ Более того, что касается отсутствия тирана в гражданском коллективе, Цицерон — в силу специфики полисной системы ценностей — исключает тирана из человеческого рода вообще, см.: *Rep.* II.26.48: *Quis enim hunc hominem rite dixerit, qui sibi cum suis civibus, qui denique cum omni hominum genere nullam iuris communionem, nullam humanitatis societatem velit?*» Cfr.: *De off.* III.6.32.

²¹ Слова *impius / impietas*, по крайней мере в декламационных текстах, используются редко и относятся к нарушению семейных уз [Tabacco 1985: 127, n. 353] (cfr.: *Ps.-Sen. Octavia.* 363, 619). Для обозначения нечестивости пока используются соответствующие прилагательные *nefarius* или *sacrilegus*.

²² Нередко в ранних мученичествах тот или иной обладающий властью чиновник (например, префект) в тот момент, когда он непосредственно вступает в контакт с мучеником и уже выступает в роли гонителя, начинает именоваться тираном [Musurillo 1972: 189, n. 5].

²³ Понимание тирана как узурпатора возвращается, по-видимому, в III в., в эпоху солдатских императоров [Castillo Lozano 2019: 14–15].

²⁴ С IV в. устанавливается оппозиция *pietas / impietas* как качеств хорошего императора и тирана соответственно [Flower 2013: 98].

²⁵ Впрочем, в V и VI вв. законного правителя, даже плохого, редко называли тираном; та же ситуация наблюдается в Толедском королевстве второй половины VII в. [Martin 2017: 21].

фигура тирана соотносилась с дьяволом и бесами, а его действия по наущению последних постепенно приобретали все более выраженные эсхатологические коннотации и вписывались в космический масштаб извечного противостояния Бога и дьявола [Кривушин 1998: 102; Teillet 2011: 92, 363, 396–397; Flower 2013: 112–113; Castillo Lozano 2019: 26–28; Lunn-Rockliffe 2007: 173–174].

Отмечу также, что по наблюдениям М. Гэддиса, сделанным на восточно-римском материале IV–V вв., в этот период модель тирана и ее элементы стали использоваться, среди прочего, и для описания поведения епископа. Как полагает Гэддис, возникновение соответствующего образа, выстроенного вокруг проблемы насилия, было связано с осмыслением роста епископской власти. И согласно античной традиции, в центре соответствующей риторике стоят именно моральные качества в связке с разрушительным влиянием власти на человека: если епископ не выдерживает испытания властью, то он, становясь тираном, ею злоупотребляет и использует ее исключительно в своих целях, а не в интересах общины, Церкви и Бога [Gaddis 2005: 251–283, esp. 271–272].

В политической мысли Толедского королевства тема тирании становится одной из важнейших начиная с «Хроники» Иоанна Бикларского (ок. 550 — 614/621) [Teillet 2011: 445]. И если в созданном несколько позднее житии Масоны Меридского воплощен образ «агиографического» тирана-гонителя [Teillet 2011: 550], то в тексте настоятеля бикларского монастыря, как и в исторических сочинениях Исидора, латинское слово *tyrannus* и его производные используются для обозначения мятежника или узурпатора²⁶. Концепция же тирана как плохого правителя представлена в энциклопедических и богословских трактатах севильского прелата, о чем будет сказано ниже.

По словам С. Тейе, благодаря 75-му канону IV Толедского собора под председательством Исидора (633 г.), ставшему ключевым шагом в сакрализации власти вестготского короля, тема узурпации и тирании окончательно приобрела в Толедском королевстве религиозный характер. Это, в свою очередь, создало предпосылки для синтеза всех трех указанных аспектов понятия «тиран» в образе мятежного дукса Павла из «Истории короля Вамбы» (конец 670-х — начало 680-х годов) [Teillet 2011: 397, 520–522, 550]. В этом законченном виде тиран — нечестивый и жестокий узурпатор, чья власть покоится на самовольном захвате, клятвопреступлении и насилии, кто как богоборец, представитель власти дьявола и царь гибели (*rex perditionis*)²⁷ ведет к ней народ [Ibid.: 592–594, 605–606 ff.; Castillo Lozano 2019: 189].

Все эти аспекты образа тирана так или иначе отражены и в представлениях Исидора²⁸. Прелат Севильи раскрывает сущность понятия *tyrannus*

²⁶ Iohan. Bicl. Chron. 578.4, 579.3, 582.3, 584.2, 585.6, 588.1, 590.3; Is. Hisp. Chron. 359, 364; Is. Hisp. Hist. 46, 47, 49, 57, 82–84, 92.

²⁷ Hist. Wamb. 30. Очевидная аллюзия на слова из Нового Завета «сын гибели» (Ин 17:12; 2 Фес 2:3) [Teillet 2011: 606].

²⁸ Концепция тирана как плохого правителя, как утверждал виднейший специалист по истории вестготов Х. Орландис, якобы являлась лишь эрудитским теоретическим построением и не соответствовала действительности того времени (в отличие от чуть ли не юридически точного употребления *tyrannus* в значении ‘узурпатор’), а потому не нашла отражения в соборных постановлениях, как случилось с другими идеями Исидора [Orlandis 1959]. Однако сейчас такое резкое противопоставление двух концепций и соответствующего словоупотребления считается необоснованным: в каком бы значении слово *tyrannus* ни было использовано, оно хотя бы имплицитно отсылало к остальной своей семантике [Martin 2017: 21, 24–25].

в паре с понятием *rex* (король). Тирани и король составляют оппозицию как плохой и хороший правители соответственно²⁹, что выявляет существенные черты каждого. Обладатель тиранической власти характеризуется Исидором как жестокий (*inimicus*), кровожадный (*crudelis*) и бесчестный (*impius*)³⁰. Описание тирана, особенно в противопоставлении с королем, предполагает гнев³¹ и неумеренность³², в силу которой, например, строгость превращается в жестокость. В свою очередь, слово *impius* указывает на ряд важных характеристик тирана. Так, благочестие (*pietas*) наравне со справедливостью — ключевая добродетель короля. Однако одно без другого не может существовать, поскольку отсутствие *pietas* ведет к суровости³³, которая в своей чрезмерности становится жестокостью тирана (ср. [Марей 2014: 236–239]). Но важнее, что, поскольку нечестивец чужд всякого религиозного благочестия, он вообще выключен из системы соответствующих связей и в целом сообщества христиан³⁴ (это отчасти аналогично идее Цицерона, что тирана не связывают никакие узы с гражданами и людьми).

Согласно Исидору, тирани осуществляет по отношению к народу крайне жестокое господство и удовлетворяет свою страсть к единовластию³⁵. Слово *dominatio* (господство, единовластие), став еще в республиканскую эпоху частью «антитиранической» риторики и обозначением власти тирана, указывало в первую очередь на отсутствие верховной власти в руках народа [Hellegouarc'h 1963: 562]³⁶. *Dominatio* земных правителей исключает забо-

²⁹ *Etym.* IX.3.20: *Iam postea in usum accidit tyrannus vocari pessimos atque improbos reges...*

³⁰ *Etym.* I.31.1: *rex modestus et temperatus, tyrannus vero crudelis; II.29.7: rex est modestus et temperans, tyrannus vero impius et inimicus; IX.3.20: Iam postea in usum accidit tyrannus vocari pessimos atque improbos reges, luxuriosae dominationis cupiditatem et crudelissimam dominationem in populis exercentes.*

³¹ *Diff.* I.49: *...modestus qui nec laesus irascitur...*

³² *Etym.* X.168: *Modestus dictus a modo et temperie, nec plus quicquam nec minus agens.*

³³ *Etym.* IX.3.5: *Regiae virtutes praecipuae duae: iustitia et pietas. Plus autem in regibus laudatur pietas; nam iustitia per se severa est; X.250: Severus, quasi saevus verus; tenet enim sine pietate iustitiam.*

³⁴ *Diff.* I.86 (298): *Inter impium et peccatorem hoc distare solet, quod omnis impius peccator, non tamen omnis peccator habendus est impius. Impius quippe est quisquis a fidei pietate alienus efficitur, peccator vero qui prava actione foedatur; Etym. X.132: Impius, quia sine pietate religionis est. Impius namque pro infideli ponitur: et dictus impius quod sit a pietate religionis alienus.*

Слово *infidelis* могло обозначать нечестного и недобросовестного человека вообще, а также нехристианина, иноверца. Судя по всему, именно последние коннотации могли считываться в первую очередь.

³⁵ *Etym.* IX.3.20: *Iam postea in usum accidit tyrannus vocari pessimos atque improbos reges, luxuriosae dominationis cupiditatem et crudelissimam dominationem in populis exercentes.*

³⁶ См. также: *Etym.* IX.3.6: *Consules appellati a consulendo, sicut reges a regendo, sicut leges a legendo. Nam cum Romani regum superbam dominationem non ferrent, annua imperia binosque consules sibi fecerunt. Nam fastum regium non benivolentia consulentis, sed superbia dominantis erat. Hinc igitur consules appellati, vel a consulendo civibus, vel a regendo cuncta consilio.*

ту о подчиненных, а также разумность их действий³⁷, предполагая вместо этого страх, основанный на власти (*potestas*)³⁸. Более того, земной правитель, будучи человеком, не должен называться *Dominus* (Господом)³⁹. И фактически тирания с сопутствующим нечестием уподобляется акту богоборчества⁴⁰.

Тиран в текстах Исидора Севильского являет собой христиански контаминированный образ, корнями уходящий к республиканской эпохе и унаследованный через римскую риторическую традицию. Основанная на жажде власти, жестокости и насилии деятельность тирана вела к разрушению социальных устоев и, будучи сопоставимой с борьбой против Бога, имела религиозно-политическое измерение.

Теперь, уже в рамках заданного контекста, необходимо вернуться к более подробному рассмотрению пороков плохого епископа, а затем — прямых указаний Исидора на тираническое поведения предстоятеля.

Пороки дурного епископа

Говоря о пороках дурного предстоятеля, необходимо учитывать следующий момент. В 29-й главе второй книги «Дифференций» Исидор пишет о вожделении плоти (*concupiscentia carnis*) и вожделении духа (*concupiscentia spiritus*), соотнося с первым пороки, а со вторым — добродетели. Принципиально, что их сопоставление пронизано противопоставлением сакрального и секулярного (небесного/святого и земного/мирского)⁴¹. При этом нужно осознавать, что эти слова Исидора образованные читатели той эпохи могли

³⁷ *Etym.* IX.3.2: ...Hinc igitur consules appellati, vel a consulendo civibus, vel a regendo cuncta consilio; IX.4.6: Senatus consultus a consulendo et tractando est dictus, quod sic fit, ut consuleat et nocere non possit; *Sent.* III.49.3: Dedit Deus principibus praesulatum pro regimine populorum, et illis eos praeesse uoluit cum quibus una est eis nascendi moriendique conditio. Prodesse ergo debet populis principatus, non nocere, nec dominando premere, sed condescendendo consulere, ut uere sit utile hoc potestatis insigne, et donum Dei pro tuitione utantur membrorum Christi. Cfr.: *DEO* I.30.2: Christus pro reatu mundi redemptio daretur et hostis antiquus uelut hamo crucis caperetur, scilicet ut quos obsorbuerat euomeret et praedam quam tenebat amitteret, non potentia uictus sed iustitia, non dominatione sed ratione.

³⁸ *DEO* II.1.1: Inter Deum et Dominum ita quidam definierunt ut in Dei appellatione Patrem, in Domini Filium intellegerent <...> Sed tamen inuicem haec uocabula discernuntur. Primum enim naturae nomen est pertinens ad amorem; secundum potestatis, congruens ad timorem.

³⁹ *Etym.* IX.3.17: ...Octavianus postea uero <...> pronuntiatum esset illi a populo ut vocaretur et Dominus, statim manu uultuque averso indecoras adulationes repressit et Domini appellationem ut homo declinavit..

⁴⁰ *Etym.* VII.6.22: Nembroth interpretatur tyrannus. Iste enim prior arripuit insuetam in populo tyrannidem, et ipse adgressus est aduersus Deum impietatis aedificare turrem.

⁴¹ *Diff* II.29: Concupiscentia namque carnis primum inlecebras uitiorum in cogitationibus gignit; concupiscentia uero spiritus e contrario cogitationes sanctas indesinenter opponit <...> Illa gaudet spectaculis rerum terrestrium, ista contemplationem caelestium gaudiorum... Illa auaritiaie flamma succensa appetit lucrum et fugit damna temporalium rerum; ista contemnens mundum solum sibi uindicat Christum <...> Illa ambitione honorum inficitur et humanis laudibus, uel inlecebris uanae gloriae delinitur; ista humilitatem amat, et soli Deo suo <...> placere delectat. (Etc.)

понимать в контексте образа двух градов: земной живет по плоти (*secundum carnem*), небесный — по духу (*secundum spiritum*)⁴². В свою очередь, согласно Исидору, клир — и епископ прежде всего — обладает сакральным статусом и, физически находясь в миру, существует вне мирского измерения, благодаря чему вообще было возможно служение Богу и воспитание паствы [Биркин 2018b]⁴³. Именно в этом ключе необходимо рассматривать первую в посвященном епископам блоке и задающую критерий для оценки предстоятеля сентенцию, согласно которой епископ, смиренно приняв церковное управление, должен через умерщвление плоти распяться миру⁴⁴.

Iracundia и crudelitas

Как было сказано выше, среди конкретных пороков недостойного предстоятеля в «Сентенциях» отдельно оговорены гнев (а точнее гневливость — *iracundia*) и гордыня (*superbia*), которые, как будет показано ниже, заданы риторическим образом тирана.

Гневу епископов Исидор уделяет совсем немного внимания. Однако выделение соответствующих двух сентенций в отдельную главу («О гневливых учителях») свидетельствует, что наличие этого порока осознавалось как принципиальный недостаток именно для предстоятеля.

Гневливость (*iracundia*) епископа, по Исидору, ведет к дикой жестокости (*crudelitas*)⁴⁵. Чтобы не возникло ощущения, что далее различные термины (*ira*, *iracundia* и *crudelitas*) рассматриваются бессистемно, нужно отметить два момента. Во-первых, в латинском языке слова *iracundia* и *ira* могли использоваться как взаимозаменяемые синонимы, при этом *ira* обозначало самый широкий набор гневных состояний и их проявлений [Harris 2001: 69–70; Kaster, Nussbaum 2010: 115, n. 186], поэтому Исидор в своих «Дифференциях» посвящает этому вопросу отдельную лемму⁴⁶. Во-вторых, хотя базовые значения слов *ira* и *crudelitas* различались, первый термин зачастую подразумевал второй (т. е. гнев проявлялся в форме жестокости) [Griffin 1992: 156].

Итак, как говорилось выше, жестокость составляла ключевой элемент риторического образа тирана — как в республиканскую эпоху или в период поздней Империи, так и в Толедском королевстве [Béranger 1975: 58; Dunkle 1967: 151–152, 169; Flower 2013: 67; Castillo Lozano 2019: 189 passim]. Обвинения в *crudelitas* могли подразумевать организованные тираном убийства или изгнания его политических оппонентов, но прежде всего имелись в виду любые безжалостные акты произвола и самоуправства [Dunkle 1967: 169; 1971: 19].

⁴² *De civ. Dei*. XIV.1: non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existent, quas ciuitates duas secundum scripturas nostras merito appellare possemus. Vna quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum uiuere (...) uolentium.

⁴³ Кратко об оппозиции сакрального и секулярного у Исидора Севильского см.: [Биркин 2018b: 29–31].

⁴⁴ См. выше: *Sent.* III.33.1.

⁴⁵ *Sent.* III.40.1: Iracundi doctores per rabiem furoris disciplinae modum ad inmanitatem crudelitatis conuertunt.

⁴⁶ *Diff.* I. 92.

Неконтролируемое своеволие — следствие гнева: Цицерон, Сенека и многие другие уподобляли его безумию⁴⁷. Поэтому гнев играл важную роль в образе тирана: как считалось, он не способен себя контролировать⁴⁸, что вело ко всякого рода насилию [Gaddis 2008: 278]⁴⁹. Насилие проявлялось, в частности, в заведомой неумеренности наказаний, накладываемых тираном: ответственный за соответствующие решения человек, будучи в гневе, не способен соблюсти меру и справедливость⁵⁰.

В христианскую эпоху гнев при определенной двойственности его понимания, в некоторых случаях его допускавшей [Harris 2001: 397–399; Little 1998: 12–14 ff.], считался одним из главных пороков — во многом благодаря аскетической традиции. Так, при еще большем распространении важнейшей для античности идеи самоконтроля с соответствующим видением гнева как маркера необузданности [Harris 2001: 398–399; Smith 2011: 38], бытовала точка зрения, что гнев отторгает от Бога, делая молитвы и тем более созерцание недейственными [Little 1998: 11; Evans 1988: 107]. Наконец, постепенно возникает идея, окончательно сформировавшаяся в каролингскую эпоху, что невоздержанность и гнев есть *imago diaboli* [Little 1998: 19; Smith 2011: 59].

Наконец, Мартин Брагский, наиболее близкий Исидору в хронологическом и географическом отношении автор, в своем трактате «De ira»⁵¹ подчеркивает произвол и упрямство гневного человека: по его словам, гнев судит по прихоти (*ex proprio libitu*), не признавая ошибочности своего мнения⁵². Наконец, гнев все лучшее и справедливейшее обращает в его противоположность, в том числе короля — в тирана⁵³.

В описанном контексте связи гнева с произволом и несправедливостью, с фигурами тирана и дьявола (как было сказано выше, оба образа воспринимались один через другой), а также с отторжением от Бога и стоит рассматривать слова Исидора, посвященные гневливым (*iracundi*) епископам.

⁴⁷ *Tusc. disp.* IV.52: An est quicquam similis insaniae quam ira?; Ibid. 77: itaque iratos proprie dicimus exisse de potestate, id est de consilio, de ratione, de mente; Sen. *De ira.* I.1.2: Quidam itaque e sapientibus uiris iram dixerunt breuem insaniam. Такое понимание гнева сохранится и во времена Исидора, см.: Mart. Brac. *De ira.* 1.2.

⁴⁸ В отношении гнева ключевой была идея именно самоконтроля [Harris 2001].

⁴⁹ В виде всевозможных конфликтов, вплоть до войн с сопутствующими разрушениями, см.: Sen. *De ira.* I.2.1–2.

⁵⁰ *De off.* I.89: ...prohibenda autem maxime est ira puniendo; numquam enim iratus qui accedet ad poenam mediocritatem illam tenebit, quae est inter nimium et parum (...). Illa [ira] vero omnibus in rebus repudianda est optandumque, ut ii, qui praesunt rei publicae, legum similes sint, quae ad puniendum non iracundia, sed aequitate ducuntur.

⁵¹ Исидор прямо пишет, что читал его сочинения, см. *De vir. ill.* 22: Cuius quidem ego ipse legi librum de differentis quattuor uirtutum, et aliud uolumen epistolarum in quibus hortatur uitae emendationem et conuersationem fidei, orationis instantiam, elemosynaram distributionem, et super omnia cultum uirtutum omnium pietatem. Правда, входило ли «De ira» в этот «другой том», однозначно сказать сложно.

⁵² Mart. Brac. *De ira.* 3.1: Ira ex proprio libitu iudicat, audire non vult nec patrocínio relinquit locum. Iudicium suum eripi sibi, etiam si pravum sit, non sinit. Amat et tuetur errorem suum nec vult argui, etiam si oculis manifesta veritas ingeratur.

⁵³ Mart. Brac. *De ira.* 3.1: Ira omnia ex optimo et iustissimo in contrarium mutat (...). Da regi: tyrannus est. Примечательно, что в одноименном трактате Сенеки, стоящем за текстом Мартина, этого фрагмента нет.

Этот контекст стоит уточнить: по словам прелата Севильи, гневливость является пороком, а люди, которые легко и часто приходят в состояние гнева, неправедны⁵⁴. Кроме того, понятие воздержания (*continentia*), к которому были особо призваны клирики⁵⁵, предполагало не только целомудрие, но и сдержанность во вредных стремлениях и в волнениях души, прежде всего в гнев⁵⁶. То есть гневливый епископ был порочен и не соответствовал основным предписаниям к образу жизни и сакральному статусу клирика. Наконец, в 4-м каноне XI Толедского собора слово *ira* (четко соотнесенное с *iracundia*) могло выступать синонимом и собственно причиной раздора (*discordia*): тем епископам, которые были в раздоре с другими архиереями и упорствовали при этом в своем гневе, канон запрещал совершать евхаристию и отлучал их от причастия до тех пор, пока они не примирятся (или один из них не простит другого) и не выполнят епитимью⁵⁷.

Согласно Исидору, гневливые епископы в исступленной ярости обращают умеренность дисциплины в безмерность (*inmanitatas*) жестокости, т. е. карают без меры⁵⁸. Здесь важна игра слов: *inmanitatas* может также означать «свирепость», «дикость» и т. п. Имея в виду соответствующие коннотации⁵⁹, Исидор подчеркивает ужас и бесчеловечность подобных действий дурного епископа и тем самым усиливает характеристики, отсылающие к тирану⁶⁰ (в том числе в виде слов *rabies furoris*, подчеркивающих безумие⁶¹). И среди них важнейшая — жестокость (*crudelitas*), которая ассоциировалась с насильственными

⁵⁴ *Diff.* I.92: *iracundia autem uitium naturale et perpetuum est (...)* *iracundus autem frequenter irascitur et ad leuem sermonis auram (...)* commouetur. De talibus dicit Scriptura: «Vir iracundus inhonestus est». Et iterum: «Iracundus effodit peccata».

⁵⁵ Таково было одно из значений тонзуры (*DEO* II.4.1), не говоря уже о сдержанном во всех отношениях поведении члена духовенства, в том числе и в его физиогномических проявлениях (*DEO* II.2.1–2).

⁵⁶ По крайней мере о нем сказано прямо, см. *Etym.* X.35: *Continens non solum in castitate dicitur, sed et in cibo et potu, in ira quoque et vexatione mentis et detrahendi libidine. Et continens, quod se a multis malis absteineat.* Cfr.: *Sent.* II. 40.1–14.

⁵⁷ *XI Tolet. Can.* 4: *Cum (...)* apostolus Paulus (...) dicens: «Non occidat sol super iracundiam uestram et nolite locum dare diabolo», relatae sunt nobis quorundam sacerdotum personae in tantam obstinationis efferbuisse discordiam ut non solum illos ab ira occasus solis non reuocet, sed ne annosa quidem transactio temporum ad bonum caritatis reclinet... Horum igitur et similium discordantium fratrum oblationes (...) nullo modo recipiendas esse censemus. De personis (...) discordantium (...) praecipimus, ut antequam eos reconciliatio uera innectat, nullus eorum accedere ad altare Domini audeat uel gratiam communionis sanctae percipiat, sed geminato tempore per paenitentiam audeant quod discordiae seruiuerunt (...) ut tempus quod quisque in iram expendit, geminatum in paenitentiae satisfactione persoluat.

