

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

# ШАГИ/

# STEPS

Т.10. № 2 2024

Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований

Основан в мае 2015 г.

Издается четыре раза в год



ПРЕЗИДЕНТСКАЯ  
АКАДЕМИЯ

Москва  
2024

**ШАГИ**  
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ  
ГУМАНИТАРНЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ

THE RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY  
OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION  
INSTITUTE FOR SOCIAL SCIENCES

SHAGI/

STEPS

Vol.10. No.2 2024

The Journal of the School of Advanced Studies in the Humanities

Established in May 2015  
Issued quarterly



PRESIDENTIAL  
ACADEMY

MOSCOW  
2024

ШАГИ  
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ  
ГУМАНИТАРНЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ

ISSN 2412–9410 (print)  
ISSN 2782–1765 (online)  
Шаги / Steps. Т. 10. № 2. 2024

### **Главный редактор**

*С. Ю. Неклюдов* — д-р филол. наук, Российский государственный гуманитарный университет, Россия; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия

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

*М. В. Ахметова* — канд. филол. наук, зам. главного редактора

*М. В. Гаврилова* — канд. филол. наук, ответственный секретарь

*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»

*Н. В. Петров* — канд. филол. наук, куратор направления «Теоретическая фольклористика»

*Д. А. Худяков* — канд. филол. наук, куратор направления «Востоковедение. Сравнительно-историческое языкознание»

### **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. Зувев* — 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

*А. С. Корндорф* — д-р искусствоведения, Государственный институт искусствознания, Россия

*М. А. Кронгауз* — д-р филол. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия

*С. Ловелл* — PhD, Лондонский университет, Кингс Колледж, Великобритания

*А. В. Майоров* — д-р ист. наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия

- В. А. Мау* — д-р эконом. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия
- А. Б. Мороз* — д-р филол. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия
- С. Ю. Павлова* — д-р филол. наук, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, Россия
- Ю. Л. Слёзкин* — PhD, Калифорнийский университет в Беркли, США
- В. Ф. Спиридонов* — д-р психол. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия
- К. А. Учитель* — д-р искусствоведения, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Россия
- А. А. Фаустов* — д-р филол. наук, Воронежский государственный университет, Россия
- О. Б. Христофорова* — д-р филол. наук, Российский государственный гуманитарный университет, Россия
- Т. В. Черниговская* — д-р филол. наук, д-р биол. наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия
- А. Шёнле* — PhD, Лондонский университет королевы