Хотя речь, скорее всего, идет о конфликте с другими епископами, однозначно сказать, что имеется в виду, все же затруднительно.

⁵⁸ *Sent.* III.40.1: *Iracundi doctores per rabiem furoris disciplinae modum ad inmanitatem crudelitatis conuertunt; III.40.2: ...sine mensura ulciscitur culpas praepositus iracundus...* Коннотации глагола *ulcisci* связаны, прежде всего, с идеей мести и возмездия; собственно жажда мести и есть гнев, см. *Diff.* I.111: *Sunt autem multae uariaeque libidines, sicut libido ulciscendi, quae ira uocatur; sicut libido habendi pecuniam, quae auaritia nominatur...* См. также: *Etym.* IX.2.135, XVIII.1.3. Ср. примеч. 50.

⁵⁹ *Etym.* X.139: *Inmanis, quia non bonus sed crudelis, [atque] terribilis.*

⁶⁰ Причем плотность подобных характеристик на одно предложение применительно к епископу несколько выше, чем по отношению к гневливому судье, см.: *Sent.* III.52.13–16.

⁶¹ *Diff.* I.92: *Insanus est qui perpetuo animi furore tenetur.*

действиями⁶². Необходимо понимать, что речь идет в первую очередь о наложении епископом епитимьи, которая в определенных случаях вела к поражению в правах и фактически к гражданской смерти (подробнее см.: [Fernandez Alonso 1955: 511–573]) и которая могла быть настолько невыносимой, что люди кончали жизнь самоубийством⁶³.

Наконец, безмерная жестокость ведет к *apostasia*⁶⁴, т. е. вероотступничеству, отпадению от Церкви и Бога⁶⁵. Поэтому даваемое в следующей сентенции объяснение таких поступков епископов представляется однозначно вписанным в широкий контекст: эти пастыри неспособны сосредоточиться на любви к Богу⁶⁶.

Таким образом, гневливый предстоятель определял меру наказания неадекватно и своевольно, по своей прихоти, исходя из своих предпочтений и необоснованных суждений. В большинстве случаев это приводило к жестокости, которая действительно могла быть чревата кровопролитием и (само)убийствами. Действуя подобным образом, дурной епископ по сути становился отступником, тираном и в этом своем последнем качестве уподоблялся дьяволу — падшему ангелу, из-за своего произвола лишенному созерцания Творца⁶⁷.

Superbia

Наибольшее же внимание в связи с фигурой недостойного епископа Исидор уделяет гордыне (*superbia*) (*Sent.* III.41.1–7).

В эпоху республики, как отмечает Ж. Эллегуар, этим латинским словом могли обозначать чувство превосходства и, что важнее, отчужденности нобилитета от остальных социальных групп [Hellegouarc’h 1963: 439], т. е. гордыня (в противовес законной гордости человека за свои свершения, подразумевавшейся, среди прочего, такими позитивно окрашенными этическими категориями, как *honor* и *virtus*) вела к разрушению сплоченного гражданского коллектива. В римской риторической традиции, как уже отмечалось, гордыня (предельное самомнение) — неотъемлемая черта тирана, из-за которой он навязывает народу свою волю вопреки желаниям сограждан [Dunkle 1971: 19; Hellegouarc’h 1963: 440]⁶⁸. Нередко причина жестокости того или иного объ-

⁶² *Diff.* I.374; III *Tolet. Can.* 17.

⁶³ XVI *Tolet. Can.* 4.

⁶⁴ *Sent.* III.48.8: *Quidam ipsud nomen regiminis ad inmanitatem transuertunt crudelitatis, dumque ad culmen potestatis uenerint, in apostasiam confestim labuntur...*

⁶⁵ *Etym.* VII.10.5: *Apostatae dicuntur, qui post baptismum Christi susceptum ad idolorum cultum et sacrificiorum contaminationem reuertuntur; VII.5.30: Hic est ordo vel distinctio angelorum, qui post lapsum malorum in caelesti vigore steterunt. Nam postquam apostatae angeli ceciderunt...* См. также [Mellado Rodriguez 1990: 66].

⁶⁶ *Sent.* III.40.2: *Ideo sine mensura ulciscitur culpas praepositus iracundus quia cor (...) non colligitur in amorem unius deitatis.*

⁶⁷ *Cfr.: Sent.* I.10.2: *Mutabilitatem itaque naturae [angelorum] suffragat in illis contemplatio Creatoris. Inde et priuatus est apostata angelus, dum fortitudinem suam non a Deo, sed a se uoluit custodire.*

⁶⁸ В принципе гордыня могла считаться причиной любого действия против общих интересов [McDonnell 2006: 377].

екта инвективы квалифицируется именно как гордыня⁶⁹. В конкретном изменении последняя предполагала предельную концентрацию власти и ресурсов в одних руках, что потенциально вело к стремлению бесконечно расширять свои возможности за счет других, вплоть до установления царской власти/тирании [Baraz 2008: 380–383]. Таким образом, гордыня предстает как анти-социальный порок, ведущий к разрушению *res publica*.

Христианство, сохранив негативное отношение к гордыне как причине разрушения сообщества граждан (и в более широком смысле — любой человеческой общности), задало совершенно иную перспективу, которая на латинском Западе приобрела ясные очертания благодаря Аврелию Августину⁷⁰, чье понимание гордыни оставалось релевантным в эпоху поздней античности и раннего Средневековья. Более того, сочинения Августина оказали серьезное влияние на воззрения Исидора Севильского [Martín 2013: 1195]⁷¹.

Согласно Августину, при отсутствии знания об истинном Боге античные представления о добродетелях (как вся греко-римская система ценностей) оказываются не имеющими значения и фактически ложными, поскольку их основой была гордыня⁷². В свою очередь, последняя, будучи источником любви к себе (вплоть до презрения к Богу и полного освобождения от Его власти) и разрушением божественного порядка, стала причиной грехопадения и возникновения града земного [Cavadini 1999; Green 1949; MacQueen 1973]⁷³.

Любовь к себе как проявление гордыни беспокойна (*turbulentus*), мятежна (*sediciosus*) и, направленная против общей пользы (*communis utilitas*) ради своего господства, стремится подчинить ближнего⁷⁴. В итоге гордыня (в понимании Р. Маркусом августиновской концепции) ведет к отчуждению на всех уровнях: от Бога, от самого себя, от природы и от общества [Markus 1988: 14]. По сути, гордый человек, согласно Августину, в попытке подражать Богу стремится заменить Его и наложить на других людей свое господство (*dominatio*)⁷⁵, что фактически лишает гордеца социальности и тем самым человечности [Holland 2020: 52]. Результатом становятся дезорганизация соци-

⁶⁹ *Sent.* III.41.5. Cfr. [Hellegouarc'h 1963: 440].

⁷⁰ Ясно, что без влияния античной философии и конкретно в этом случае неоплатонизма не обошлось [Green 1949: 419–421; Rist 1994: 96–97, 102–104, 188–191].

⁷¹ При этом нужно понимать, что идеи Августина Исидор мог выражать без дословного цитирования, иными словами [Martín 2013: 1194–1195; Elfassi 2020: 42–43], порой используя для этого даже выражения третьих авторов (в качестве примера см.: [Воронцов 2012: 99–100]).

⁷² *De civ. Dei.* XIX.25: «*Nam qualis corporis atque uitiorum potest esse mens domina ueri Dei nescia nec eius imperio subiugata, sed uitiosissimis daemonibus corruptentibus prostituta? Proinde uirtutes (...) rettulerit nisi ad Deum, etiam ipsae uitia sunt potius quam uirtutes. Nam licet a quibusdam tunc uerae atque honestae putentur esse uirtutes, cum referuntur ad se ipsas nec propter aliud expetuntur: etiam tunc inflatae ac superbae sunt, ideo (...) uitia iudicanda sunt.*

⁷³ См. также наглядную схему соотношения *superbia* (в разных ее аспектах), *auaritia*, *cupiditas*, *uoluntas propria* и *amor sui* в представлениях Августина [Fuchs 1977: 41].

⁷⁴ *De Gen. ad lit.* XV.20: *Hi duo amores, quorum alter sanctus est, alter immundus; alter socialis, alter privatus; alter communi utilitati consulens propter supernam societatem, alter etiam rem communem in potestatem propriam redigens propter arrogantem dominationem (...) alter tranquillus, alter turbulentus; alter pacificus, alter sediciosus (...) alter subicere proximum sibi.*

⁷⁵ *De civ. Dei.* XIX.12: *Sic enim superbia peruerse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed inponere uult sociis dominationem suam pro illo.*

альных отношений, конфликты, насилие, несправедливость, притеснения и т. д., а в Церкви — расколы и ереси [MacQueen 1973: 265–274]. Как видно из сказанного выше, само понимание гордыни изоморфно восприятию фигуры тирана.

В общем виде, согласно Исидору, гордыня (*superbia*) связана с желанием быть выше (*supergrēdi*) того, чем гордец является в действительности⁷⁶: по сути, *superbia* — это пересечение установленных границ⁷⁷, конкретнее — нарушение [Baraz 2008: 380] существующих правил с сопутствующей деформацией установленного порядка⁷⁸. Вслед за Григорием Великим Исидор писал, что гордыня — царица, мать и предводительница всех остальных пороков⁷⁹. В «Дифференциях» севильский епископ выделяет три конкретных вида гордыни: первый относится к тем, кто презирает Божьи предписания, второй — к тем, кто лишь формально соблюдает заповеди, чтобы только казаться добродетельными, третий — к тем, кто не подчиняется приказам старших⁸⁰. Тем не менее все виды гордыни связаны между собой идеей нарушения порядка и неподчинения: любой грешник — гордец, поскольку преступает божественные предписания из-за неповиновения⁸¹, а человек, одержимый гордыней, в свою очередь, подражает гордыне дьявола, в том числе и за счет своих мнимых добродетелей⁸². Касательно последних важно, что во многом именно благодаря гордыне добродетели, по существу, обращаются в пороки⁸³.

Необходимо особо отметить, что, согласно тогдашним представлениям, восходящим еще к античности, поступок условно разделялся на необходимое действие как таковое (нередко выражавшееся в категории обязанности — *officium*) и его внутреннюю мотивацию (*finis*), которая и служила основанием

⁷⁶ *Etym.* X.248: Superbus dictus quia super vult videri quam est; qui enim vult supergrēdi quod est, superbus est.

⁷⁷ Cfr.: *Etym.* I.24.11: Inspectiva [philosophia] dicitur, qua supergressi visibilia, de divinis aliquid et caelestibus contemplamur, eaque mente solummodo inspicimus, quoniam corporeum supergrēdiuntur obtutum.

⁷⁸ Например: *LI* II.1.24(26): Cognovimus multos iudices eo, quod, per cupiditatis occasionem supergrēdientes legum ordinem, ex causis tertiam sibi presumant tollere partem. В средневековой латыни глагол *supergrēdi* означал в первую очередь 'преступать, нарушать закон' [Niermeyer 1976: 1005]. Ср. также [Baraz 2008: 380].

⁷⁹ *Diff.* II.41: Septem autem sunt perfecta uel principalia uitia (...) gulae concupiscentia, fornicatio, auaritia, inuidia, ira, tristitia, inanis gloria, nouissima dux ipsa et earum regina superbia»; *Sent.* II.37.8: Principalium septem uitiorum regina et mater superbia est. Cfr.: *Mor.* XXXI.45.87.

⁸⁰ *Diff.* II.41: Primum namque genus superbiae est eorum qui per transgressionem culpae contemptui habent diuina praeccepta; secundum genus eorum qui ex conseruatione mandatorum adtolluntur elatione uirtutum; tertium genus est eorum qui per contumaciam mentis subdi dēgantur seniorum imperiis.

⁸¹ *Sent.* II.38.2: Omnis peccans superbus est eo quod faciendo uetita contemptui habeat diuina praeccepta. Recte ergo initium omnis peccati superbia, quia nisi praecesserit mandatorum Dei inobedientia, transgressionis non sequitur culpa.

⁸² *Sent.* II.37.7: Superbiam diaboli imitantur superbi, aduersus quem opponitur humilitas Christi qua humiliantur elati; II.38.6: Merito superbiae diabolus a superna beatitudine corrui. Qui ergo de uirtutibus adtolluntur, diabolus imitantur; et exinde grauius corruunt, quia de excelsis labuntur.

⁸³ *Sent.* II.38.7: Superbia, sicut origo est omnium criminum, ita ruina cunctarum uirtutum. Ipsa est enim in peccato prima, ipsa in conflictu postrema. Haec enim aut in exordio mentem per peccatum prosternit, aut nouissime de uirtutibus deicit. Inde et omnium peccatorum est maxima, quia tam per uirtutes quam per uitia humanam mentem exterminat; II.38.5.

для различения грешных и добродетельных поступков⁸⁴. Причем истинно добродетельный поступок возможен лишь при наличии правильной мотивации, которая ориентирована, так или иначе, на Бога, а не обусловлена традиционными светскими установлениями [McGrath 2005: 49–50]. И, согласно Августина, именно основная мотивация в деятельности человека (или любовь к Богу, или любовь к иным объектам) определяет его принадлежность к одному из градов [Markus 1988: 66–69 ff.].

Эти представления о поступке и его мотивации Исидор, судя по всему, разделял, хотя и не выражал в категориях *officium — finis*. По его словам, любя добродетель без смирения и любви обращается в порок, а поэтому те, кто лишен этих качеств (сколь бы они ни гордились своей мнимой добродетелью), должны быть осуждены как совершающие доброе дело не по доброй воле⁸⁵. Очевидно, что подобные рассуждения в полной мере соотносятся с сутью концепции *officium — finis*⁸⁶.

Поэтому часть характеристик одержимых гордыней епископов касается не конкретных девиантных проявлений или действий, но (и это принципиально значимо!) неверной мотивации. Например, предстоятель может в своей проповеди декларировать вполне верные вещи, но сам при этом оказаться дурным в силу неверной мотивации: ведь вместо пользы паствы и ее исправления его целью является демонстрация собственного усердия в учении и мудрости⁸⁷, стремление к славе для себя, а не для Бога⁸⁸. Тем самым одержимый гордыней епископ не соответствует критерию, определенному изложенной выше сентенцией, с которой Исидор начинает рассуждение о епископах: такой предстоятель не распинается миру, а оказывается в плену мирских отношений, источником которых в итоге всегда оказывается гордыня⁸⁹.

Среди конкретных проявлений последней применительно к епископу — жестокое обращение с пасомыми, в результате которого предстоятели их не исправляют (*emendare*), а ранят / уязвляют (*vulnerare, percutere*) (*Sent.* III.41.6–7). Таким образом, одержимый гордыней предстоятель не способен выполнять свое предназначение по исправлению паствы. Наконец, гордые епископы, действуя без любви (*caritas*) и смирения (*humilitas*) предстают внушающими

⁸⁴ Средневековье унаследовало эту идею во многом благодаря Августину, см.: *Contra Julianum*. IV.3.21: ...non officiis, sed finibus a vitiis discernendas esse virtutes. Officium est quod faciendum est: finis vero propter quod faciendum est. Cum itaque facit homo aliquid ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit propter quod facere debet, peccare vincitur.

⁸⁵ *Sent.* II. 38.5: Qui de suis uirtutibus superbiunt, ex ipsis iudicandi sunt operibus quae pro uirtutibus utuntur, quia rem bonam non bona uoluntate faciunt. Nam reuera sine humilitate uirtus quaelibet et sine caritate in uitio deputatur.

⁸⁶ Cfr.: Fulgentius Ruspensis. *Ep.* V.6: Voluntas autem vel bona, vel noxia, non ex officio, sed ex fine rei est cuiusque pensanda. С рядом текстов Фульгенция Руспийского, в т.ч. письмами, Исидор был знаком и использовал их при написании своих сочинений [Воронцов 2015: 121–125, passim].

⁸⁷ *Sent.* III.41.3: ...praedicant non studio correctionis...; III.41.4: ...nec ut prosint sapientes sunt...

⁸⁸ *Sent.* III.41.2: Elati autem pastores <...> non Dei sed suam gloriam a subditis exigunt.

⁸⁹ Если использовать образ двух градов, то можно сказать, что гордый епископ принадлежит к граду земному.

страх (*terribilis*)⁹⁰, что традиционно считалось одной из главных отличительных черт тирана.

Итак, пороки, прежде всего именно гордыня и гнев, перемещают слова и поступки епископа из области сакрального в сферу мирского, которого предостоятельно следует избегать. Более того, гнев и, прежде всего, гордыня, социально-политическим эквивалентом которой оказывается тирания, уподобляют плохого епископа богоборцу и связывают с дьяволом. В итоге исчезает сама суть служения Богу, а фигура епископа обесценивается. Подобно тирану, дурной предостоятель не заботится о подчиненных, жестоко с ними обращается, внушает страх и стремится к господству, пытаясь заменить собой Бога.

Дурной епископ как тиран

Обратившись не только к «Сентенциям», но и к другим текстам Исидора Севильского, мы можем соотнести высказанные выше наблюдения с замечаниями севильского предостоятеля о тех случаях, когда пастырская власть епископа, оказавшись в дурных руках, обретает тиранический характер.

Так, комментируя в «*De officiis ecclesiasticis*» давнюю норму, согласно которой епископ ставится в сан не одним, а всеми епископами церковной провинции или как минимум тремя, присутствующими лично, в то время как остальные присылают письменное согласие со сделанным выбором, Исидор оговаривает, что такое правило было установлено из-за ересей, чтобы тираническая власть (решение, воля — *tyrannica auctoritas* — sic!) одного не восстала против веры всей Церкви⁹¹. В этом контексте обладатель *tyrannica auctoritas* — это епископ, рукополагающий другое лицо в епископский сан вопреки каноническим предписаниям самостоятельно, а не коллегиально, нарушая тем самым консенсус клира⁹² и единство Церкви. Если сопоставить соответствующий фрагмент с дефиницией слова *haeresis* в «Этимологиях», то епископ, тиранически действующий лишь по своему усмотрению, сам оказывается подобен еретичу, а его *tyrannica auctoritas* — источником ересей⁹³. В свою очередь, соборы и их постановления как воплощение консенсуса и

⁹⁰ Sent. III.41.5: ...imitantur sanctos rigore disciplinae, et sequi neglegunt caritatis affectione; uideri uolunt rigidi seueritate, et formam humilitatis praestare nequeunt, ut magis terribiles quam mites aspiciantur. Cfr.: *Etym.* X.270: *Terribilis*, quia terrorem habet et timetur.

⁹¹ DEO II.5.11: Porro quod episcopus non ab uno, sed a cunctis comprovincialibus episcopis ordinatur, id propter haereses institutum agnoscitur, ne aliquid contra fidem Ecclesiae unius tyrannica auctoritas moliretur. Ideoque ab omnibus convenientibus instituitur, aut non minus quam a tribus praesentibus, caeteris tamen consentientibus testimonio litterarum. Cfr.: *Conc. Nicaenum*. Can. 4.

⁹² О канонической практике избрания епископа как воплощении консенсуса клира см.: [Orlandis 1976: 88–89].

⁹³ *Etym.* VIII.3.1–2: (1) *Haeresis Graece ab electione vocatur, quod scilicet unusquisque id sibi eligat quod melius illi esse videtur (...)* sicut alii qui perversum dogma cogitantes arbitrio suo de Ecclesia recesserunt. (2) *Inde ergo haeresis, dicta Graeca voce, ex interpretatione electionis, qua quisque arbitrio suo ad instituenda, sive ad suscipienda quaelibet ipse sibi elegit. Nobis vero nihil ex nostro arbitrio inducere licet, sed nec eligere quod aliqui de arbitrio suo induxerit.*

коллегиальности являются средством противодействия тирании епископа и ересям: по словам Исидора, ереси раздирали христианство именно из-за того, что епископы не могли собираться свободно до тех пор, пока им это не разрешил император Константин⁹⁴.

В этом отношении показательно содержание 6-го канона II Севильского собора, прошедшего под председательством Исидора в 619 г. Казус этого канона согласуется с разобранным выше описанием дурного епископа, чьи, по сути, тиранические действия являются следствием свойственной ему гневливости. Отцы собора, ссылаясь, судя по всему, на 5-е правило I Вселенского собора, постановили, что епископ не может извергать из сана пресвитера или диакона без разбирательства на соборе⁹⁵. Соответствующие действия одного епископа четко противопоставлены решению собора, аналогично тому, как и в случае с поставлением епископа⁹⁶. И неверные, самовольные решения подобный епископ выносит не на основании канонического авторитета (*auctoritate canonica*), а тиранической властью (*potestate tyrannica*), руководствуясь личными симпатиями или антипатиями⁹⁷. Под *auctoritas canonica* в данном случае подразумевается власть соборных постановлений (*auctoritas canonum*)⁹⁸ как источника права, что явствует из завершающей части рассматриваемого канона. Таким образом, действия епископа противоправны, если исходить из юридического понимания действий тирана как направленных против права (*contra ius*)⁹⁹.

Наконец, вернемся к упомянутой в начале статьи сентенции, в которой, как в «смысловом конденсате», во многом обобщено и сконцентрировано сказанное выше о фигуре тирана — применительно к епископу. Глава о предстоятелях, одержимых гордыней, начинается именно с этой сентенции: «Хороший управитель (*rector*) — тот, кто смиренно соблюдает дисциплину и с ее помощью не впадает в гордыню. Надменные же пастыри тиранически угнетают народ, а не правят им и требуют у подчиненных славы для себя, а не для Бога»¹⁰⁰. Причем глагол *regere*, согласно Исидору, подразумевает исправление (подчиненных)¹⁰¹. Тиранически ведущий себя епископ фактически

⁹⁴ *Etym.* VI.16.3: *Inde Christianitas in diversas haereses scissa est, quia non erat licentia [episcopis] in unum convenire, nisi tempore supradicti imperatoris. Ipse enim dedit facultatem Christianis libere congregare.*

⁹⁵ II *Hisp. Can.* 6: *...decrevimus, ut iuxta priscorum patrum synodalem sententiam nullus nostrum sine concilii examine deiciendum quemlibet presbyterem vel diaconum audeat...*

⁹⁶ II *Hisp. Can.* 6: *Qui profecto nec ab uno damnari nec uno iudicante poterunt honoris sui privilegiis exui, sed praesenti synodali iudicio, quod canon de illis praeceperit, definiri.*

⁹⁷ II *Hisp. Can.* 6: *...nam multi sunt qui indiscussis potestate tyrannica non auctoritate canonica damnant, et sicut nonnullos gratiae favore sublimant ita quosdam odio invidiaque permoti humiliant et ad levem opinionis auram condemnant, quorum crimen non adprobant...* Об этом каноне см.: [Orlandis, Ramos-Lisson 1986: 257; Марей 2014: 197–198].

⁹⁸ См., например: III *Tolet. Can.* 1, 18; II *Hisp. Can.* 8. Примечательна формулировка, встречающаяся в подписях Толедских соборов: *salva auctoritate priscorum canonum <...> subscripsi.*

⁹⁹ См. *CTh.* XV.14.3, 5.

¹⁰⁰ *Sent.* III.41.1–2: *Bonus rector est qui et in humilitate seruat disciplinam, et per disciplinam non incurrit superbiam. Elati autem pastores plebes tyrannice premunt, non regunt, quique non Dei sed suam gloriam a subditis exigunt.*

¹⁰¹ *Etym.* IX.3.4: *Non autem regit, qui non corrigit.*

отказывается от этой важнейшей своей обязанности. Отдельно стоит также подчеркнуть, что глагол *premere* подразумевает лишение/ограничение свободы и учинение несправедливости¹⁰², разнообразные проявления которой так или иначе связаны с нарушением заповедей и в целом разладом в отношениях человека с Богом [Марей 2014: 165–168].

С образом тирана соотносится и другое утверждение Исидора, касающееся епископата. Речь идет о месте, где он констатирует, что многие епископы стремятся руководить (*praeesse*) скорее ради своей личной выгоды, чем во имя пользы паствы (*utilitas gregis*), и жаждут быть предстоятелями (*praesules*) в стремлении к богатству и уважению¹⁰³, а не для того, чтобы приносить пользу (*prodesse*)¹⁰⁴. Оппозиция *praeesse/prodesse* нередко использовалась писателями этого времени при создании образа тирана и явно проистекает из классических римских представлений о личной выгоде и общественной пользе (*communis/publica utilitas*) [Teillet 2011: 352–353, 511, 543–544, 594, п. 64], отразившихся в правовой риторике вестготского времени [Ауров, Марей 2012: 488, прим. 3].

В рамках указанной оппозиции польза / благо паствы (*utilitas gregis*) явно соотносится с *utilitas communis / utilitas populi*. Понятие общественного блага «предстает одним из краеугольных камней римской политической теории» [Gaudemet 1951: 465] и лежит в основе как римского законодательства, так и его толкования [Stagl 2017]. Оно — своего рода точка схода всех линий перспективы в политической философии Цицерона [Ibid.: 514]¹⁰⁵. *Utilitas communis* (в несколько видоизмененном виде) — важнейшая составляющая в знаменитом цицероновском определении понятия *populus*¹⁰⁶. И хотя Исидор исключает этот компонент из своей дефиниции народа¹⁰⁷, тем не менее *utilitas communis/publica* продолжает играть существенную роль в соответствующих представлениях. В вестготских текстах общее благо / общая польза соотносится с *salus populi* — в значении как спасения (в сотериологическом плане), так и земного благоденствия, которое проявляется в первую очередь в мире и спокойствии [King 1972: 27–31; Hübner 1990: 70–71].

Таким образом, не заботясь о пользе своей паствы, дурной епископ озабочен лишь мирскими делами и забывает о будущем спасении вверенных ему душ, при этом он нарушает социальный порядок и мир, в том числе злоупотребляя покаянной дисциплиной и принимая самовольные решения, которые

¹⁰² *Etym.* IX.4.18: Dum enim plebs a senatu et consulibus premeretur, tunc ipsa sibi tribunos quasi proprios iudices et defensores creavit, qui eorum libertatem tuerentur, et eos adversus iniuriam nobilitatis defenderent».

¹⁰³ То есть эти епископы не распинаются миру; напротив, основной мотивацией их деятельности становятся мирские ценности.

¹⁰⁴ *Sent.* III.34.5: Plerique sacerdotes suae magis utilitatis causa quam gregis praeesse desiderant, nec ut prosint praesules fieri cupiunt, sed magis ut diuites fiant, et honorentur. Suscipiunt enim sublimitatis culmen non pro pastorali regimine, sed pro solius honoris ambitione...

¹⁰⁵ Впрочем, стоит обратить внимание, что для Цицерона ключевым было скорее *utilitas communis*, а не *utilitas publica*, см.: [Gaudemet 1951: 467–472].

¹⁰⁶ *Rep.* I.25.39: ...populus autem non omnium hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.

¹⁰⁷ *Etym.* IX.4.5: Populus est humanae multitudinis, iuris consensu et concordia communione sociatus.

не согласуются с каноническим правом. Более того, отвергая *utilitas communis* как ключевой элемент, объединяющий народ, дурной епископ разрушает возглавляемое им сообщество¹⁰⁸. Тем самым итог его деятельности таков же, как и у тирана, описанного в произведениях Цицерона: народ не может существовать там, где властвует тиран.

* * *

Итак, представления о плохом епископе во многом определены образом тирана, восходящим через литературную и риторическую традицию к республиканской эпохе. В «Сентенциях» Исидора Севильского это влияние прослеживается и в наборе пороков, присущих дурному предстоятелю, и в изображении его поступков и их последствий, и в самом языке соответствующих описаний. Наконец, о связи двух образов свидетельствуют прямые высказывания Исидора о тиранических действиях епископа. И хотя таких однозначных указаний немного и может показаться, что речь в них идет просто о властолюбивом и сумасбродном предстоятеле, однако они четко вписываются в обозначенный контекст, в рамках которого такое прочтение представляется неадекватным. В обратном случае характеристики дурного предстоятеля предстают разрозненными и несвязанными — объединить и объяснить их позволяет именно предложенный в статье взгляд.

В свою очередь, такой подход дает возможность лучше понять положение епископа и характер его власти. Как я отмечал в другом месте, власть епископа была связана с полнотой его священства: поскольку «точкой сборки» церковной общины были крещение и причастие, то епископ, который в большинстве случаев крестил, проводил конфирмацию, служил литургию и контролировал покаянную дисциплину, становился центром этого сообщества [Биркин 2017b]. При этом община сохраняла социально-политические характеристики античной *civitas*: в частности, деятельная жизнь (*vita activa*) понималась как публично-правовая и даже политическая деятельность христианина на пользу общины и всего королевства в целом (а епископы как раз должны были вести деятельную жизнь) [Биркин 2017a: 126–139]. Показательно, что народ (*populus*) именно во время выборов епископа проявлял свою субъектность (см.: IV *Tolet. Can.* 19), которую ему и делегировал: в свете «политической теологии» Исидора каждый епископ являлся представителем своего *populus* (= *civitas*) (см.: IV *Tolet. Can.* 75). Выборы епископа, как они представлены в 19-м каноне IV Толедского собора, отчасти сопоставимы с выборами магистрата.

Укорененность фигуры епископа в полисной идеологии отчасти объясняет использование античного социально-политического лексикона и образа тирана применительно к недостойному предстоятелю. Однако полисные ценности, как и образ тирана, были уже глубоко переосмыслены и находились в поле напряжения между сакральным и секулярным. Тиранические действия плохого епископа в своем пределе вели к разрушению общины, так как в силу своих пороков (прежде всего гордыни и гнева) он переставал быть центром всех социальных связей: «десакрализация» епископа вела к уничто-

¹⁰⁸ В частности, дурным примером — *Sent.* III.38.3: *Ex carnalium praepositorum exemplo, plerumque fit uita deterior subditorum, et plebis merito fiunt tales sacerdotes, qui exemplo deteriori populum destruunt, non aedificant.*

жению «сакральной» оси общины. И именно поэтому к дурному епископу прилагался образ тирана, который воплощал в себе ключевые пороки града земного и апостасию и который по принципу параболы уподоблялся дьяволу.

Сокращения

- Conc. Nicaenum* — Concilium Nicaenum // La colección canónica Hispana / Ed. crítica por G. Martínez Díez, F. Rodríguez; Estudio por G. Martínez Díez. Vol. 3. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982. P. 65–90.
- Contra Julianum* — *Aurelius Augustinus*. Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Contra Julianum, Haeresis Pelagiane Defensorem, Libri VI // Patrologiae Cursus Completus / Ed. J.-P. Migne. Vol. 44. Paris: Migne, 1855. (Ser. Latina). Col. 641–874.
- CTh. — Theodosiani libri XVI cum cum constitutionibus Simordianis / Ed. P. Krueger, T. Mommsen. Berolini: Apud Weidmannos, 1905.
- De civ. Dei* — *Aurelius Augustinus*. Sancti Aurelii Augustini Episcopi De Civitate Dei Libri XXII / Rec. E. Hoffmann: 2 vols. Vindobonae [Wien]: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1899–1900. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; 40, 1–2).
- De Gen. ad lit.* — *Aurelius Augustinus*. Sancti Aurelii Augustini Episcopi de Genesi ad litteram / Rec. 1: Zycha. Vindobonae [Wien]: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1894. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; 28.1).
- Sen. *De ira* — *Lucius Annaeus Seneca*. De ira // Seneca. Moral essays / With an English trans. by J. W. Basore. London; New York: Heinemann, 1928. P. 106–355.
- De off.* — *Cicero M. Tullius*. De Officiis / With an English trans. by W. Miller. Cambridge, MA; London: Harvard Univ. Press; W. Heinemann, 1913. (Loeb Classical Library; 30).
- De vir. ill.* — *Isidorus Hispalensis*. Sancti Isidori Hispalensis Episcopi De Viris Illustribus Liber // Codoñer Merino C. El ‘De viris illustribus’ de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1964. P. 130–153.
- DEO — *Isidorus Hispalensis*. Sancti Isidori Hispalensis Episcopi De Ecclesiasticis Officiis / Ed. Christopher M. Lawson. Turnhout: Brepols, 1989. (Corpus Christianorum. Ser. Latina; 113). P. 1–108.
- Diff. I* — *Isidorus Hispalensis*. Isidori Hispalensis Episcopi Liber Differentiarum I // Isidoro de Sevilla. Diferencias Libro I / Intro., ed. crítica, trad. y notas por C. Codoñer Merino. Paris: Les Belles Lettres, 1992. P. 84–301.
- Diff. II* — *Isidorus Hispalensis*. Isidori Hispalensis Episcopi Liber Differentiarum II / Cura et studio M. A. Andrés Sanz. Turnhout: Brepols, 2006. (Corpus Christianorum. Ser. Latina; 111 A). P. 7–112.
- Etym.* — *Isidorus Hispalensis*. Sancti Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX / Ed. by W. M. Lindsay: 2 vols. Oxonii: F. Typographeo Clarendoniano, 1911.
- Fulgentius Ruspensis. *Ep.* — Sancti Fulgentii Ruspensis Epistolae In Unum Corpus Nunc Primum Collactae // Patrologiae Cursus Completus / Ed. J.-P. Migne. Vol. 65. Paris: Migne, 1847. (Ser. Latina). Col. 303–498.
- II *Hisp.* — Secundum Conclilium Hispalensis // Concilios visigoticos y hispano-romanos / Ed. por J. Vives, T. Marin Martinez, G. Martinez Diez. Barcelona; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, 1963. P. 163–185.
- Iohan. Bicl. *Chron.* — *Iohannes Biclarensis*. Iohannis abbatu Biclarensis Chronica // Juan de Biclario, obispo de Gerona, su vida y su obra / Intro., texto crítico, com. por J. Campos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960. P. 77–100.
- Is. *Hisp. Chron.* — *Isidorus Hispalensis*. Isidori Hispalensis Chronica / Cura et studio J. C. Martín. Turnhout: Brepols, 2003. (Corpus Christianorum. Ser. Latina; 112). P. 4–209.

- Is. *Hisp. Hist.* — *Isidorus Hispalensis*. Isidori Iunioris episcopi Hispalensis Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum / Ed. T. Mommsen // Monumenta Germaniae Historica: Auctores Antiquissimi. Vol. 11. Berolini: Apud Weidmannos, 1894. S. 267–303.
- Hist. Wamb.* — *Julianus Toletanus*. Historia Wambae regis auctore Iuliano episcopo Toletano / Ed. W. Levison // Monumenta Germaniae Historica: Scriptores rerum merovingicarum. Vol. V. Hannoverae et Lipsiae: Impensis Bibliopoli Hahniani, 1910. S. 501–526.
- LI — [Liber Iudiciorum] Leges Visigothorum / Ed. K. Zeumer // Monumenta Germaniae Historica: Legum Sectio I: Leges nationum Germanicarum. T. 1. Hannoverae; Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hanniani, 1902. S. 33–464.
- Mart. Brac. *De ira* — Martini Bracarenensis De ira: introduzione, testo, traduzione e commento / A cura di C. Torre. Roma: Herder, 2008. (Studi e Testi TardoAntichi; 7). P. 102–135.
- Mor.* — *Gregorius I Magnus*. Sancti Gregorii Magni, Romani Pontificis Moralium Libri Sive Expositio In Librum Beati Job // Patrologiae Cursus Completus (series Latina) / Ed. J.-P. Migne. Paris: Migne, 1844–1855. (Ser. Latina). Vol. 75, 1849, col. 0509–1162B; Vol. 76, 1849, col. 0009–0782.
- Ps.-Sen. *Octavia* — *Pseudo-Seneca*. Octavia // Octavia: A Play Attributed to Seneca / Ed., intro., comment. by R. Ferri. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. (Cambridge Classical Texts and Commentaries 41). P. 83–118.
- Rep.* — *Cicero M. Tullius*. De re publica. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1958. (Bibliotheca Teubneriana (K. Ziegler)).
- Sent.* — *Isidorus Hispalensis*. Isidori Hispalensis Sententiae / Cura et studio P. Cazier. Turnhout: Brepols, 1998. (Corpus Christianorum. Ser. Latina; 111). P. 1–330.
- Tolet.* — Concilium Toletanum:
- III, IV — La colección canónica Hispana / Ed. crítica por G. Martínez Díez, F. Rodríguez; estudio por G. Martínez Díez. Vol. 5. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, 1992. P. 49–274;
- XI — La colección canónica Hispana / Ed. crítica por G. Martínez Díez, F. Rodríguez; estudio por G. Martínez Díez. Vol. 6. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, 1992. P. 73–133;
- XVI — Concilios visigóticos y hispano-romanos / Ed. por J. Vives, T. Marin Martínez, G. Martínez Díez. Barcelona; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, 1963. P. 482–521.
- Tusc. disp.* — *Cicero M. Tullius*. Tusculanae Disputationes. III–IV / A rev. text with intro. and comment. and collation of numerous MSS; Ed. by T. W. Dougan, R. M. Hery. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1934.

Литература

- Аверинцев 1977 — *Аверинцев С. С.* Символика раннего Средневековья (К постановке вопроса) // Семиотика и художественное творчество / Отв. ред. Ю. А. Барабаш. М.: Наука, 1977. С. 323–334.
- Аверинцев 1996 — *Аверинцев С. С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.
- Арутюнова 1988 — *Арутюнова Н. Д.* Типы языковых значений: Оценка, событие, факт. М.: Наука, 1988.
- Ауров, Марей 2012 — Вестготская правда (Книга приговоров): Латинский текст. Перевод. Исследование / Под ред. О. В. Аулова, А. В. Марей. М.: Рус. Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012.
- Бартошек 1989 — *Бартошек М.* Римское право: понятия, термины, определения / Пер. с чеш. М.: Юрид. лит., 1989.

- Биркин 2017a — *Биркин М. Ю.* От гражданина к священнику: *vita activa et contemplativa* от Августина Блаженного до Исидора Севильского // *Вестник древней истории.* 2017. № 1 (77). С. 126–139.
- Биркин 2017b — *Биркин М. Ю.* Священство епископа в Толедском королевстве первой трети VII в. по данным сочинений Исидора Севильского: терминологический аспект // *Вестник РГГУ. Сер. История. Филология. Культурология. Востоковедение.* 2017. № 10 (31). С. 23–30.
- Биркин 2018a — *Биркин М. Ю.* Античное наследие в первой книге «Дифференций» Исидора Севильского // *Вестник РГГУ. Сер. История. Филология. Культурология. Востоковедение.* 2018. № 10 (43). Ч. 2. С. 207–216.
- Биркин 2018b — *Биркин М. Ю.* Принципы формирования идентичности клира в трактате «О церковных службах» Исидора Севильского // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 2. История. История Русской Православной Церкви.* 2018. № 2 (83). С. 26–47.
- Воронцов 2012 — *Воронцов С. А.* Учение Исидора Севильского о предопределении // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. Богословие. Философия. Религиоведение.* 2012. № 5 (43). С. 95–108.
- Воронцов 2015 — *Воронцов С. А.* Исидор Севильский в историко-философском контексте: Дис. ... канд. филос. наук / МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 2015.
- Кривушин 1998 — *Кривушин И. В.* Ранневизантийская церковная историография. СПб.: Алтейя, 1998.
- Марей 2014 — *Марей Е. С.* Энциклопедист, богослов, юрист: Исидор Севильский и его представление о праве и правосудии. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2014.
- Покровский 1998 — *Покровский И. А.* История римского права. СПб.: Летний сад, 1998.
- Уколова 2010 — *Уколова В. И.* Античное наследие и культура раннего Средневековья: Конец V – середина VII века. 2-е изд. М.: Издательство ЛКИ, 2010.
- Шкаренков 2009 — *Шкаренков П. П.* Латинская риторическая традиция на рубеже античности и средневековья: проблемы источниковедческого изучения // *Вестник РГГУ. Сер. Исторические науки. Историография, источниковедение, методы исторических исследований.* 2009. № 4 (9). С. 146–161.
- Штаерман 1981 — *Штаерман Е. М.* «Сентенции» Публилия Сира и «Моральные дистихи» Дионисия Катона // *Вестник древней истории.* 1981. № 4. С. 219–227.
- Aurell, de la Borbolla 2004 — *La imagen del obispo hispano en la Edad Media / Ed. por M. Aurell, Á. C. de la Borbolla.* Pamplona: EUNSA, 2004.
- Aurov 2006 — *Aurov O.* Artífex Legum: el ideal del rey-legislador en la España visigoda de mediados del siglo VII (RI §405546) // *e-Legal History Review.* No. 6. 2006. URL: http://www.iustel.com/v2/revistas/detalle_revista.asp?id_noticia=405546&d=1.
- Baraz 1998 — *Baraz D.* Seneca, ethics, and the body: The treatment of cruelty in medieval thought // *Journal of the History of Ideas.* Vol. 59. No. 2. 1998. P. 195–215.
- Baraz 2008 — *Baraz Y.* From vice to virtue: the denigration and rehabilitation of superbia in Ancient Rome // *KAKOS, badness and anti-value in classical antiquity / Ed. by I. Sluiter, R. M. Rosen.* Leiden: Brill, 2008. P. 380–383.
- Béranger 1975 — *Béranger J.* Tyrannus. Notes sur la notion de tyrannie chez les Romains, particulièrement à l'époque de César et de Cicéron // *Béranger J.* Principatus. Études de notions et d'histoire politiques dans l'Antiquité gréco-romaine. Genève: Librairie Droz, 1975. P. 51–60.
- Berger 1953 — *Berger A.* Encyclopedic dictionary of Roman law. Philadelphia: American Philological Society, 1953.

- Bonner 1949 — *Bonner S. F.* Roman declamation in the late Republic and early Empire. Liverpool: Univ. Press of Liverpool, 1949.
- Bradley 2019 — *Bradley K.* Publilius Syrus and the anxiety of continuity // *Mouseion*. Vol. 16. No. S1. 2019. P. 65–90.
- Brennan 1992 — *Brennan B.* The image of the Merovingian bishop in the poetry of Venantius Fortunatus // *Journal of Medieval History*. Vol. 18. No. 2. 1992. P. 115–139.
- Castillo Lozano 2017 — *Castillo Lozano J.A.* Categorías de poder en el reino visigodo de Toledo: los tiranos en las obras de Juan de Biclario, Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo. Murcia: Universidad de Murcia, 2019. (Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía; 2017, № 33–34).
- Cavadini 1999 — *Cavadini J. C.* Pride // *Augustine through the ages: An encyclopedia* / Ed. by A. D. Fitzgerald. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 1999. P. 679–684.
- Cazier 1998 — *Cazier P.* Introduction // *Isidorus Hispalensis. Sententiae* / Cura et studio de Pierre Cazier. Turnhout: Brepols, 1998. (Corpus Christianorum. Ser. Latina; 111). P. vii–xcvii.
- Clarke 1996 — *Clarke M. L.* Rhetoric at Rome: A historical survey. 3rd ed. / Rev. and with a new intro. by D. H. Berry. London; New York: Routledge, 1996.
- Coates 2000 — *Coates S.* Venantius Fortunatus and the image of episcopal authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul // *The English Historical Review*. Vol. 115. No. 464. 2000. P. 1109–1137.
- Cowan 2016 — *Cowan E.* Contesting *Clementia*: The rhetoric of *Severitas* in Tiberian Rome before and after the trial of Clutorius Priscus // *The Journal of Roman Studies*. Vol. 106. 2016. P. 77–101.
- Craig 2004 — *Craig C.* Audience expectations, invective, and proof // *Cicero the advocate* / Ed. by J. Powell, J. Paterson. Oxford, New York: Oxford University Press, 2004. P. 187–213.
- Danielson, Gatti 2014 — *Envisioning the bishop: Images and the episcopacy in the Middle Ages* / Ed. by S. Danielson, E. A. Gatti. Turnhout: Brepols, 2014.
- Di Berardino 1998 — *Di Berardino A.* L'immagine del vescovo attraverso i suoi titoli nel Codice Teodosiano // *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité. Actes de la table ronde de Rome (1^{er} et 2 décembre 1995)* / Sous la dir. de C. Sotinel, É. Rebillard. Rome: École française de Rome, 1998. P. 35–48. (Collection de l'École française de Rome; 248).
- Dovere 2003 — *Dovere U.* La figura del vescovo tra la fine del mondo antico e l'avvento dei nuovi popoli europei // *Archivum Historiae Pontificiae*. Vol. 41. 2003. P. 25–49.
- Dunkle 1967 — *Dunkle J. R.* The Greek tyrant and Roman political invective of the late republic // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Vol. 98. 1967. P. 151–171.
- Dunkle 1971 — *Dunkle J. R.* The rhetorical tyrant in Roman historiography: Sallust, Livy and Tacitus // *The Classical World*. Vol. 65. No. 1. 1971. P. 12–20.
- Elfassi 2020 — *Elfassi J.* Presence of Augustine of Hippo in Isidore of Seville: Some provisional remarks // *Framing power in Visigothic society: Discourses, devices, and artifacts* / Ed. by E. Dell' Elicine, C. Martin. Amsterdam: Amsterdam Univ. Press, 2020. P. 23–50.
- Evans 1988 — *Evans G. R.* The thought of Gregory the Great. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988.
- Fernandez Alonso 1955 — *Fernandez Alonso J.* La cura pastoral en la España romanovisigoda. Roma: Iglesia Nacional Española, 1955.
- Flower 2013 — *Flower R.* Emperors and bishops in Late Roman invective. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2013.
- Fontaine 2002 — *Fontaine J.* Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos. Madrid: Encuentro, 2002.

- Fontaine, Pellistrandi 1992 — *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique* / Ed. par J. Fontaine, C. Pellistrandi. Madrid: Casa de Velázquez, 1992.
- Fuchs 1977 — *Fuchs H.-J. Entfremdung und Narzißmus: semantische Untersuchungen zur Geschichte der "Selbstbezogenheit" als Vorgeschichte von französisch "amour-propre"*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1977.
- Gaddis 2005 — *Gaddis M. There is no crime for those who have Christ: Religious violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley; Los Angeles; London: Univ. of California Press, 2005.
- Gaudemet 1951 — *Gaudemet J. Utilitas publica* // *Revue historique de droit français et étranger*. Vol. 28. 1951. P. 465–499.
- George 1987 — *George J. W. Portraits of two Merovingian bishops in the poetry of Venantius Fortunatus* // *Journal of Medieval History*. Vol. 13. No. 3. 1987. P. 189–205.
- Green 1949 — *Green W. M. Initium omnis peccati superbia: Augustine on pride as the first sin*. Berkeley: Univ. of California Press, 1949. (Univ. of California Publications in Classical Philology; Vol. 13).
- Griffin 1992 — *Griffin M. Seneca: A philosopher in politics*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Gryson 1968 — *Gryson R. Le prêtre selon Saint Ambroise*. Louvain: Edition Orientaliste, 1968.
- Guillou 1973 — *Guillou A. L'évêque dans la société méditerranéenne des VI^e–VII^e siècles: un modèle* // *Bibliothèque de l'École des chartes*. Vol. 131. No. 1. 1973. P. 5–19.
- Habinek 2005 — *Habinek T. Ancient rhetoric and oratory*. Malden, Mass.: Blackwell, 2005.
- Harris 2001 — *Harris W. V. Restraining rage: The ideology of anger control in Classical Antiquity*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2001.
- Hellegouarc'h 1963 — *Hellegouarc'h J. Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris: Les Belles Lettres, 1963.
- Herzog 1989 — *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.* / Hrsg. von R. Herzog. München: C. H. Beck, 1989. (Handbuch der lateinischen Literatur der Antike; 5).
- Hibst 1990 — *Hibst P. Gemeiner Nutzen: Begriffsgeschichtliche Untersuchungen zur politischen Theorie vom 5. vorchristlichen bis zum 15. nachchristlichen Jahrhundert* // *Archiv für Begriffsgeschichte*. Bd. 33. 1990. S. 60–95.
- Holland 2020 — *Holland B. Self and city in the thought of Saint Augustine*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020.
- Jeanjean 2008 — *Jeanjean B. La figure idéale de l'évêque chez les Pères latins des IV^e–V^e siècles* // *Les Pères de l'Église et les ministères: évolutions, idéal et réalités: actes du III^e colloque de La Rochelle, 7, 8 et 9 septembre 2007* / Ed. par P.-G. Delage. La Rochelle: Association Histoire et culture, 2008. P. 131–149.
- Kaster, Nussbaum — *Lucius Annaeus Seneca. Anger, Mercy, Revenge* / Trans. and comment. by R. A. Kaster and M. C. Nussbaum. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2010. (The Complete Works of Lucius Annaeus Seneca).
- King 1972 — *King P. D. Law and society in the Visigothic kingdom*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1972.
- Kirchner 2001 — *Kirchner R. Sentenzen im Werk des Tacitus*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001.
- Kos 1990 — *Kos M. S. Sententia in the Agricola of Tacitus* // *Živa antika*. Vol. 40. No. 1–2. 1990. P. 83–109.
- Lausberg 1998 — *Lausberg H. Handbook of literary rhetoric: A foundation for literary study* / Trans. by M. T. Bliss, A. Jansen, D. E. Orton. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998.
- Little 1998 — *Little L. K. Anger in monastic curses* // *Anger's past: The social uses of an emotion in the Middle Ages* / Ed. by B. H. Rosenwein. Ithaca; London: Cornell Univ. Press, 1998. P. 9–35.

- Lizzi Testa 2009 — *Lizzi Testa R.* The late antique bishop: Image and reality // A companion to Late Antiquity / Ed. by Ph. Rousseau. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. P. 525–538.
- Lunn-Rockliffe 2007 — *Lunn-Rockliffe S.* Ambrosiaster's political theology. Oxford; New York: Oxford Univ. Press, 2007.
- MacQueen 1973 — *MacQueen D. J.* Contemptus Dei: St. Augustine on the disorder of pride in society, and its remedies // Recherches Augustiniennes et Patristiques. Vol. 9. 1973. P. 227–293.
- Madoz 1960 — *Madoz J.* San Isidoro de Sevilla: semblanza de su personalidad literaria. León: Consejo superior de investigaciones científicas; Centro de estudios e investigaciones S. Isidoro, 1960.
- Markus 1988 — *Markus R. A.* Saeculum: History and society in the theology of St Augustine. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988.
- Martín 2013 — *Martin J. C.* Isidore of Seville // The Oxford guide to the historical reception of Augustine: 3 vols. Vol. 2 / Ed. by K. Pollmann. Oxford: Oxford Univ. Press, 2013. P. 1193–1996.
- Martin 2017 — *Martin C.* Tyrannus. Usurpador y rey injusto en época visigoda // Artificios pasados. Nociones del derecho medieval / Comp. por E. Dell'Elicine, P. Miceli, A. Morin. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 2017. P. 19–36.
- McDonnell 2006 — *McDonnell M.* Roman manliness: Virtus and the Roman Republic. Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press, 2006.
- McGrath 2005 — *McGrath A. E.* Iustitia Dei: A history of the Christian doctrine of justification. 3rd ed. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005.
- Mellado Rodriguez 1990 — *Mellado Rodriguez J.* Léxico de los concilios visigóticos de Toledo: 2 t. T. 1. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1990.
- Musurillo 1972 — The acts of the Christian martyrs / Intro., texts, trans. by H. Musurillo. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Niermeyer 1976 — Mediae Latinitatis lexicon minus: A medieval Latin-French/English dictionary / Hrsg. von J. F. Niermeyer. Leiden: Brill, 1976.
- Orlandis 1959 — *Orlandis J.* En torno a la noción visigoda de tiranía // Anuario de historia del derecho español. № 29. 1959. P. 5–43.
- Orlandis 1976 — *Orlandis J.* La iglesia en España visigótica y medieval. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1976.
- Orlandis, Ramos-Lisson 1986 — *Orlandis J., Ramos-Lisson D.* Historia de los concilios de la España romana y visigoda. Pamplona: Eunsa, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1986.
- Reydelle 1981 — *Reydelle M.* La royauté dans la littérature latine, de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville. Rome: École Française de Rome, 1981.
- Rist 1994 — *Rist J. M.* Augustine: Ancient thought baptized. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994.
- Sinclair 1993 — *Sinclair P.* The *Sententia in Rhetorica ad Herennium*: A study in the sociology of rhetoric // American Journal of Philology. Vol. 114. No. 4. 1993. P. 561–580.
- Smith 2011 — *Smith J. W.* Christian grace and pagan virtue: The theological foundation of Ambrose's ethics. Oxford: Oxford Univ. Press, 2011.
- Stagl 2017 — *Stagl J. F.* Die Funktionen der utilitas publica // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung. Bd. 134. Fasc. 1. 2017. S. 514–523.
- Stevenson 2009 — *Stevenson T.* Antony as 'Tyrant' in Cicero's First Philippic // Ramus: Critical studies in Greek and Roman literature. Vol. 38. No. 2. 2009. P. 174–186.
- Tabacco 1985 — *Tabacco R.* Il tiranno nelle declamazioni di scuola in lingua latina: memoria. Torino: Accademia delle scienze, 1985.

Teillet 2011 — *Teillet S.* Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V^e au VII^e siècle. 2^e tir. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

References

- Arutiunova, N. D. (1988). *Tipy iazykovykh znachenii: Otsenka, sobytie, fakt* [Types of linguistic meaning: Evaluation, event, fact]. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Aurell, M., de la Borbolla, A. C. (2004). *La imagen del obispo hispano en la Edad Media*. Pamplona: EUNSA. (In Spanish).
- Aurov, O. (2006). Artífex legum: Ideal del rey-legislador en la España Visigoda a mediados del siglo VII. *e-Legal History Review*, 6. Retrieved from http://www.iustel.com/v2/revistas/detalle_revista.asp?id_noticia=405546&d=1. (In Spanish).
- Aurov, O. V., Marei, A. V. (Eds.) (2012). *Vestgotskaia pravda (Kniga prigovorov): Latinskii tekst. Perevod. Issledovanie* [Lex Visigothorum (Liber Iudiciorum). Latin text. Translation. A Study]. Moscow: Russkii Fond Sodeistviia Obrazovaniu i Nauke. (In Russian).
- Averintsev, S. S. (1977). Simvolika rannego Srednevekov'ia (K postanovke voprosa) [Symbolism in the Early Middle Ages: Presentation of a problem]. In Iu. Ia. Barabash (Ed.). *Semiotika i khudozhestvennoe tvorchestvo* [Semiotics and artistic creation], 323–334. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Averintsev, S. S. (1996). *Ritorika i istoki evropeiskoi literaturnoi traditsii* [Rhetoric and the origins of European literary tradition]. Moscow: Shkola "Iazyki russkoi kultury". (In Russian).
- Baraz, D. (1998). Seneca, ethics, and the body: The treatment of cruelty in medieval thought. *Journal of the History of Ideas*, 59(2), 195–215.
- Baraz, Y. (2008). From vice to virtue: the denigration and rehabilitation of superbia in Ancient Rome. In I. Sluiter, R. M. Rosen (Eds.) *KAKOS: badness and anti-value in classical antiquity*, 365–398. Leiden: Brill.
- Bartoshek, M. (1989). *Rimskoe pravo: poniatiia, terminy, opredeleniia* [Trans. from Bartošek, M. (1981). *Encyklopedie římského práva*. Praha: Panorama]. Moscow: Iuridicheskaiia literatura. (In Russian).
- Béranger, J. (1975). Tyrannus. Notes sur la notion de tyrannie chez les Romains, particulièrement à l'époque de César et de Cicéron In J. Béranger. *Principatus. Études de notions et d'histoire politiques dans l'Antiquité gréco-romaine*, 51–60. Genève: Librairie Droz. (In French).
- Berger, A. (1953). *Encyclopedic dictionary of Roman law*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Birkin, M. Yu. (2017a). Ot grazhdanina k sviashchenniku: vita activa et contemplativa ot Avgustina Blazhennogo do Isidora Sevil'skogo [Isidore of Seville's ideas on active and contemplative life: Background and content]. *Vestnik drevnei istorii* [Journal of Ancient History], 2017(1(77)), 126–139. (In Russian).
- Birkin, M. Yu. (2017b). Sviashchenstvo episkopa v Toledskom korolevstve pervoi treti VII v. po dannym sochinenii Isidora Sevil'skogo: terminologicheskii aspekt [The priesthood of bishops in the Visigothic Kingdom of Toledo in the first third of the 7th century in works by Isidore of Seville: Terminological aspect]. *Vestnik RGGU* [RSUH/RGGU Bulletin], Ser. *Istoriia. Filologiya. Kul'turologiya. Vostokovedenie* [History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies], 2017(10(31)), 23–30. (In Russian).
- Birkin, M. Yu. (2018a). Antichnoe nasledie v pervoi knige "Differentsii" Isidora Sevil'sko [Ancient heritage in the First Book of Isidore of Seville's Treatise "Differentiae"]. *Vestnik RGGU* [RSUH/RGGU Bulletin], Ser. *Istoriia. Filologiya. Kul'turologiya. Vostokovedenie* [History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies], 2018(10(43)), 207–216. (In Russian).

- Birkin, M. Yu. (2018b). Printsipy formirovaniia identichnosti klira v traktate “O tserkovnykh sluzhbakh” Isidora Sevil’skogo [Principles of formation of clerical identity in Isidore of Seville’s treatise *On ecclesiastical offices*]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta* [St. Tikhon’s University Review], Ser. 2, *Istoriia. Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* [Series II: History. Russian Church History], 2018(2(83)), 26–47. (In Russian).
- Bonner, S. F. (1949). *Roman declamation in the late Republic and early Empire*. Liverpool: Univ. Press of Liverpool.
- Bradley, K. (2019). Publilius Syrus and the anxiety of continuity. *Mouseion*, 16(S1), 65–90.
- Brennan, B. (1992). The image of the Merovingian bishop in the poetry of Venantius Fortunatus. *Journal of Medieval History*, 18(2), 115–139.
- Castillo Lozano, J. A. (2019). *Categorías de poder en el reino visigodo de Toledo: los tiranos en las obras de Juan de Biclario, Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo*. Murcia: Universidad de Murcia. (In Spanish).
- Cavadini, J. C. (1999). Pride. In A. D. Fitzgerald (Ed.). *Augustine through the ages: An encyclopedia*, 679–684. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans.
- Cazier, P. Introduction (1998). In P. Cazier (Ed.) *Isidorus Hispalensis. Sententiae*, VII–XCVII. Turnhout: Brepols. (In French).
- Clarke, M. L. (1996). *Rhetoric at Rome: A historical survey* (3rd ed., rev. and with a new intro. by D. H. Berry). London: Routledge.
- Coates, S. (2000). Venantius Fortunatus and the image of episcopal authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul. *The English Historical Review*, 115(464), 1109–1137.
- Cowan, E. (2016). Contesting Clementia: The rhetoric of Severitas in Tiberian Rome before and after the trial of Clutorius Priscus. *The Journal of Roman Studies*, 106, 77–101.
- Craig, C. (2004). Audience expectations, invective, and proof. In J. Powell, J. Paterson (Eds.). *Cicero the advocate*, 187–213. Oxford: Oxford University Press.
- Danielson, S, Gatti, E. A (Eds.) (2014). *Envisioning the bishop: Images and the episcopacy in the Middle Ages*. Turnhout: Brepols.
- Di Berardino, A. (1998). L’immagine del vescovo attraverso i suoi titoli nel Codice Teodosiano. In C. Sotinel, É. Rebillard (Eds.). *L’évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité. Actes de la table ronde de Rome (1er et 2 décembre 1995)*. Rome: École française de Rome, 35–48. (In Italian).
- Dovere, U. (2003). La figura del vescovo tra la fine del mondo antico e l’avvento dei nuovi popoli europei. *Archivum Historiae Pontificiae*, 41, 25–49. (In Italian).
- Dunkle, J. R. (1967). The Greek tyrant and Roman political invective of the late republic. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 98, 151–171.
- Dunkle, J. R. (1971). The rhetorical tyrant in Roman historiography: Sallust, Livy and Tacitus. *The Classical World*, 65(1), 12–20.
- Elfassi, J. (2020). Presence of Augustine of Hippo in Isidore of Seville: Some provisional remarks. In E. Dell’Elicine, C. Martin (Eds.). *Framing power in Visigothic society: Discourses, devices, and artifacts*, 23–50. Amsterdam: Amsterdam Univ. Press.
- Evans, G. R. (1988). *The thought of Gregory the Great*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Fernandez Alonso, J. (1955). *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Roma: Iglesia Nacional Española. (In Spanish).
- Flower, R. (2013). *Emperors and bishops in late Roman invective*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Fontaine, J. (2002). *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Encuentro. (In Spanish).
- Fontaine, J., Pellistrandi, C. (Eds.) (1992). *L’Europe héritière de l’Espagne wisigothique*. Madrid: Casa de Velázquez. (In French, Spanish, English).

- Fuchs, H.-J. (1977). *Entfremdung und Narzißmus: semantische Untersuchungen zur Geschichte der "Selbstbezogenheit" als Vorgeschichte von französisch "amour-propre"*. Stuttgart: J. B. Metzler. (In German).
- Gaddis, M. (2005). *There is no crime for those who have Christ: Religious violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Gaudemet, J. (1951). *Utilitas publica*. *Revue historique de droit français et étranger*, 28, 465–499. (In French).
- George, J. W. (1987). Portraits of two Merovingian bishops in the poetry of Venantius Fortunatus. *Journal of Medieval History*, 13(3), 189–205.
- Green, W. M. (1949). *Initium omnis peccati superbia. Augustine on pride as the first sin*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Griffin, M. (1992). *Seneca: A philosopher in politics*. Oxford: Clarendon Press.
- Gryson, R. (1968). *Le prêtre selon Saint Ambroise*. Louvain: Edition Orientaliste. (In French).
- Guillou, A. (1973). L'évêque dans la société méditerranéenne des VI^e–VII^e siècles: un modèle. *Bibliothèque de l'École des chartes* 131(1), 5–19. (In French).
- Habinek, T. (2005) *Ancient rhetoric and oratory*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Harris, W. V. (2001) *Restraining rage: The ideology of anger control in classical antiquity*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Hellegouarc'h, J. (1963). *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris: Les Belles Lettres. (In French).
- Herzog, R. (Ed.) (1989). *Restauration und Erneuerung: Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.* Munich: C. H. Beck. (In German).
- Hibst, P. (1990). Gemeiner Nutzen: Begriffsgeschichtliche Untersuchungen zur politischen Theorie vom 5. vorchristlichen bis zum 15. nachchristlichen Jahrhundert. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 33, 60–95. (In German).
- Holland, B. (2020). *Self and city in the thought of Saint Augustine*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Jeanjean, B. (2008). La figure idéale de l'évêque chez les Pères latins des IV^e–V^e siècles. In P.-G. Delage (Ed.). *Les Pères de l'Église et les ministères: évolutions, idéal et réalités (Actes du III^e colloque de La Rochelle, 7, 8 et 9 septembre 2007)*, 131–149. La Rochelle: Association Histoire et culture. (In French).
- Kaster, R., Nussbaum, M. (Trans., Comment.) (2010). *Seneca. Anger, mercy, revenge*. Chicago: University of Chicago Press. (The complete works of Lucius Annaeus Seneca).
- King, P. D. (1972). *Law and society in the Visigothic kingdom*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Kirchner, R. (2001). *Sentenzen im Werk des Tacitus*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. (In German).
- Kos, M. S. (1990). Sententia in the Agricola of Tacitus. *Živa antika*, 40(1–2), 83–109.
- Krivushin, I. V. (1998). *Rannevizantiiskaia tserkovnaia istoriografiia* [The Church historiography of early Byzantium]. St. Petersburg: Aleteia. (In Russian).
- Lausberg, H. (1998). *Handbook of literary rhetoric: A foundation for literary study*. Leiden: Brill.
- Little, L. K. (1998). Anger in monastic curses. In B. H. Rosenwein (Ed.). *Anger's past: The social uses of an emotion in the Middle Ages*, 9–35. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Lizzi Testa, R. (2009). The late antique bishop: Image and reality. In Ph. Rousseau (Ed.). *A companion to Late Antiquity*, 525–538. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Lunn-Rockcliffe, S. (2007). *Ambrosiaster's political theology*. Oxford: Oxford Univ. Press.

- MacQueen, D. J. (1973). *Contemptus Dei: St. Augustine on the disorder of pride in society, and its remedies. Recherches Augustiniennes et Patristiques*, 9, 227–293.
- Madoz J. (1960). *San Isidoro de Sevilla: semblanza de su personalidad literaria*. León: Consejo superior de investigaciones científicas, Centro de estudios e investigaciones S. Isidoro. (In Spanish).
- Marey, E. S. (2014). *Entsiklopedist, bogoslov, iurist: Isidor Sevil'skii i ego predstavlenie o prave i pravosudii* [An encyclopedist, theologian and jurist: Isidore of Seville and his ideas on law and justice]. Moscow: Russkii Fond Sodeistviia Obrazovaniu i Nauke. (In Russian).
- Markus, R. A. (1988). *Saeculum: History and society in the theology of St Augustine*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Martin, J. C. (2013). Isidore of Seville. In K. Pollmann (Ed.). *The Oxford guide to the historical reception of Augustine* (Vol. 2), 1193–1996. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Martin, C. (2017). Tyrannus. Usurpador y rey injusto en época visigoda. In E. Dell'Elicine, P. Miceli, A. Morin (Eds.). *Artificios pasados. Nociones del derecho medieval*, 19–36. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid. (In Spanish).
- McDonnell, M. (2006). *Roman manliness: Virtus and the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- McGrath A. E. (2005). *Iustitia Dei: A history of the Christian doctrine of justification*. (3rd ed.). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Mellado Rodriguez, J. (1990). *Léxico de los concilios visigóticos de Toledo* (Vol. 1). Cordoba: Universidad de Cordoba. (In Spanish).
- Musurillo, H. (Intro., Texts, Trans.) (1972). *The acts of the Christian martyrs*. Oxford: Clarendon Press. (In English, Ancient Greek, Latin).
- Niermeyer, J. F. (Ed.) (1976). *Mediae Latinitatis lexicon minus: A medieval Latin-French/English dictionary*. Leiden: Brill.
- Orlandis, J. (1959). En torno a la noción visigoda de tiranía. *Anuario de historia del derecho español*, 29, 5–44. (In Spanish).
- Orlandis, J. (1976). *La iglesia en España visigótica y medieval*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra. (In Spanish).
- Orlandis, J., Ramos-Lisson, D. (1986). *História de los concilios de la España romana y visigoda*. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra. (In Spanish).
- Pokrovskii, I. A. (1998). *Istoriia rimskogo prava* [History of Roman law]. St. Petersburg: Letnii sad. (In Russian).
- Reydellet, M. (1981). *La royauté dans la littérature latine, de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*. Rome: École Française de Rome. (In French).
- Rist, J. M. (1994). *Augustine: Ancient thought baptized*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Shkarenkov, P. P. (2009). Latinskaia ritoricheskaiia traditsiia na rubezhe antichnosti i srednevekov'ia: problemy istochnikovedcheskogo izucheniia [Latin rhetorical tradition at the times of transition from Antiquity to Middle Ages: Problems of source studies]. *Vestnik RGGU* [RSUH/RGGU Bulletin], Ser. *Istoricheskie nauki. Istoriografiia, istochnikovedenie, metody istoricheskikh issledovaniï* [Literary theory. Linguistics. Cultural studies], 2009(4(9)), 146–161. (In Russian).
- Shtaerman, E. M. (1981). “Sententsii” Publiliia Sira i “Moral'nye distikhi” Dionisiia Katona [The Sentences of Publilius Syrus and Distichs of Cato]. *Vestnik drevnei istorii* [Journal of Ancient History], 1981(4(158)), 219–227. (In Russian).
- Sinclair, P. (1993). The *Sententia* in *Rhetorica ad Herennium*: A study in the sociology of rhetoric. *The American Journal of Philology*, 114(4), 561–580.

- Smith, J. W. (2011). *Christian grace and pagan virtue: The theological foundation of Ambrose's ethics*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Stagl, J. F. (2017). Die Funktionen der utilitas publica. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung*, 134(1), 514–523. (In German).
- Stevenson, T. (2009) Antony as 'Tyrant' in Cicero's First Philippic. *Ramus: Critical studies in Greek and Roman literature*, 38(2), 174–186.
- Tabacco, R. (1985). *Il tiranno nelle declamazioni di scuola in lingua latina: memoria*. Torino: Accademia delle scienze. (In Italian).
- Teillet, S. (2011). *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V^e au VII^e siècle* (2nd ed.). Paris: Les Belles Lettres. (In French).
- Ukolova, V. I. (2010). *Antichnoe nasledie i kul'tura rannego Srednevekov'ya (konets V – seredina VII v.)* [The classical heritage and the early medieval culture in Western Europe (the late 5th — mid 7th centuries)], 2nd ed. Moscow: Izdatel'stvo LKI. (In Russian).
- Vorontsov, S. A. (2012). Uchenie Isidora Sevil'skogo o predopredelenii [The teaching of Isidore of Seville on predestination]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta* [St. Tikhon's University Review], Ser. 1: *Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie* [Theology. Philosophy. Religious Studies], 2012(5(43)), 95–108. (In Russian).
- Vorontsov, S. A. (2015). *Isidor Sevil'skii v istoriko-filosofskom kontekste* [Isidore of Seville in a historical and philosophical context] (Cand. Sci. (Philosophy) Dissertation, Lomonosov State University). Moscow. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Михаил Юрьевич Биркин
младший научный сотрудник,
Лаборатория исследований
церковных институций,
Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет
Россия, 127051, Москва, Лихов пер.,
д. 6, стр. 1
Тел.: +7 (495) 114-50-88
✉ mbirkin@gmail.com

Information about the author

Mikhail Yu. Birkin
Junior Research Fellow,
Ecclesiastical Institutions Research
Laboratory,
St. Tikhon's Orthodox University
for the Humanities,
Russia, 127051, Moscow, Likhov Pereulok,
6, Bld. 1
Tel.: +7 (495) 114-50-88
✉ mbirkin@gmail.com

Е. С. Марей

ORCID: 0000-0002-1482-7098

✉ elena.fontis@gmail.com

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Россия, Москва)

КТО ТАКИЕ *BUBALI* В ПИСЬМАХ ГРИГОРИЯ ВЕЛИКОГО? РИМ И КОНСТАНТИНОПОЛЬ В НАЧАЛЕ VI в.

Аннотация. В фокусе внимания настоящей статьи — пассаж из письма I.6 римского папы Григория I Великого, адресованного византийскому комиту, а потом и монаху Нарсесу, с которым понтифик свел близкое знакомство в Константинополе. Папа укоряет своего адресата в том, что тот пыгается «вспахивать поле Господне» с помощью буйволов (*bubali*), которые для этого дела непригодны. Григорий также советует Нарсесу «поразить их мечом уст». Чтобы разгадать смысл метафоры Григория, в статье разбирается контекст этого письма (в том числе отсылки к тексту Библии), а также анализируются все послания к Нарсесу. Содержание писем показывает, насколько живо Григорий интересовался делами Константинопольской церкви и греческим богословием. Контекст писем позволяет сделать предположение о том, что имел в виду понтифик, говоря о *bubali*.

Ключевые слова: Григорий I Великий, Иоанн Постник, история Церкви, Восточная Римская империя, Рим и Константинополь

Благодарности. Статья подготовлена при поддержке гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых — кандидатов наук: Интерпретация римских юридических понятий в трудах Григория Великого и формирование правовой культуры Средневековья (МК-885.2017.6).

Для цитирования: Марей Е. С. Кто такие *bubali* в письмах Григория Великого? Рим и Константинополь в начале VI в. // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 292–303. (In Russian). DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-292-303.

Статья поступила в редакцию 25 октября 2019 г.
Принято к печати 22 марта 2020 г.

E. S. Marey

ORCID: 0000-0002-1482-7098

✉ elena.fontis@gmail.com

National Research University Higher School of Economics
(Russia, Moscow)

WHO ARE THE *BUBALI* IN GREGORY THE GREAT'S LETTERS? ROME AND CONSTANTINOPLE AT THE BEGINNING OF THE 6TH CENTURY

Abstract. This article focuses on a passage from letter I.6 of Pope Gregory I the Great addressed to the Byzantine noble Narses, with whom the Pope became closely acquainted in Constantinople. Gregory rebukes his addressee for trying to “plow the field of the Lord” with the help of oxen (*bubali*), which are unsuitable for this matter. Gregory also advises Narses to “smite them with the sword of his mouth”. In order to unravel the meaning of Gregory’s metaphor we analyze the context of his letter (including references to the Bible), as well as all his messages to Narses. Four extant letters touch on theological and church matters, so Narses could be close to the circle of patriarch John IV. His help to Gregory in the case of accused eastern presbyters or with Church Councils’ manuscripts could be metaphorically designated as “plowing the field of the Lord”. Letter I.6 by Gregory probably points to some theological or church dispute that took place in the patriarchal or imperial court. *Bubali* in biblical context are oxen unfit for plowing, because they are too ferocious. In view of the conflict between Gregory I and John of Constantinople *bubali* may designate any persons from the patriarch’s circle. The content of the letters shows how vividly Gregory was interested in the affairs of the Church of Constantinople and in Greek theology. The context of the messages allows us to make an assumption about what the Pope had in mind when speaking of *bubali*.

Keywords: Gregory the Great, John the Faster, Church History, Eastern Roman Empire, Rome and Constantinople

Acknowledgements. This paper was prepared with support of a President of Russian Federation Grant for state support of young researchers PhDs: Interpretation of Roman juridical concepts in the works of Gregory the Great and the formation of medieval juridical culture (MK-885.2017.6).

To cite this article: Marey, E. S. (2020). Who are the *bubali* in Gregory the Great’s letters? Rome and Constantinople at the beginning of the 6th century. *Shagi / Steps*, 6(2), 292–303. (In Russian). DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-292-303.

Received October 25, 2019

Accepted March 22, 2020

Для писателей эпохи античности и Средневековья культура слова и риторика обладали колоссальным значением. Сказанное особенно характерно для эпохи Поздней империи и так называемых романо-варварских королевств, когда форма текста и его красота стали едва ли не важнее собственно содержания. Таким образом, историку, изучающему этот период, необходимо исследовать не только само содержание, но и форму, риторические обороты, скрытые цитаты и отсылки, которые способны дать гораздо более глубокое понимание текста, чем мы могли предполагать [Уколова 1984; 2016; Альбрехт 2005: 1566–1579; Шкаренков 2004: 8–11; Valastro Canale 1996]. При этом чем образованнее и талантливее автор, тем более многослойно его произведение.

В этом отношении большой интерес представляют сочинения римского папы Григория I (590–604). Его главный труд — «Моралии, или Толкования на книгу Иова», как известно, был задуман как многоуровневый комментарий книги из Библии: исторический, аллегорический и моральный¹, подразумевая, таким образом, что один и тот же текст может иметь несколько разных прочтений. Однако, как можно будет увидеть, не только «Моралии», но и письма понтифика подчас таят в себе скрытый смысл и дают немалую пищу для размышлений.

Одно из таких писем — I.6 в издании Д. Норберга (*Greg. Epp.*) — было написано в октябре 590 г. (т. е. через месяц после того, как Григорий стал папой римским) и адресовано Нарсесу, жившему в Константинополе². В нем Григорий жалуется на трудности папского служения: согласно традиции, он до последнего противился рукоположению, предпочитая папской тиаре монашеский клобук³. Свою жалобу он заканчивает цитатой (впрочем, не совсем точной) из книги Руфи (1:20): «Не называйте меня Ноэминью, а называйте меня Марою, потому что Вседержитель послал мне великую горесть» (синодальный перевод)⁴. Сразу после идет тот текст, который и стал предметом настоящего исследования:

В отношении же того, что вы говорите, будто я не должен был писать, чтобы ты не вспахивал поле Господне с помощью буйволов; поскольку на полотне, явленном святому Петру, были принесены и буйволы, и все прочие дикие звери, то ты знаешь сам, что дальше было приписано: «Заколи и ешь». Следовательно, если ты тех самых животных еще не заколол, по какой причине ты желал их съесть из

¹ В письме к Леандру Севильскому, которое является предисловием к «Моралиям на книгу Иова», Григорий объясняет, что сначала даст исторический комментарий библейскому тексту, потом будет истолковывать его в аллегорическом ключе и, наконец, извлечет мораль: *Nam primum quidem fundamenta historiae ponimus; deinde per significationem typicam in arcem fidei fabricam mentis erigimus; ad extremum quoque per moralitatis gratiam, quasi superducto aedificium colore vestimus* (*Greg. Moral. Ep. dedic. 3*).

² Я благодарю свою студентку, ныне выпускницу бакалавриата Школы исторических наук НИУ ВШЭ, Ксению Васильевну Корнилову за то, что она обратила мое внимание на это письмо, когда писала свою курсовую работу. Замысел этой статьи родился именно тогда.

³ О пребывании Григория в Константинополе и дальнейшем рукоположении см.: [Dud-den 1905: 123–157; Уколова 2010: 178–179].

⁴ *Nolite ergo me uocare Noemi, id est pulchram, sed uocate me Mara, quia amaritudine plena sum* (*Greg. Epp. I.6*). Ср. Руф 1:20.

послушания? Или ты не знаешь, что меч уст твоих отказался убить тех самых животных, о которых ты написал? Следовательно, необходимо, чтобы ты в годе своего желания насытился теми, кого сможешь убить уколом⁵.

Приведенный отрывок не только имеет довольно туманный смысл, но и содержит некоторые грамматические сложности⁶. Он совершенно вырван из контекста — мы не знаем, на что именно Григорий отвечает Нарсесу, потому что письмо последнего не сохранилось. В. Реккиа, один из самых авторитетных исследователей творчества Григория, осуществивший в том числе комментированный перевод Регистра писем Григория I на итальянский язык, реконструировал «диалог» папы и его адресата следующим образом. Понтифик в одном из предыдущих писем (до нас не дошедших) дал понять Нарсесу, что тот взялся за невыполнимое дело, приведя цитату из книги пророка Амоса (6:13) «Бегают ли кони по скале? Можно ли распахивать ее волами (*bubalis*)?»⁷ Нарсес будто бы возразил, что волы (*bubali*) были в числе животных, явленных в видении св. Петра. На это Григорий ответил, что тогда их следует заколоть (т. е. преодолеть какое-то препятствие); если же Нарсес боится, то не следовало и начинать дело. После этого Реккиа делает заключение, что ничего конкретного ни о самом деле, ни о препятствии мы не знаем [Recchia 1996: 120, n. 3]. Но при таком толковании не совсем понятна логика ответа Нарсеса, а также неясно, почему он должен поразить их «мечом уст» — явно имеется в виду какой-то диспут или изобличение.

Мне представляется, что переписка Григория и Нарсеса дает материал для определенных предположений. Мы можем попытаться разгадать метафору Григория, рассмотрев ее первоисточник, а также изучив другие письма папы к Нарсесу и поняв характер их взаимоотношений.

Видение св. Петра в письмах Григория

Интересно, что слово *bubali* больше не встречается в письмах Григория, равно как и в других его произведениях. Однако отсылку к видению св. Пет-

⁵ Quod autem me dicitis scribere non debuisset ut in agro Dominico cum bubalis non arares, quia in ostenso beato Petro linleo et bubali et omnes ferae oblatae sunt, scis ipse quia subiunctum est: *Macta et manduca*. Tu ergo qui easdem bestias necdum mactaueras, manducare per oboedientiam cur uolebas? Aut nescis quia easdem quas scripsisti bestias oris tui gladius occidere recusauit? Quas ergo per compunctionem occidere potueris, de illis necesse est ut in tui desiderii fame satieris (Greg. *Epp.* I.6).

⁶ В тексте двойной *accusativus cum infinitivo*, и теоретически *accusativus me* можно относить как к *scribere*, так и к *non debuisset*. Иначе говоря, начало этого фрагмента можно перевести как 1) «В отношении же того, что вы говорите, что я пишу, будто не должно, чтобы ты не вспахивал поле Господне с буйволами...» (т. е. его надо вспахивать) или 2) «В отношении же того, что вы говорите, будто я не должен был писать, чтобы ты не вспахивал поле Господне с буйволами...» Во втором случае Григорий будто бы запрещает использовать буйволов, а Нарсес пытается с ним спорить. Дж. Мартин, переводчик писем папы на английский язык, придерживается второго варианта [Martyn 2004: 125]. Так же истолковывает этот отрывок и В. Реккиа, осуществивший перевод Регистра на итальянский язык [Recchia 1996: 120–121]. Я придерживаюсь их точки зрения.

⁷ ...numquid currere queunt in petris equi aut arari potest in bubalis...? (Амос 6:13).

ра можно найти также в письме, адресованном сестре императора Феоктисте (XI.27, февраль 601 г.). Феоктиста была добрым другом папы и, по-видимому, иногда выступала посредником между ним и императором Маврикием или императрицей Константиной. Она была весьма образованной женщиной: об этом свидетельствуют адресованные ей письма папы, каждое из которых касается какого-то богословского вопроса. В интересующем нас письме Григорий среди прочего просит Феоктисту каким-то образом посодействовать тому, чтобы при дворе публично были преданы анафеме какие-то еретические постулаты. Итальянская исследовательница К. Урсо предположила, что предметом полемики мог стать знаменитый спор о Трех главах⁸: возможно, Феоктиста вызвала подозрения, будто бы она разделяет какие-то еретические догматы. В итоге, хотя обвинения были полностью лишены основания, этот скандал стоил сестре императора многих нервов (подробнее см.: [Urso 2013: 171]). Григорий попытался утешить свою корреспондентку, приведя примеры многочисленных гонений на праведников. По мнению папы, Феоктисте следовало забыть об уязвленном самолюбии и заявить перед «главными ревнителями» (*priores spodeorum*)⁹, что она этих убеждений никогда не разделяла¹⁰. Далее, очевидно желая ободрить свою корреспондентку, Григорий рассказал ей историю о видении ап. Петра и привел такое толкование:

И когда по зову [Святого] Духа он вошел в дом к язычнику Корнилию, верующие стали вопрошать его, зачем он вошел к язычникам и ел вместе с ними, зачем принял их во крещение? И первый среди апостолов, преисполненный такими благодатными дарами, наделенный такой властью творить чудеса, ответил на жалобы верующих, прибегнув не к власти, но к разуму, и изложил дело по порядку. Он увидел, как с неба спускается некий сосуд, вроде полотна, на котором были животные и звери, живущие на земле, гады и птицы, и услышал голос: «Встань, Петр, заколи и ешь»; и как пришли к нему три мужа, зова его к Корнилию, и как Святой Дух, который раньше в Иудее сходил на крещеных после крещения, явился язычникам до крещения. <...> Итак, если пастырь Церкви и первый среди апостолов, совершающий уникальные чудеса и являющий знамения, не счел ниже своего достоинства смиренно изложить свои доводы, когда подвергся порицанию, то не должны ли тем более мы, грешники, успокоить порицателей наших, смиренно изложив [наши] доводы, когда нас ругают?¹¹

⁸ Подробнее см.: [Chazelle, Cubit 2007].

⁹ *Spodeus*, по всей видимости, следует понимать как транскрипцию греческого *σπουδαῖος* 'ревнитель'.

¹⁰ *Priores enim spodeorum uobis secreto uocandi sunt atque ipsis retio reddenda et peruersa quaedam capitula quae teneri existimant coram ipsis anathematizanda* (Greg. *Epp.* XI.27).

¹¹ *Et quia ex admonitione spiritus ad Cornelium gentilem fuerat ingressus, contra eum a fidelibus quaestio facta est, cur ad gentiles intrasset et comedisset cum eis, cur eos in baptismo recepisset. Et tamen isdem apostolorum primus tanta donorum gratia repletus, tanta miraculorum potestate suffultus querellae fidelium non ex potestate sed ex ratione respondit, causam per ordinem exposuit, quomodo uas quoddam, uelut linteum, in quo quadrupedia terrae et bestiae, reptilianae atque uolatilia inerant, de caelo summitti uiderit uocemque audierit: Surge, Petre, occide et manduca; qualiter tres uiri uenerint cum ad Cornelium uocantes, qualiter isdem spiritus sanctus,*

Характерно, что оба раза история о видении св. Петра появляется в письмах, адресованных в Константинополь и тем или иным образом касающихся вопросов веры. Как известно, отношения Григория I и константинопольского патриарха Иоанна IV Постника (582–595) оставались довольно напряженными. Главной причиной конфликта двух прелатов стал спор о титуле вселенского (*oecumenicus*) патриарха. Неизвестно, насколько устоявшимся этот титул был до Иоанна IV Постника, однако именно он в 588 г. отправил римскому папе Пелагию послание, подписавшись именно таким образом. Папа увидел в этом открытое притязание Константинополя на верховенство внутри вселенской Церкви. Он отправил в столицу империи своего апокрисиария — будущего Григория I, чтобы тот убедил патриарха отказаться от этого титула, впрочем, попытка не имела успеха. Став папой, Григорий продолжал протестовать против использования патриархом титула «вселенский», пытаясь повлиять на него через императора Маврикия и его супругу, однако также безрезультатно¹². Спор о титуле вселенского патриарха принято считать одной из причин ухудшения отношений между папой, с одной стороны, и императором и патриархом, с другой.

Таким образом, отсылка к видению св. Петра в письмах Григория явно связана с Константинополем, а значит, ее анализ позволит полнее представить себе отношение понтифика к «царскому городу», его политической и церковной элите — по крайней мере его эмоции в момент написания письма Нарсесу. Что же хотел сказать Григорий?

Видение святого Петра, на которое ссылается папа, описано в 10-й главе Деяний Апостолов. Святой Петр, взойдя на верх дома, чтобы помолиться, почувствовал страшный голод. Тогда с разверзшихся небес спустился плат, на котором находились разные животные, в том числе те, которых иудейский канон запрещает употреблять в пищу. Петру был голос: «Заколи и ешь», на что апостол ответил, что никогда не ел ничего нечистого. Тогда ему был глас: «Что Бог очистил, того ты не почитай нечистым», а потом к Петру пришли люди благочестивого сотника Корнилия и пригласили его разделить с сотником трапезу. Во время обеда на всех слушателей Петра, в том числе язычников, сошел Святой Дух, что понимается как свидетельство открытости христианства для всех народов¹³. Таким образом, животные в видении Петра символизируют язычников, собравшихся в доме Корнилия, которых Господь очистил и которым теперь тоже уготовано спасение.

Среди этих животных Григорий и Нарсес особенно выделяют буйволов (*bubali*)¹⁴. *Bubali* относятся к числу чистых животных (Втор 14:4–5), однако, если наше толкование фрагмента Григория правильно, то папа не советует

qui uenire in baptizatis in Iudaea post baptismum consueuerat, in gentilibus ante baptismum uenit. <...> Si igitur et pastor ecclesiae apostolorum princeps signa et miracula singulariter faciens non dedignatus est in causa reprehensionis suae rationem humiliter reddere, quanto magis nos peccatores, cum de re aliqua reprehendimur, reprehensores nostros ratione humili placare debemus? (Greg. *Epp.* XI.27)

¹² См. специальные работы: [Vailhé 1908; Tuilier 1986; Demacopulos 2009].

¹³ Ср. Деян 10:35: «...но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему».

¹⁴ *Oxen* (быки) в переводе Дж. Мартина и *gazzelle africane* (африканские газели) в переводе В. Реккиа.

своему адресату связываться с *bubalos* и вспахивать на них поле Господне. Это можно объяснить, если обратиться к «Этимологиям» Исидора Севильского, младшего современника Григория, который писал, что *bubali* вовсе непригодны для того, чтобы запрягать их в плуг, поскольку слишком свирепы¹⁵. В Библии мотив пахоты с помощью буйволов используется в книге пророка Амоса¹⁶, причем тоже в качестве отрицательного примера. Таким образом, *bubali* могут символизировать неких лиц, на которых, с точки зрения папы, нельзя положиться.

Что может в этом контексте означать метафора поля Господня (*ager Dominicus*)? В Библии такого словосочетания нет; зато оно довольно рано возникает в произведениях христианских авторов, в частности, Иеронима Стридонского (340–420)¹⁷, Аврелия Августина (354–430)¹⁸, папы Льва I (440–461)¹⁹ и др. При этом всякий раз оно отсылает к притче о пшенице и плевелах, рассказанной Иисусом ученикам (Мф 13:24–29). Папа Лев I в одной из своих проповедей назвал себя и своих слушателей — жителей города Рима — «работниками на поле Господнем» (*operarii in agro Dominico*)²⁰, которые сеяли пшеницу и готовы были выполоть сорную траву. Вероятно, «работа на поле Господнем» подразумевает благочестивый образ жизни и наставления в христианской морали. Возможно, что и *arare in agro Dominico* в письме Григория указывает на духовные обязанности епископа и вообще любого христианина. Тогда говоря, что некие лица непригодны для того, чтобы на них «вспахать поле Господне», папа, вероятно, обвиняет их в отсутствии благочестия. Но почему он обращается именно к Нарсесу? Что связывало папу и константинопольского комита?

Нарсес — адресат писем Григория

Всего в Регистре писем Григория сохранилось четыре письма, адресованных Нарсесу (I.6, III.63, VI.14, VII.27), именно они и являются единственным источником его биографии (подробнее см.: [Martindale 1992: 932–933]). Хотя Дж. Мартиндейл не исключает, что Нарсес мог быть выходцем с Запада, его имя скорее говорит о том, что он происходил с Востока Империи. Кроме того, папа в одном из писем косвенно об этом свидетельствует, противопоставляя *Romanos* и *Graecos* и относя своего адресата к числу последних²¹.

Очевидно, Григорий познакомился с Нарсесом в Константинополе в бытность там апокрисиарием. В своих письмах папа часто передает привет родственникам и друзьям своего корреспондента — это означает, что у них был

¹⁵ *Bubali vocati per derivationem, quod sint similes boum; adeo indomiti ut prae feritate iugum cervicibus non recipiant. Hos Africa procreat (Isidori Etym. XII.1.33). Cfr. Plin. Nat. Hist. VIII.38.*

¹⁶ *...numquid currere queunt in petris equi aut arari potest in bubalis (Амос. 6:13)*

¹⁷ *Hier. Strid. Contra Pelagianos, 23.*

¹⁸ *Aug. Hipp. Contra Gaudentium, 43; Idem De baptismo contra donatistas, 43; Idem Sermones in Scripturis, 38; Idem Epistolae, 33 etc.*

¹⁹ *Leonis I Sermones, 54; Idem De haeresi Pelagiana, 55 etc.*

²⁰ *In Dominico agro, dilectissimi, cuius operarii sumus, oportet nos prudenter atque vigilanter spiritalem exercere culturam... (Leonis I Sermones, 54).*

²¹ *Romani autem codices multo ueriores sunt quam Graeci, quia nos uestra sicut non acumina, ita nec imposturas habemus (Greg. Epp. VI.14).*

широкий круг общих знакомых, который мог появиться у Григория только во время пребывания в столице Империи.

Первое из дошедших до нас писем (I.6, 590 г.) адресовано просто Нарсесу (Narsi), так что какой-либо вывод о его статусе в этот период сделать сложно. Зато известно, что приблизительно в 595 г. Нарсес занимал должность комита, о чем свидетельствует письмо VI.14, адресованное *Narsi comiti*. Однако нам больше ничего не известно о том, что Нарсес занимал какую-либо должность и тем более играл значительную роль при дворе, а в последнем письме папа явно утешает своего друга, который жаловался на козни и наветы врагов, значит, положение его пошатнулось (Greg. *Epp.* VII.27). Последнее письмо датируется 597 г. и адресовано уже *Narsi religioso*: возможно, Нарсес стал монахом или по крайней мере очень набожным человеком. Это подтверждается и другими письмами, адресованными Нарсесу, в которых тот предстает посредником и помощником Григория в его многолетнем споре с патриархом Константинополя Иоанном Постником (582–595).

В письме VI.14 к Нарсесу, датированном 595 г., в частности, идет речь о тяжбе Григория и Иоанна из-за пресвитеров Афанасия и Иоанна, которая длилась вплоть до кончины патриарха. Дело пресвитеров описано в посланиях VI.14–16 (сентябрь 595 г.), адресованных, соответственно, самому Нарсесу, Иоанну Постнику и императору Маврикию. Как можно заключить, оба пресвитера были обвинены в ереси.

Пресвитер Халкидонской церкви Иоанн был объявлен маркионитом; судьи, избранные Иоанном Постником, признали его вину²². Григорий I познакомился с Иоанном Халкидонским в Константинополе, и, вероятно, поэтому тот решил обратиться за защитой к папе. Дело Иоанна разбиралось на соборе (*concilium*) в Риме, где присутствовали и его обвинители. Как пишет папа, они не смогли толком объяснить, в чем заключается ересь Маркиона, тем самым показав, что пресвитер был оклеветан. В результате Иоанн был полностью оправдан²³.

Подробности этого дела мы знаем из писем, адресованных патриарху и папе; примечательно, что в письме к Нарсесу Григорий лишь мельком упоминает об имевшем место соборе и о его решении²⁴, как о чем-то, хорошо известном его собеседнику. Возможно, до нас дошла не вся их переписка, но в любом случае показательно, что папа счел нужным поставить комита в известность.

Нарсес принимал участие и в деле пресвитера Афанасия, также обвинен-

²² Sed hunc a sanctissimo Iohanne fratre et coepiscopo meo iudices deputati iniuste ac irrationabiliter neglegentes, dum in eius se nisi sunt occupare grauamine, se potius reprehensibiles ostenderunt (Greg. *Epp.* VI.16).

²³ ...maxime dum accusatores ipsius Marcianistarum quam memorabant haeresem, unde eum reum moliebantur efficere, interrogati quae esset nescire se manifesta professione responderint. Ex qua re euidenter agnoscitur quia personam ipsius sine Dei respectu non iuste, sed contra animas suas sola grauare uoluntate tantummodo uoluerunt. (...) nostra eum definitione catholicum et ab omni haeretico crimine liberum esse Christi Dei redemptoris nostril gratia reuelante denuntiauius (Greg. *Epp.* VI.15). См.: [Giordano 2005: 69; Demacopulos 2009: 604–605; Booth 2012: 115–118].

²⁴ De Iohanne uero presbitero cognoscite, quia causa illius per synodum decisa est, in qua aperte cognoui, quia eius aduersarii eum facere haeticum uoluerunt et diu conati sunt sed minime potuerunt (Greg. *Epp.* VI.14).

ного в ереси и искавшего заступничества папы. Он прислал Григорию некий кодекс, в котором содержались обвинения против пресвитера. Внимательно прочитав его, понтифик нашел текст манихейским, а сделанные на полях пометки — пелагианскими по своей сути. Таким образом, папа заключил, что обвинители Афанасия сами являются приверженцами двух уже давно осужденных ересей²⁵. Заявив об этом в первых строках письма, дальше папа приводит несколько примеров и разбирает их. Надо сказать, что Григорий Великий, без сомнения, был весьма высокого мнения об образованности своего друга, потому что, ссылаясь на послания апостола Павла, не дает развернутой цитаты, объясняя это тем, что говорит со знающим (*sciens*)²⁶.

Письмо VI.14 примечательно и тем, что в нем папа как бы между прочим просит своего корреспондента найти и прислать ему старые рукописи Эфесского собора (431 г.), поскольку современные, по его мнению, были сфальсифицированы. Та же самая участь, по твердому убеждению Григория, постигла и рукописи Халкидонского собора²⁷. Если Нарсес имел к ним доступ, то следует полагать, что ок. 595 г. он — образованный, хорошо разбирающийся в богословии знатный человек — был близок к окружению патриарха.

Наконец, в последнем письме (VII.27, 597 г.) речь идет о каком-то монастыре, основанном Павлом — общим другом папы и его адресата, — для которого Нарсес попросил папу написать устав или несколько отдельных правил, однако Григорий отказался²⁸. Возможно, оставив Константинополь, бывший комит удалился в монастырь Павла. Это подтверждается, в частности, «шапкой» последнего письма, адресованного *religioso Narsi*.

* * *

Тематика и содержание адресованных Нарсесу писем выдает в нем человека, довольно искушенного в вопросах богословия. В этой связи, возвращаясь к нашим *bubali*, надо полагать, что подобная игра с цитатами должна была быть абсолютно ему понятной. Проводя время в изучении Священного Писания и соборных канонов (к которым у него был доступ), Нарсес как бы «вспахивал поле Господа». Кроме того, под этой метафорой может подразумеваться и помощь, которую тот оказывал Григорию, например, в поиске древних рукописей вселенских соборов.

²⁵ Caritas uestra sollicitudinem nostrae opinionis habens scribere studuit quid de illo códice qui contra Athanasium presbyterum transmissus est sensit. Quem nos ex parte aliqua subtiliter percurrentes in Manichaei inuenimus dogma cecidisse. Sed is qui loca aliqua esse haeretica signo contra posito ostendit, ipse quoque in Pelagiana haerese labitur, quia quaedam loca catholice dicta et omnino orthodoxa uelut haeretica annotauit (Greg. *Epp.* VI.14).

²⁶ Quam Paulus apostolus aperte in suis epistulis destruit; quae loca epistularum eius singula dicere praetermitto, quia scienti loquor (Greg. *Epp.* VI.14).

²⁷ Ephesinam autem synodum perscrutantes de Adelfie et Saua et ceteris aliis, qui illic dicuntur esse damnati, omnino nihil inuenimus, et existimamus quia, sicut Chalcedonensis synodus in uno loco ab ecclesia Constantinopolitana falsata est, sic aliquid et in Ephesina synodo factum est. Caritas ergo uestra uetustos omnino codices eiusdem synodi requirat et illic uideat, si quid tale inuenitur, mihi que eundem codicem quem inuenerit, transmittat, quem, mox legero, retransmitto (Greg. *Epp.* VI.14).

²⁸ Dulcissima autem uestra caritas scripsit mihi ut monasteriis quae per orationes et magistrum uestrum a filio nostro domno Paulo instituta sunt aliquid admonendo scriberem. Sed si de uia Dei sunt, scio quia per compunctionis gratiam fontem sapientiae intus habent et meae succitatis guttas paruulas suscipere non debent (Gregorii *Epp.* VII.27).

Но кто же такие *bubali*, которых Нарсес должен поразить «мечом уст» и «убить уколом»? Рискну предположить, что *bubali* в этом контексте могут символизировать константинопольских церковных иерархов при Иоанне Постнике и отчасти самого патриарха. Они непригодны для «вспахивания поля Господня», т. е. плохо исполняют свое служение; возможно, в первом письме претензии папы были как-то связаны с титулом вселенского патриарха, необоснованно, по его мнению, присвоенным Иоанном Постником. Но далее в письмах папы утверждается, что патриарх и его люди несправедливо осудили ни в чем не повинных пресвитеров Иоанна и Афанасия, а также могли быть причастны к фальсификации канонов Эфесского и Халкидонского соборов. Понтифик укорял своего адресата в недостаточной твердости и последовательности при общении с приближенными патриарха. Отдельно подчеркну, что предложенная мной интерпретация является одним из возможных способов понимания исследуемого письма понтифика: отрывочный характер текста и не совсем ясный контекст оставляют широкое поле для догадок.

Так или иначе, переписка с Нарсесом демонстрирует вовлеченность папы в дела Константинопольской церкви. Через своего друга Григорий получал книги — копии соборных канонов и богословские сочинения, что говорит об интересе папы к греческому богословию [Booth 2012: 111]. Несмотря на спор о титуле вселенского патриарха, а также на другие конфликты и диспуты с константинопольскими иерархами, Григорий I никогда не забывал о единстве Церкви, не разделяя ее на Западную и Восточную. И тем не менее в период его понтификата (590–604 гг.) линии будущего великого раздела стали видны более отчетливо.

Сокращения

Greg. *Moral. Ep. Dedic.* — Gregorii Magni *Moralia. Epistola dedicatoria* // Sancti Gregorii Magni *Moralia in Iob* / A cura di P. Siniscalco, Introd. di C. Dagens, Trad. in italiano di E. Gandolfo. Roma: Città Nuova, 1992. P. 81–91.

Greg. *Epp.* — S. Gregorii Magni *Registrum epistolarum* / Ed. by D. Norberg. T. 1–2. Turnholti: Brepols, 1982. (Corpus Christianorum. Series Latina; 140 A).

Литература

Альбрехт 2005 — Альбрехт М. фон. История римской литературы от Андроника до Бозция и ее влияния на позднейшие эпохи / Пер. с нем. А. И. Любжина. Т. 3. М.: Греко-лат. кабинет Ю. А. Шичалина, 2005.

Уколова 1984 — Уколова В. И. Исидор Севильский как деятель культуры раннего Средневековья // Проблемы испанской истории / Отв. ред. С.П. Пожарская. М.: Наука, 1984. С. 176–190.

Уколова 2010 — Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего Средневековья. Конец V — середина VI века. М.: УРСС, 2010.

Уколова 2016 — Уколова В. И. «Различия» Исидора Севильского: Слово как инструмент познания // Средние века. Т. 77. № 3–4. 2016. С. 368–376.

Шкаренков 2004 — Шкаренков П. П. Римская традиция в варварском мире. Флавий Кассиодор и его эпоха. М.: РГГУ, 2004.

- Booth 2012 — *Booth Ph.* Gregory and the Greek East // A companion to Gregory the Great / Ed. by B. Neil, M. J. Dal Santo. Leiden: Brill, 2012. P. 109–131.
- Chazelle, Cubit 2007 — The crisis of the Oikoumene: The Three Chapters and the failed quest for unity in the sixth-century Mediterranean / Ed. by C. Chazelle, C. Cubit. Turnhout: Brepols, 2007.
- Demacopoulos 2009 — *Demacopoulos G. E.* Gregory the Great and the sixth-century dispute over the ecumenical title // *Theological Studies*. Vol. 70. No. 3. 2009. P. 600–621.
- Dudden 1905 — *Dudden F. H.* Gregory the Great: His place in history and thought. Vol. 1. London; New York: Longmans, Green, 1905.
- Giordano 2005 — Giordano L. *Itinerari di giustizia gregoriana. Testualità e recezione*. Bari: Edipuglia, 2005.
- Martindale 1992 — The prosopography of the Later Roman Empire / Ed. by J. Martindale. Vol. 3. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992.
- Martyn 2004 — The letters of Gregory the Great / Trans., with intro. and notes, by J. R. C. Martyn. Vol. 1. Toronto: PIMS, 2004.
- Recchia 1996 — *Opere di Gregorio Magno. Lettere* / A cura di V. Recchia. Vol. 1. Roma: Città Nuova Editrice, 1996.
- Tuilier 1986 — Tuilier A. Grégoire le Grand et le titre de patriarche œcuménique // Grégoire le Grand : Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982: actes / Publiés par J. Fontaine et al. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1986. P. 69–82.
- Urso 2013 — *Urso C.* Le donne al tempo di Gregorio Magno. La testimonianza del *Registrum epistolarum*. Napoli: Il pozzo del Giacobbe, 2013.
- Vailhé 1908 — *Vailhé S.* Saint Grégoire le Grand et le titre de patriarche œcuménique // *Échos d'Orient*. Vol. 11. No. 70. 1908. P. 161–171.
- Valastro Canale 1996 — *Valastro Canale A.* Isidoro di Siviglia: La vis verbi come riflesso dell'onnipotenza divina // *Cuadernos de filología clásica: Estudios latinos*. N° 10. 1996. P. 147–176.

References

- Al'brekht, M. von (2005). *Istoriia rimskoi literatury ot Andronika do Boetsiia* [Trans. from Albrecht, M. von (1994). *Geschichte der Römischen Literatur. Von Andronicus bis Boethius. Mit Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Neuzeit*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag] (Vol. 3). Moscow: Greko-latinskii kabinet Iu. A. Shichalina. (In Russian).
- Booth, Ph. (2012). Gregory and the Greek East. In B. Neil, M. J. Dal Santo (eds.). *A companion to Gregory the Great*, 109–131. Leiden: Brill.
- Chazelle, C., Cubit, C. (Eds.) (2007). *The crisis of the Oikoumene: The Three Chapters and the failed quest for unity in the sixth-century Mediterranean*. Turnhout: Brepols.
- Demacopoulos, G. E. (2009). Gregory the Great and the sixth-century dispute over the ecumenical title. *Theological Studies*, 70(3), 600–621.
- Dudden, F. H. (1905). *Gregory the Great: His place in history and thought* (Vol. 1). London; New York: Longmans, Green.
- Giordano, L. (2005). *Itinerari di giustizia gregoriana. Testualità e recezione*. Bari: Edipuglia. (In Italian).
- Martindale, J. (Ed.) (1992). *The prosopography of the Later Roman Empire* (Vol. 3). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Martyn, J. R. C. (Trans., Intro., Notes) (2004). *The Letters of Gregory the Great* (Vol. 1). Toronto: PIMS.

- Recchia, V. (Ed.) (1996). *Opere di Gregorio Magno. Lettere* (Vol. 1). Roma: Città Nuova Editrice. (In Italian).
- Shkarenkov, P. P. (2004). *Rimskaiia traditsiia v varvarskom mire. Flavii Kassiodor i ego epokha* [Roman tradition in the Barbarian world. Flavius Cassiodorus and his era]. Moscow: RGGU. (In Russian).
- Tuilier, A. (1986). Grégoire le Grand et le titre de patriarche œcuménique. In J. Fontaine et al. (Eds.). *Grégoire le Grand: Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15–19 septembre 1982: actes*, 69–82. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique. (In French).
- Ukolova, V. I. (1984). Isidor Sevil'skii kak deiatel' kul'tury rannego srednevekovia [Isidore of Seville as cultural figure of the Early Middle Ages]. In S.P. Pozharskaia (Ed.). *Problemy ispanskoi istorii* [Problems of Spanish history], 176–190. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Ukolova, V. I. (2010). *Antichnoe nasledie i kul'tura rannego Srednevekov'ia. Konets V — sredina VI veka* [Heritage of antiquity and early medieval culture: End of 5th — middle of 6th century]. Moscow: URSS. (In Russian).
- Ukolova, V. I. (2016). “Razlichiiia” Isidora Sevil'skogo. Slovo kak instrument poznaniia [“Differences” of Isidore of Seville. The word as tool of knowledge]. *Srednie veka* [Middle Ages], 77(3–4), 368–376. (In Russian).
- Urso, C. (2013). *Le donne al tempo di Gregorio Magno. La testimonianza del Registrum epistolarum*. Napoli: Il pozzo del Giacobbe. (In Italian).
- Vailhé, S. (1908). Saint Grégoire le Grand et le titre de patriarche œcuménique. *Échos d'Orient*, 11(70), 161–171. (In French).
- Valastro Canale, A. (1996). Isidoro di Siviglia: La vis verbi come riflesso dell'onnipotenza divina. *Cuadernos de filología clásica: Estudios latinos*, 10, 147–176. (In Italian).

* * *

Информация об авторе

Елена Сергеевна Марей

кандидат исторических наук
доцент, Школа исторических наук,
Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики»
Россия, 105066, Москва,
Старая Басманная ул., д. 24/1, стр. 3
Тел.: +7 (495) 772-95-90 *22586
✉ elena.fontis@gmail.com

Information about the author

Elena S. Marey

Cand. Sci. (History)
Associate Professor, The School of History,
National Research University
Higher School of Economics
Russia, 105066, Moscow,
Staraya Basmannaya Str., 24/1, Bld. 3
Tel.: +7 (495) 772-95-90 *22586
✉ elena.fontis@gmail.com

Д. С. Николаев

ORCID: 0000-0002-3034-9794
✉ dnikolaev@fastmail.com

*Российский государственный
гуманитарный университет (Россия, Москва)
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)
Стокгольмский университет (Швеция, Стокгольм)*

СБРАСЫВАЯ ОКОВЫ ФОРМУЛЬНОЙ ТЕОРИИ

Рецензия на: Памятники книжного эпоса Запада и Востока: Коллективная монография / Сост. и ред. С. Ю. Неклюдов, Н. В. Петров. — М.: ИНФРА-М, 2018. — 482 с.

Для цитирования: Николаев Д. С. Сбрасывая оковы формульной теории // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 304–311. DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-304-311.

*Рецензия поступила в редакцию 14 февраля 2020 г.
Принято к печати 24 февраля 2020 г.*

D. S. Nikolaev

ORCID: 0000-0002-3034-9794
✉ dnikolaev@fastmail.com

*Russian State University for the Humanities
(Russia, Moscow)
The Russian Presidential Academy for National Economy
and Public Administration (Russia, Moscow)
Stockholm University (Sweden, Stockholm)*

SHEDDING THE SHACKLES OF ORAL FORMULAIC THEORY

A review of: Neklyudov, S. Yu., Petrov, N. V. (Eds.) (2018). *Pamiatniki knizhnogo eposa Zapada i Vostoka* [Literary epic in the West and the East]. Moscow: INFRA-M. (In Russian).

To cite this review: Nikolaev, D. S. (2020). Shedding the shackles of oral formulaic theory. *Shagi/Steps*, 5(3), 304–311. (In Russian). DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-304-311.

*Received February 14, 2020
Accepted February 24, 2020*

Аннотация рецензируемого издания описывает его как «монографическую энциклопедию» — несколько неожиданный, но весьма точный термин. Нетрадиционным для монографии образом книга лишена введения или предисловия, которые бы представляли ее читателю. Вместо этого первая глава — «Эпос в мировой литературе» за авторством С. Ю. Неклюдова и Н. В. Петрова — дает типологический обзор эпоса, понимаемого как «жанр устной и книжной словесности, который повествует о чрезвычайных деяниях и событиях мифологического или квазиисторического прошлого» (с. 4). В конце главы авторы кратко характеризуют книжный эпос — «тексты древней и средневековой словесности, которые, как предполагается, непосредственно отражают устные эпические традиции, но затем получают окончательную обработку уже в ходе их литературной фиксации» (с. 12), — являющийся основной темой тома, и отсылают к предыдущей книге о том же предмете — коллективной монографии [Мелетинский 1978].

Учитывая, что две монографии называются весьма схожим образом, а состав авторского и редакционного коллективов пересекаются (кроме С. Ю. Неклюдова, над монографией 1978 г. также работал П. А. Гринцер, статья которого опубликована в рецензируемом издании), возникает вопрос о том, чем они принципиально различаются и в чем была мотивация новой книги. Ответ на эти вопросы найти несложно.

Одним из очевидных стимулов к появлению второй итерации «Памятников» стал почти взрывной рост в изучении многих древних и средневековых эпических традиций. Работы по гомеровскому, ближневосточному и западноевропейскому эпосам, опубликованные после выхода книги 1978 г., исчисляются сотнями, и сегодняшнее консенсусное мнение по многим вопросам, если оно в какой-то мере существует, во многих отношениях отличается от того, что было в ходу в то время.

Другой очевидный фактор заключается в том, что русскоязычному читателю недоступны современные качественные обзорные работы по эпическим традициям древности и Средневековья. В 2002 г. в русском переводе вышла влиятельная монография «Героическая поэзия» С. М. Боуры, однако ее английская версия была выпущена так давно (в 1952 г.), что во многих странах на нее уже истек копирайт, и она безусловно не может заменить [Pulsiano, Treharne 2001] или [Fowler 2004]. Рецензируемая книга, несмотря на существенно меньший суммарный объем, с этой задачей справляется, в то время как монография 1978 г. в принципе не была ориентирована на широкого читателя и скорее представляла собой набор узкоспециальных статей.

В целом не будет большим преувеличением сказать, что рецензируемая книга является учебником по книжному эпосу. В первой главе даются основные определения и описывается контекст, а затем следует ряд экскурсов, выстроенных в приблизительно хронологическом порядке.

Первая тематическая глава — «Эпос о Гильгамеше» за авторством **Н. Г. Рудик**. Эпос о Гильгамеше — древнейший известная эпическая традиция, самые ранние памятники которого, написанные на шумерском языке, датируются концом III тыс. до н. э., а так называемая каноническая версия — аккадский текст, известный русскоязычному читателю по переводу И. М. Дьяконова, — была зафиксирована в конце II тыс. до н. э. и дальше бытовала практически в неизменном виде.

Чтобы отразить сложную историю эпоса о Гильгамеше, Н. Г. Рудик использует кольцевую композицию. Она начинается с описания персонажей и сюжета канонической версии эпоса, затем прослеживает упоминания Гильгамеша (в шумерском варианте — Бильгамеса) в исторических текстах и характеризует его статус как божества в шумеро-аккадской традиции, а потом описывает в хронологическом порядке разные изводы эпоса, начиная с ранних шумерских текстов. Возвращаясь к канонической версии, Рудик обсуждает проблему ее авторства, композиции и поэтического языка и завершает главу кратким обзором упоминаний Гильгамеша в позднейшие периоды.

Глава «Гомероведение в начале нового века», написанная **Н. П. Гринцером**, выстроена по иным принципам. Она преимущественно сфокусирована на гомероведении, а не на самом Гомере; автор подробно прослеживает историю изучения «Илиады» и «Одиссеи» с конца XVIII в., когда Ф. А. Вольфом было запущено «аналитическое» направление. Особенно подробно описывается рецепция формульной теории Милмана Пэрри и Альберта Лорда, которая произвела революцию в гомероведении середины XX в. и одновременно спровоцировала попытки подтвердить наличие индивидуального авторского начала в гомеровских поэмах. Отчасти это удалось сделать за счет того, что постулат Пэрри о сверхжесткой, метрически заданной структуре гомеровской формулы был не вполне верен: гомеровская формула допускает определенную вариативность, что делает затруднительным ее однозначное определение и существенно расширяет спектр возможных интерпретаций гомеровской поэтики. Описывая то, как разные исследователи анализировали другой ключевой элемент устройства «Илиады» и «Одиссеи» — типические сцены, или «темы» (поединок, жертвоприношение, описание оружия и др.), Н. П. Гринцер подробно рассматривает проблему генезиса темы плача по погибшему герою. В конце главы он кратко останавливается на датировке поэм, возможных сценариях их письменной фиксации и том, как ответы на эти вопросы влияют на издание гомеровских текстов.

П. А. Гринцер в главе «Древнеиндийский классический эпос: “Махабхарата” и “Рамаяна”», не пересказывая последовательно содержания поэм (применительно к «Махабхарате» это в принципе маловыполнимая задача ввиду как объема текста, так и его сложнейшей композиции), делает своей основной задачей раскрытие различных слоев, которые они успели включить в себя в ходе своего долгого бытования сначала в устной, а затем и в письменной традиции. Исследователь полагает, что оба текста изначально восходят к устному эпосу, опиравшемуся в некоторой степени на исторические события глубокой древности и бытовавшему в целом по установленным Пэрри и Лордом принципам, хотя метрическая и формульная строгость индийских поэм существенно ниже, чем в гомеровской традиции. Затем, однако, их пути разошлись: «Махабхарата» разрослась во всеохватывающую «пятую веду» и стала преимущественно философски-поучительным текстом, при этом все же сохранившим «архаический колорит повествования о безвозвратно ушедшей в прошлое эпохе» (с. 140), а также композиционную целостность. «Рамаяна», в свою очередь, пошла путем «эволюции от эпоса героического к эпосу литературному, в котором и древний сюжет, и архаические способы изображения оказались преобразованными ради усиления и расширения возможностей его

эстетического воздействия» (с. 141) — в первую очередь за счет насыщенной средствами художественной выразительности передачи чувств героев и изысканных описаний природы.

Т. А. Михайлова в главе об ирландском эпосе «Похищение быка из Куальнге» подходит к материалу с другой стороны. Отмечая сложные жанровые характеристики средневековых ирландских текстов, она задается вопросом, был ли у ирландцев эпос и каковы его границы: «...насколько мы понимаем, вопросом о том, какие именно саги могут быть отнесены к эпосу, а какие нет и каковы критерии (формальные или содержательные) этого разделения, все-рез никто не занимался. Видимо, сам материал не очень располагает к такому подходу» (с. 149). Затем автор сравнивает современную классификацию средневековых ирландских саг (по циклам: королевский, уладский, мифологический и др.) с традиционной, сохранившейся в средневековых их списках (где тексты делились на «разрушения», «сватовства», «смерти» и т. п.). Михайлова отмечает, что «Похищение быка из Куальнге» выделяется на общем фоне в силу того, что только оно стало основанием для своего рода нативной циклизации: некоторые тексты эксплицитно определялись в традиции как его «предсаги», а другие рассказывали о том, что произошло после основных событий эпоса.

Далее исследовательница переходит к вопросу о том, что привлекло средневековых ирландцев в этой истории из жизни региона, который в локальном контексте можно назвать северной периферией. Высказанная Дж. Келлехером точка зрения, что толчком, спровоцировавшим рост популярности «Похищения» в IX в., стала конкуренция между разными частями ирландской церкви, в ходе которой северная фракция попыталась позиционировать себя как наследников королевства уладов, кажется Т. А. Михайловой не полностью удовлетворительной. Она полагает, что свою роль могли сыграть такие факторы, как «потребность в эпическом материале» (с. 159) и случайность. Проанализировав генезис отдельных элементов сюжета эпоса и оценив возможность выявить в двух ранних редакциях текста пэрри-лордовские формулы, автор приходит к выводу, что «“Похищение” как единая эпопея могла существовать еще в устной форме, но скорее как сюжет, а не как текст, а, видимо, все же существовавшая когда-то письменная проторедакция появилась достаточно рано и затем подверглась очень сильным переработкам» (с. 168)¹.

Следующие две главы — «Англосаксонская эпическая поэма “Беовульф”» и «Эддическая поэзия» — написаны **И. Г. Матюшиной**. Они следуют одной схеме с подробным описанием рукописной традиции, пересказом сюжета текстов, анализом их источников, языка и поэтики, описанием основных проблем их изучения и отсылок к ним в позднейшей традиции (включая список современных художественных произведений по их мотивам и экранизаций). «Беовульф» изучался более интенсивно, и разбор различных интерпретаций поэмы занимает немалый объем — эта глава самая большая в книге (78 страниц), а библиографический список к ней насчитывает 203 работы.

Глава **А. Б. Рыкуновой**, посвященная «Песни о Нибелунгах», в более сжатой форме следует той же схеме и рассказывает о рукописной традиции, ис-

¹ См. во многом альтернативную точку зрения в [Николаев 2016].

точниках, сюжете, формульном стиле, метрических особенностях и датировке поэмы. Обсуждаются основные гипотезы относительно ее авторства и перечисляются вдохновленные ею позднейшие произведения.

И. В. Ершова в главе «Романский эпос: между эпикой и историей» рассматривает параллельно два текста: французскую «Песнь о Роланде» (другие французские тексты жанра *chansons de geste* перечисляются, но не обсуждаются подробно) и испанскую «Песнь о моем Сиде». Вместе с гомеровскими поэмами и «Беовульфом» это одни из наиболее изученных текстов европейской традиции, и немалую часть главы занимает описание истории их издания и изучения: от классических работ Гастона Париса и Рамона Менендеса Пидалья до современного синтеза, опирающегося на опыт применения к текстам формульной теории Пэрри — Лорда, а также на новые результаты анализа рукописных источников и исторического контекста.

Автор отдельно останавливается на «проблемных» аспектах поэтики текстов, таких как гипертрофированная важность образа Карла Великого в «Песни о Роланде» и чересчур рациональное для эпического героя поведение Сиды. Применительно к обеим традициям исследователь пытается показать, что изначальное эпическое сказание трансформировалось «под влиянием идеологического и социального контекста эпохи» (с. 357–358, ср.: «Многие характерные черты “Песни о моем Сиде”, ставящие ее особняком в ряду эпических текстов, в действительности могут быть объяснены большей степенью симбиоза традиционных эпических норм и культурно-исторического контекста» — с. 377). Как и в случае с индийским эпосом, однако, «идеология по преимуществу только сопутствует созданию героического характера и героического сюжета, но ни в коем случае не разрушает его» (с. 358).

Т. А. Аникеева в главе «“Китаб-и дедем Коркут” как памятник книжного эпоса» кратко описывает историю изучения, рукописные источники, композицию и сюжет этого собрания. Кроме того, рассматриваются элементы формульности в тексте (формулы выявляются в прорицаниях Коркута, сопровождающих нарративы) и следы влияния на него исламской книжной традиции.

Написанный **С. Ю. Неклюдовым** раздел «Центральноазиатское сказание о Гесере: книжноэпическая форма» составляет своего рода параллель главе про эпос о Гильгамеше: в обоих случаях мы сталкиваемся с текстом, перешедшим из одной языковой традиции в другую (из тибетской в монгольскую; ср. переход эпоса о Гильгамеше из шумерской традиции в аккадскую) и существенно расширившимся в процессе за счет оригинальных сюжетов и мотивов, что делает невозможным говорить о «переводном» или полностью заимствованном характере нового извода эпоса.

С. Ю. Неклюдов подробно разбирает сюжетные и композиционные различия между каноническим тибетским и многочисленными монгольскими вариантами сказания (центральным из которых является ксилографическое издание текста, опубликованное в Пекине в 1716 г.) и реконструирует сценарий его развития в монгольской традиции, сопряженный с постепенным расширением его географического ареала с востока на запад. Попутно анализируется специфика образа Гесера как божества в монгольской традиции и его генетическая связь с буддийским канонам, дается анализ поэтического языка монгольской Гесериады.

Последняя глава монографии, ««Гистории» о богатырях русского эпоса» **Н. В. Петрова**, рассказывает о ранних письменных фиксациях русских былин, изданных с комментариями в [Астахова и др. 1960]. Пересказываются сюжеты текстов и описываются их отличия от устных вариантов сказаний о тех же героях. В начале главы пересказываются основные положения дискуссии о том, какой статус в устной традиции имело само слово *былина* («...нет ни одного точного свидетельства, что именно поющий эпос назывался *былинами*», с. 440; курсив Н. В. Петрова) и дается краткий обзор текстов и сюжетно-мотивного состава русского эпоса.

Выделим две общие темы, которые пронизывают практически всю книгу. Первая тема — проблема датировки. В отсутствие исторически контекстуализуемого автора датировка «создания» текстов практически теряет смысл, и в лучшем случае исследователи могут надеяться установить с той или иной точностью момент фиксации, который бы стал *terminus ante quem* для стоящей за ними устной традиции. Почти во всех случаях, однако, «доверительный интервал» момента фиксации включает несколько столетий (IX–VIII вв. до н. э. для Гомера, VIII–X вв. н. э. для «Беовульфа», X–XIII вв. для «Старшей Эдды»). На основании подробных экскурсов в разных главах остается сделать неутешительный вывод о том, что памятники опирающегося на устную традицию книжного эпоса не поддаются точной датировке.

Вторая сквозная тема — рецепция формульной теории Пэрри — Лорда, которая сыграла важную роль в изучении почти всех описываемых традиций. Наиболее успешным этот подход можно признать в гомероведении, где формульность, пускай и по-разному понимаемая исследователями, является отправной точкой практически для любого анализа. Для других традиций количество формул в тексте и их важность для его поэтики является предметом ожесточенных дебатов. Важным итогом полувековой полемики, однако, стал вывод о том, что регулярная формульность, вопреки заявлениям создателей теории, не может служить признаком устного происхождения текста: как минимум в некоторых случаях она, скорее всего, является одной из черт гибридного стиля, где устные традиционные элементы сочетаются с несомненным авторским началом. Это обогащает наше представление о феномене книжного эпоса и позволяет понять его как самостоятельный феномен, а не случайный набор текстов, объединенных лишь тем, в каких обстоятельствах они были зафиксированы, но одновременно лишает фольклористику единственного средств диагностики устного происхождения того или иного текста.

В целом рецензируемый труд представляет собой весьма увлекательную и полезную, хотя и несколько неоднородную книгу. Главы за авторством Н. Г. Рудик, И. Г. Матюшиной, А. Б. Рыкуновой и Т. А. Анисеевой представляют собой удобные введения в соответствующие тексты, которые легко использовать для начала знакомства с ними. Разделы, написанные П. А. Гринцером, Т. А. Михайловой, И. В. Ершовой и С. Ю. Неклюдовым, имеют более аналитическую и проблемную направленность, но также могут использоваться подобным образом. Глава Н. П. Гринцера представляет собой в первую очередь углубленный обзор истории вопроса и скорее будет полезна тем, кто знаком с содержанием гомеровских текстов как таковых. Глава Н. В. Петрова, хотя и содержит обзор русского эпоса, также будет прежде всего интересна тем, кто уже имеет хорошее представление о

былинах, записанных в устном бытовании (ранние записи не представляют собой самодостаточного корпуса и не отражают, судя по всему, более раннего состояния традиции, а потому интересны в более широком контексте).

Безусловно, при такой широте темы было бы неразумно пытаться охватить все, однако есть тексты, которые, на мой взгляд, все же заслуживали бы более пристального внимания в рамках этой книги. Так, некоторые французские *chansons de geste* о Гильоме Оранжском по времени записи как минимум не моложе «Песни о Роланде» и представляют собой важный фрагмент европейской традиции книжного эпоса. Схожим образом средневековый ирландский цикл Финна, хотя и уступает по времени записи основных текстов уладскому, также содержит весьма ранние элементы и в своем классическом состоянии даже в большей мере похож на канонический эпос. (Кроме того, если многие тексты уладского цикла были опубликованы на русском, в том числе в серии «Литературные памятники», узловой текст финнского цикла «*Acallam na Senórach*» XII в. переведен не был.)

В то же время авторы отдельных глав, как кажется, порой уделяют слишком много внимания интересующим их аспектам описываемой традиции и предлагают аргументы в пользу определенной точки зрения по тому или иному вопросу, смешивая описательный и полемический жанр. Похожая тенденция проявляется в попытках исследователей защитить представляемые ими тексты от критиков, которые утверждают, что то или иное произведение не обладает стройной композицией или в принципе является «ненастоящим/неполноценным» эпосом. Даже если изначальная критика такого рода покоилась на шатких основаниях, попытки ее опровергнуть не могут не быть субъективными и не опираться имплицитно на тезис, что «все действительно разумно».

Эти замечания, однако, ни в коем случае не умаляют достоинств рецензируемой книги, которая закрывает болезненную лакуну и станет незаменимым подспорьем для людей, интересующихся книжным эпосом, фольклором или литературой Средневековья, античности и древнего мира.

Литература

- Астахова и др. 1960 — Былины в записях и пересказах XVII–XVIII веков / Ред. А. М. Астахова, В. В. Митрофанова, М. О. Скрипиль. М.; Л.: АН СССР, 1960.
- Мелетинский 1978 — Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности / Отв. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Наука, 1978.
- Николаев 2016 — Николаев Д. С. Поэтические тексты в первых двух редакциях «Похищения быка из Куальнге» // Шаги / Steps. Т. 2. № 4. 2016. С. 30–59.
- Fowler 2004 — *The Cambridge companion to Homer* / Ed. by R. Fowler. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004.
- Pulsiano, Treharne 2001 — *A companion to Anglo-Saxon literature* / Ed. by P. Pulsiano, E. Treharne. Oxford: Blackwell, 2001.

References

- Astakhova, A. M., Mitrofanova, V. V., Skripil', M.O. (Eds.) (1960). *Byliny v zapisiakh i pereskazakh XVII–XVIII vekov* [Bylinas in recordings and retellings from the 17th–18th centuries]. Moscow; Leningrad: AN SSSR. (In Russian).

- Fowler, R. (Ed.) (2004). *The Cambridge companion to Homer*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Meletinskii, E. M. (Ed.) (1978). *Pamiatniki knizhnogo eposa. Stil' i tipologicheskie osobennosti* [Literary epic texts. Style and typological peculiarities]. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Nikolaev, D. S. (2016). Poeticheskie teksty v pervykh dvukh redaktsiakh "Pokhishcheniia byka iz Kual'nge" [The evolution of poetic texts in *Tain Bó Cúailnge*]. *Shagi/Steps*, 2(4), 30–59. (In Russian).
- Pulsiano P., Treharne, E. (Eds.) (2001). *A companion to Anglo-Saxon literature*. Oxford: Blackwell.

* * *

Информация об авторе

Дмитрий Сергеевич Николаев
кандидат филологических наук
научный сотрудник,
Центр типологии и семиотики
фольклора,
Российский государственный
гуманитарный университет,
Россия, 12599, Москва, Миусская пл., 6
Тел.: +7 (499) 973 4354
старший научный сотрудник,
Лаборатория теоретической
фольклористики, Школа актуальных
гуманитарных исследований,
Российская академия
народного хозяйства и государственной
службы при Президенте РФ
Россия, 119606, Москва, пр-т
Вернадского, 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
научный сотрудник,
Факультет лингвистики,
Стокгольмский университет,
Швеция, SE-106 91, Стокгольм
Тел.: +46 (8) 16-20-00
✉ dnikolaev@fastmail.com

Information about the author

Dmitry S. Nikolaev
Cand. Sci. (Philology)
Researcher,
Centre for Typological and Semiotic
Folklore Studies,
Russian State University for the Humanities
Russia, 125993, Moscow, Miusskaya sq. 6
Tel.: +7 (499) 973 4354
Senior Researcher,
Laboratory for Folklore Studies,
School for Advanced Studies
in the Humanities,
The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public
Administration
Russia, 119606, Moscow,
Prospekt Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
Researcher,
Department of Linguistics,
Stockholm University,
Sweden, SE-106 91 Stockholm
Tel.: +46 (8) 16-20-00
✉ dnikolaev@fastmail.com

М. В. Ахметова

ORCID: 0000-0002-2543-9349

✉ malinxi@rambler.ru

*Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)*

КОНФЕРЕНЦИЯ «МАРГИНАЛИИ-2019: ГРАНИЦЫ КУЛЬТУРЫ И ТЕКСТА»

Аннотация. В обзоре представлены материалы международной научной конференции «Маргиналии-2019: границы культуры и текста», прошедшей 30 августа — 1 сентября 2019 г. в г. Осташкове.

Для цитирования: Ахметова М. В. Конференция «Маргиналии 2019: границы культуры и текста» // Шаги/Steps. Т. 6. № 2. 2020. С. 312–320. DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-312-320.

*Хроника поступила в редакцию 1 марта 2020 г.
Принято к печати 10 марта 2020 г.*

M. V. Akhmetova

ORCID: 0000-0002-2543-9349

✉ malinxi@rambler.ru

*The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)*

CONFERENCE “MARGINALIA-2019: BORDERS OF CULTURE AND TEXTS”

Abstract. The review focuses on materials from the international conference “Marginalia-2019: Borders of Culture and Text” that took place August 30 — September 1, 2019 in the town of Ostashkov.

To cite this review: Akhmetova, M. V. (2020). Conference “Marginalia-2019: Borders of Culture and Text”. *Shagi / Steps*, 6(2), 312–320. (In Russian). DOI: 10.22394/2412-9410-2020-6-2-312-320.

*Received March 1, 2020
Accepted March 10, 2020*

С 30 августа по 1 сентября 2019 г. в Осташкове (Тверская область) прошла Международная научная конференция «Маргиналии-2019: границы культуры и текста» — седьмая в серии конференций, посвященных маргинальным, периферийным, пограничным областям гуманитарного знания. В качестве организаторов выступили Научно-исследовательский вычислительный центр МГУ им. М. В. Ломоносова, Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН, Институт философии РАН, ФИЦ «Информатика и управление», Университет города Саитама (Япония) и Осташковский краеведческий музей. Конференция объединила представителей различных гуманитарных дисциплин — историков, лингвистов, литературоведов, искусствоведов, философов, культурологов, фольклористов и антропологов из России и восьми зарубежных стран.

Как обычно, большое число докладов было посвящено «периферийным» текстам — дневникам, записным книжкам, мемуарам, травелогам, письмам — определению границ документального, биографического и художественного в этих документах и т. д. **И. Л. Савкина** (Тампере, Финляндия) проанализировала мемуары финской коммунистки, сотрудницы Коминтерна, резидента советской разведки в Японии, узницы ГУЛАГа Айно Куусинен «Господь низвергает своих ангелов» (1965, изданы на русском языке в 1991 г.), поставив вопрос о способах создания нарративной идентичности, о конструировании авторского «я» — в идеологическом, национальном и гендерном аспектах. **О. Д. Шемякина** (Москва) обратилась к дневникам последней трети XIX в. Марии Николаевны Шустовой, дочери разорившегося московского фабриканта, сосредоточившись на проблеме выражения своих чувств как в дневниковой форме, так и в реальности — учитывая ограниченный набор стратегий, в рамках которого для девушки соответствующего круга была возможна коммуникация с возлюбленным. **Ю. В. Кагарлицкий** (Москва) рассмотрел мемуары Н. Б. Долгорукой («Своеручные записки», 1767) как литературный текст, написанный в соответствии с канонами «романа испытания» и подвергшийся влиянию не только романного нарратива, но и риторической практики XVIII в. Обратный пример — построение художественного текста в мемуарно-эпистолярной форме — стал предметом доклада **Н. В. Соболевой** (Москва) о романе М. Юрсенар «Мемуары Адриана» (1951): структура и композиция романа восходит к традициям римской античной биографии, в то время как романский нарратив типичен для автобиографической прозы XX в. (антропоцентричность, эссеизм, характерные для литературы Новейшего времени темы времени — памяти, жизни — смерти и др.). Случаю, когда мемуарный материал был использован в художественном произведении, был посвящен доклад **Б. И. Беленкина** (Москва) о том, как мемуары революционера Гавриила Мясникова, убийцы великого князя Михаила Романова, были использованы в романе «Царство Агамемнона» Владимира Шарова, творчески переосмыслившего историю Мясникова в контексте феномена самозванчества советской эпохи¹. **С. Л. Гоновоблева** (Санкт-Петербург) рассказала о том, как в дневнике анонимного учителя истории из г. Владимира за 1901–1904 гг. отразилась рефлексия о современных ему событиях, общественных настроениях и вообще о происходящем в стране (например, об анафеме Л. Н. Толстому, о студенческих волнениях, о цензуре и т. д.), а также предложила свою версию того, кем был

¹ См. публикацию: [Беленкин 2019].

автор дневника. **М. И. Рухмаков** (Москва) рассмотрел эпистолярную полемику С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого и М. К. Морозовой вокруг редакционного предисловия к сборнику статей «О Вл. Соловьеве», готовившемуся к изданию в 1911 г. в недавно открывшемся книгоиздательстве «Путь». **С. М. Евграфова** (Москва) проанализировала мемуары врача А. З. Цфасмана «Из того, что помню» (М., 2013) с той точки зрения, как в минимально отредактированном тексте интеллектуала-нефилолога соотносятся чувственное и ментальное, как автор дифференцирует «свое» и «чужое» знание, и сопоставила этот материал с наблюдениями над текстами студентов-филологов. **А. А. Главачова (Hlaváčová)** (Братислава, Словакия; Флоренция, Италия) рассмотрела две рукописные редакции так называемого Хождения во Флоренцию — документа, повествующего о путешествии русского посольства на Ферраро-Флорентийский сбор (XV в.), — и выявила в них промосковскую риторику (критика Твери и в особенности Новгорода). **С. Е. Сидорова** (Москва) на материале британских дневников и травелогов XIX в. выявила данные о слугах в колониальной Индии — об их иерархии, кастовой и этнической принадлежности, о характере их отношений и уровне взаимопонимания с хозяевами и т. д., особое внимание уделив аспекту влияния, которое они оказывали на привычки колониальных господ благодаря кулинарным практикам. **А. А. Резниченко** (Москва) рассмотрела маргиналии Флоренского к рукописям его «Лекций о Канте» и «Лекций о Каббале», содержащие заметки и выписки о русской и мировой философии, о европейской культуре, об иудаизме и т. д.

В следующих докладах рассматривались языковые и содержательные особенности учебной, справочной и технической литературы, биографии ее авторов. **А. А. Сенькина** (Санкт-Петербург) продемонстрировала смешение ролей педагога и писателя в школьных книгах для чтения, издававшихся в России в 1860–1910-е годы: тексты, написанные профессиональными литераторами, приобретали педагогический статус (пример Л. Н. Толстого), а педагоги, сочинявшие тексты для школьных книг, превращались в писателей (К. Д. Ушинский и т. д.). **А. Г. Кравецкий** (Москва) обратился к биографии и творчеству Е. И. Молоховец, автора знаменитой кулинарной книги (сочетавшей сборник рецептов с руководством по ведению домашнего хозяйства в целом), а также нравственной и религиозной литературы. **А. В. Птенцова** (Москва) проанализировала структуру и языковые (орфографические, синтаксические и стилистические) особенности издания «Календарь деревенского коммуниста на 1926 год».

В блоке докладов, посвященных собственно лингвистической проблематике, обсуждались вопросы семантики, стилистики, корпусной и компьютерной лингвистики, лексикографии, терминологии. **И. Б. Левонтина** (Москва) проанализировала употребление союза *да* в качестве так называемого ксенопоказателя — маркера «присутствия Другого». **М. М. Вознесенская** и **Е. Я. Шмелева** (Москва) представили описание единиц тематической группы «приветствия» в «Интертекстуальном тезаурусе современного русского языка» (*Откуда ты, прелестное дитя?; Ба, знакомые все лица!* и т. д.). **С. Ю. Семенова** (Москва) продемонстрировала описание в АОР-ориентированном семантическом словаре РУСЛАН слова *логика*, перешедшего в общий узус из научной терминологии. **Е. Г. Соколова** (Москва) познакомила участников конференции с тем, как в корпусе Ru-RSTreebank размечаются дискурсивные отношения в тексте. **Е. Э. Бабаева** (Москва) проследила изменение значений

слова *подросток*, на рубеже XVIII и XIX вв. наряду с терминами *недоросток*, *недоросль* имевшего семантику не возраста, а роста; массовое распространение этого слова в 1870–1880-е годы докладчица связала с бытописательными текстами, а Ф. М. Достоевский, в свою очередь, психологизировал это понятие. В совместном докладе **И. А. Крыловой** и **Н. А. Туляковой** (Санкт-Петербург) анализировались использование в XVIII–XIX в. терминов *предание*, *сказание*, *легенда* и их семантическая трансформация (так, из термина *предание* с середины XVIII в. вытесняется религиозная сема; номинация *легенда* широко распространилась в 1860-е годы и использовалась по отношению как к агиографическим, так и к фольклорным текстам и т. д.). **А. А. Плетнева** (Москва) рассмотрела, как в 1905–1920 гг. в агитационной продукции различных политических партий (от черносотенцев до большевиков) использовались архаизмы, (псевдо)славянизмы, отсылки к церковному дискурсу и фольклорные стилизации. **М. В. Ахметова** (Москва) выявила связь между увеличением в советских газетах количества катойконимов (названий жителей населенных пунктов) в конце 1930-х годов и особенно в годы Великой Отечественной войны, сменой дискурса и востребованностью патриотической риторики в этот период.

Границам понятий и терминов с историко-культурной точки зрения были посвящены совместный доклад **Ф. Н. Блюхера** и **С. Л. Гурко** (Москва), которые задались вопросом о значении слова *современный* и выделили в нем идеологическую пространственную сему (например, *современная наука* = *западная наука*; по мнению докладчиков, эта сема актуализировалась в советскую эпоху и была характерна и для «советского», и для «антисоветского» дискурса), а также выступление **Д. К. Полякова** (Москва), обратившегося к конструкту *Центральная Европа*, который может пониматься по-разному в историческом, культурном, геополитическом и языковом аспектах.

Языку художественной литературы и проблемам перевода была посвящена следующая группа докладов. **А. Д. Козеренко** (Москва) проанализировала фразеологические выражения с компонентом *слеза/слезы* в текстах Достоевского, показав, какие из этих идиом сохранились в языке, как они трансформировались и какие исчезли, послужив основой для новых идиом. Тема была продолжена докладом **К. Л. Киселевой** (Москва), которая рассмотрела употребляемые Достоевским фразеологические единицы с компонентом *себя/сам/свой* (*не по себе*, *вне себя* и т. д.). **А. Н. Баранов** и **Д. О. Добровольский** (Москва) поставили вопрос о лингвистическом определении индивидуального стиля писателя в аспекте частоты употребления служебных, дискурсивных и т. п. слов и привели примеры частотного распределения слов *только* vs. *лишь* и *едва* vs. *еле* vs. *чуть* в произведениях Достоевского, Толстого, Салтыкова-Щедрина, Гончарова и Тургенева. **М. Ю. Михеев** (Москва) сопоставил диалектные единицы и экзотизмы в творчестве М. А. Шолохова и Ф. Д. Крюкова, которому некоторые исследователи атрибутируют «прототекст» романа «Тихий Дон», и сделал вывод о несостоятельности версии о прямом копировании: в лучшем случае можно говорить о копировании с намеренным расогласованием диалектных форм, совпадавших в идиолектах обоих авторов. **В. Ю. Апресян** (Москва) и **М. Гронас** (Ганновер, США) рассмотрели поэтический троп, который предложили называть метактантом, одновременно близкий и метафоре, и метонимии, поскольку сближает объекты разных когнитивных доменов, одновременно являющиеся актантами при одном преди-

кате². **А. Д. Шмелев** (Москва) посвятил свой доклад использующимся в прозе Солженицына паремиям — пословицам, поговоркам и т. д., в том числе случаям, когда паремия сокращена или когда имеет место переключка паремийных эпизодов внутри текста, и привел примеры неадекватного перевода таких фрагментов³. **Е. Э. Разлогова** (Москва) выявила нарушение нарративного изоморфизма в переводах на французский язык античных и европейских авторов в XVII–XIX вв. (неполный перевод, реструктуризация текста, исключение некоторых персонажей и изменение их характера и т. д.). **Е. С. Островская** (Москва) посвятила свой доклад сборнику «Антология новой английской поэзии», вышедшему в 1937 г. под редакцией М. Г. Гутнера (фактически составителем был Д. П. Святополк-Мирский) с точки зрения его паратекста и обусловившего его исторического контекста.

В двух докладах были затронуты экстралингвистические аспекты коммуникации. **И. А. Шаронов** (Москва) на материале художественной литературы XIX–XXI вв. проследил динамику эмотивных проявлений в русском этикете: на протяжении XX в. из коммуникативных практик исчезает ряд личных эмоциональных проявлений (например, плач) и выражающих эмоции жестов, исчезают групповые эмотивные ритуалы либо снижается их распространенность (например, «качание» победителей). **Е. Н. Зарецкая** (Москва) обратилась к этическим аспектам использования иронии, рассмотрев коммуникативные ситуации, в которых она неуместна.

Различные аспекты художественной литературы рассматривались на прозаическом и поэтическом материале. **Е. В. Степанян-Румянцева** (Москва) охарактеризовала разные типы литературного портрета («живописный» и «суггестивный») и стратегии его описания в произведениях русских писателей XIX в. **Н. Ю. Пахмутова** (Москва) сопоставила лексические и стилистические средства, при помощи которых созданы женские персонажи в «Тихом Доне» М. А. Шолохова и в рассказе Ф. Д. Крюкова «Офицерша», и сделала вывод о принципиально разных идиостилиях и идейно-художественных установках. **Т. С. Зевахина** (Москва) проиллюстрировала тезис о сочетании лаконизма с «высоковольтностью» каждого слова в творчестве Е. И. Замятина на примере описаний охоты на медведя в записных книжках писателя и повести «Север». **М. В. Головизнин** (Москва) показал, как в прозе и стихах В. Т. Шаламова творческий процесс осмысляется через образы, связанные с шаманством, и выявил особенности биографии писателя, обусловившие его обращение к топике измененных состояний сознания. **И. В. Ерохина** (Тула) проанализировала строфу из «Поэмы без героя» Анны Ахматовой «А ведь сон — это тоже вещница, / Soft embalmer, Синяя птица, / Эльсинорских террас парапет», где задействованы шекспировские реминисценции, отсылки к сонету Китса и эссе Поля Валери. **И. З. Сураг** (Москва) подробно прокомментировала стихотворение О. Э. Мандельштама «Цыганка» (1924), уделив внимание его интертекстуальности и фольклорным реминисценциям. **Е. Брейдо** (Нью-Йорк, США) представил стиховедческий анализ строфики Владимира Гандельсмана.

² См. публикацию: [Апресян, Гронас 2019].

³ Статья по материалам доклада будет опубликована в следующем номере журнала «Шаги / Steps».

Е. В. Фейгина (Москва) проанализировала работу У. Эко «Поэтика Джойса» (1966) с точки зрения автокоммуникации — как попытку объяснить принципы творчества Джойса не только научному и культурному сообществу, но и самому себе.

Двое докладчиков обратились к пограничным литературным явлениям, к проницаемости границ между различными жанрами, между литературой и фольклором. **М. Л. Лурье** (Санкт-Петербург) поставил вопрос о том, в каких дефинициях следует осмысливать уличные песни 1920-х годов, сочинявшиеся специально для исполнения уличными певцами: фольклор ли это, наивная поэзия или массовая литература. Были рассмотрены также творческие и экономические практики авторов песен, поэтика текстов, их источники. **Н. Г. Брагина** (Москва) проанализировала пограничную между авторской поэзией и сетевым фольклором стихотворную форму, практикуемую в сообществе «Вижу рифмы»: несколько строк авторского текста в сочетании с фотографией, содержащей рифмующийся с какой-либо из строк текст (надпись на заборе, реклама, скриншот и т. д.), который и становится последней строкой стихотворения.

Ряд докладов был построен на фольклорном и диалектном материале. **Е. Е. Левкиевская** (Москва) обратилась к фольклорным источникам литературной сказки «Двенадцать месяцев» и высказала предположение, что славянский вариант сказки контаминирует, во-первых, широко распространенный в Евразии сюжет, в соответствии с которым зимой девушку посылают принести то, что доступно лишь летом, и, во-вторых, южнославянскую легенду о Мартовской старухе с мотивом заимствованного времени (март отдает несколько дней февралю). **А. Б. Мороз** (Москва) рассказал о сакральном месте в Гайновском повете (Польша), неофициально называемом «наша Грабарка» (по аналогии со святой горой Грабаркой, на которой, как и здесь, устанавливают памятные и обетные кресты), и о связываемом с этим местом персонаже Феде Слепом, который в устной истории совмещает черты, с одной стороны, святого и целителя, с другой — чудака. **И. Б. Качинская** (Москва) на материале архангельских говоров рассмотрела диалектные номинации распутной женщины, а **О. Г. Ровнова** (Москва) рассказала о лексике, означающей технические устройства (телевизор и телефон) и действия с ними, в речи русских старообрядцев Южной Америки: эти термины испытывают влияние испанского и португальского языков, задействуя лексико-семантические и словообразовательные возможности родного языка.

В нескольких докладах рассматривались дискурсы различных сообществ и субкультур, а также история их исследования. **Е. А. Потехина** (Ольштын, Польша) осветила основные страницы в изучении старообрядчества в Польше. **Я. Г. Шемякин** (Москва) предложил рассматривать старообрядцев-странников (бегунов), отличающихся радикальным отрицанием официальной церкви и государственности, как сообщество, выработавшее социокультурную систему, альтернативную официальной с цивилизационной точки зрения. **С. Г. Дюкин** (Пермь) на материале интервью с жителями ряда нецентральных российских городов, вспоминая о рок-культуре рубежа 1980–1990-х годов, выдвинул тезис о дисфункционализации рок-культуры в современном дискурсе (она превращается в объект ностальгии, либо редуцируется ее социокультурная роль и собственная субкультурная идентичность, либо позднесоветскому року приписываются конформизм и аполитичность). **С. Г. Тамбовцева** (Санкт-Петербург)

рассмотрела криптолингвистическую доктрину эзотерического движения «ВсеЯСветная Грамота», основанную на сакрализации «исконного русского алфавита» из 147 букв (*букво*), и телесные практики адептов, которые принимают позы, имитирующие начертание той или иной буквы.

Большой блок составили доклады, посвященные различным аспектам отечественной истории со Средних веков и до конца советской эпохи. **П. В. Лукин** (Москва) предложил интерпретировать формулу «Бог и Великий Новгород», зафиксированную в письменных иностранных свидетельствах, как относящуюся к политической терминологии: «Великий Новгород» здесь означает не топоним, а коллективную республиканскую личность (вече). **Е. Н. Марасинова** (Москва) проанализировала практику привлечения к уголовному судопроизводству священников, разделявших следовательские функции, во второй половине XVIII в., когда было ограничено применение пыток при допросах; рассматривались манипулятивные стратегии, к которым прибегал священник-увещатель. **О. А. Волошина** (Москва) на основе архивных документов осветила подробности путешествия в Индию в конце XVIII в. Герасима Лебедева — музыканта, основателя в Индии первого европейского театра, автора ряда индологических трудов. **И. В. Галактионова** (Москва) рассказала о путешествии на Амур в конце XIX в. книгоноши Общества для распространения Священного Писания в России Ивана Голубева по данным его дневниковых записей. Предметом внимания **Г. Г. Шеянова** (Москва) стали два казуса российского духовного делопроизводства XIX в. на материале документов Нижегородской духовной консистории: во-первых, дело иеромонаха Островоезерского монастыря Филарета, утверждавшего, что он изобрел вечный двигатель, а во-вторых, дело священника Петра Золотницкого, произнесшему анафему Петру I, признанному душевнобольным и заключенному в тот же Островоезерский монастырь. **М. А. Графова** (Москва) рассмотрела социально-юридический феномен первых лет советской власти, когда принятый в 1918 г. Кодекс о браке, семье и опеке предоставлял возможность назначить рожденному вне брака ребенку более чем одного отца в качестве плательщика алиментов; ситуация, когда суд принуждал к выплате алиментов несколько «отцов», была типовой до принятия нового кодекса в 1926 г. По мнению докладчицы, это свидетельствовало о стремлении молодого советского государства избежать расходов по содержанию детей в неполных семьях. **Т. Ю. Кравченко** (Москва) сопоставила издававшиеся с 1923 г. советские журналы «Огонек» (редактор М. Е. Кольцов) и «Прожектор», в состав редакции которого входил Н. И. Бухарин: издания имели разную редакционную политику и обладали разными полиграфическими возможностями, и конкуренцию выдержал именно «Огонек», в большей степени ориентированный на народные массы и более дешевый в изготовлении, став главным транслятором советской идеологии. Материалом доклада **А. П. Гавриловой** (Москва) стали дневники и воспоминания А. С. Берзер, занимавшей должность старшего редактора отдела прозы в журнале «Новый мир» в 1959–1970 гг., в которых зафиксированы последние годы существования журнала под редакцией А. Т. Твардовского. **М. В. Голловизнин** (Москва) выявил влияние процесса Синявского и Даниэля на два текста В. Т. Шаламова — «Письмо старому другу», ходившее в самиздате, и открытое письмо в «Литературную газету» 15 февраля 1972 г. **С. М. Соловьев**

(Москва) проанализировал переписку Шаламова с Надеждой Мандельштам как «диалог равных» — носителей культуры 1920-х годов, говорящих на одном языке. **Е. Г. Серебрякова** (Воронеж) на материале петиционных кампаний 1960–1970-х годов проследила динамику правозащитного самосознания, усиление юридической риторики и становление диссидентской идентичности: было выявлено, что на момент дела Синявского и Даниэля и «процесса четырех» правозащитное самосознание было уже сформировано. **С. И. Крук** (Рига) осветил различные стратегии взаимодействия «периферии» и «центра» в контексте послевоенной культурной политики в прибалтийских республиках, в частности, определявшие развитие тех или иных форм изобразительного искусства (например, развитие в Латвийской ССР «картинной», а не документальной фотографии обусловлено восприятием последней как подвергающейся особому идеологическому контролю, в то же время в Литовской ССР предпочитали развивать документалистику как наиболее соответствующую соцреализму).

Европейские историко-литературные памятники стали предметом осмысления еще одной группы докладов. **Д. Е. Афиногенов** (Москва) показал, как скандальный древнегреческий поэт Сотада стал прототипом философа Сотата — персонажа византийского душеполезного нарратива. **О. Н. Афиногенова** (Москва) провела сопоставление персонажа возникшего в XIX в. греческого культа новомученика Пантелеимона Критского, якобы казненного турками за отказ принять ислам, и мальчика Пантелеимона — умершего в 12-летнем возрасте внебрачного сына критянки, которая выдавала останки ребенка за чудотворные мощи. **М. Ю. Кукин** (Москва) предложил рассматривать структуру Канона ко Святому Причащению по «архитектурному» принципу: как текст, имеющий центральную ось (5-я песнь), центр (песни с новозаветной топижкой), обрамление (ветхозаветные песни) и «пристройку» (богородичная 9-я песнь). **М. В. Живова** (Рим, Италия) проанализировала, как в ужгородском альманахе «Месяцеслов для русинов крайны Угорской», издававшемся во второй половине XIX — первой половине XX в., образы славянских первоучителей Кирилла и Мефодия использовались для конструирования русинской идентичности в контексте языка (русского либо, шире, славянского) и греко-католической конфессиональной принадлежности. **М. Ю. Игнатъева (Оганисьян)** (Барселона, Испания; Москва) рассмотрела «Записки по истории испанской поэзии и испанских поэтов» бенедиктинца Мартина Сармьенто (XVIII в.) в контексте историографии испанской литературы XVIII — начала XIX в. **А. Л. Касаткина** (Москва) указала на вероятный источник «Духовного утешения», написанного в тюрьме английским епископом-диссидентом Джоном Фишером (1469–1535), — адаптацию французским канцлером Жаком Жерсоном труда немецкого мистика Генриха Сузо «Часослов Мудрости», написанного на латыни.

В. И. Легких (Вена) в своем докладе привела ряд случаев, когда принцип, по которому тот или иной святой начинает считаться покровителем определенного рода деятельности, либо вовсе не связан с житием или со службой святому (случай вмч. Варвары, ставшей покровительницей ракетных войск из-за совпадения дня ее памяти с днем ракетчика), либо связан с маргинальным фактом жития (например, прп. Алипий Печерский как покровитель визажистов и парикмахеров); особое внимание было уделено новому культу Петра и Февронии Муромских как покровителей семьи.

Искусствоведческой проблематике были посвящены два доклада. **Л. С. Чакковская** (Москва) рассказала о том, как в 1960–1970-е годы советская живопись «открывала» для себя русскую иконопись. **С. Ф. Членова** (Москва) осветила методологические установки искусствоведа Н. А. Дмитриевой (1917–2003), ее точку зрения на способы «перевода» с визуального языка на вербальный, ее предпочтение искусствоведческого анализа произведения (сюжет, композиция, колорит, рисунок) вниманию к частностям, «атмосфере» и «психологическому жесту».

Тезисы большинства докладов отражены на сайте конференции (<http://unipersona.srcc.msu.ru/site/conf/conferen.htm>).

Литература

Апресян, Гронас 2019 — *Апресян В. Ю., Гронас М. Б.* Что такое метактант и с чем он нас ест? // Складчина: Сб. ст. к 50-летию проф. М. С. Макеева / Под ред. Ю. И. Красносельской, А. С. Федотова. М.: ОГИ, 2019. С. 11–26.

Беленкин 2019 — *Беленкин Б.* Проигранная жизнь Гавриила Мясникова: Царевубийца в мемуарах и на страницах романа Владимира Шарова // Уроки истории: XX век. 2019. 24 сент. URL: <https://urokiistorii.ru/article/56163>.

References

Apresyanyan, V. Yu., Gronas, M. B. (2019). Chto takoe metaktant i s chem on nas est? [What is a metactant, and with what does it eat us?]. In Yu. I. Krasnosel'skaia, A. S. Fedotov (Eds.). *Skladchina: Sbornik statei k 50-letiiu professora M. S. Makeeva* [‘Potluck’: A collection of articles in honor of the 50th anniversary of Prof. M. S. Makeev], 11–26. Moscow: OGI. (In Russian).

Belenkin, B. (2019, September 24). Proigrannaia zhizn' Gavriila Miasnikova: Tsareubiitsa v memuarakh i na stranitsakh romana Vladimira Sharova [The lost life of Gavriil Miasnikov: The regicide in the memoirs and on the pages of a novel by Vladimir Sharov]. *Uroki istorii: XX vek* [Lessons of history: The 20th century]. Retrieved from <https://urokiistorii.ru/article/56163>. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Мария Вячеславовна Ахметова

*кандидат филологических наук
старший научный сотрудник,
Лаборатория теоретической
фольклористики, Школа актуальных
гуманитарных исследований, Российская
академия народного хозяйства
и государственной службы при
Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т
Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
✉ malinxi@rambler.ru*

Information about the author

Maria V. Akhmetova

*Cand. Sci. (Philology)
Senior Researcher,
Laboratory of Folklore Studies,
School of Advanced Studies in the
Humanities,
The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public
Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospect
Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
✉ malinxi@rambler.ru*

Научный журнал
Academic journal

Шаги / Steps
Shagi / Steps

Т. 6. № 2. 2020

Основан в мае 2015 г.

ISSN 2412-9410

Учредитель издания: Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77–61736 от 07.05.2015,
выдано Роскомнадзором

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

Подписано в печать 20.05.2020

Формат 70×100/16

Объем 22,5 а. л.

Тираж 500 экз. (1-й завод — 200 экз.)

Отпечатано в типографии РАНХиГС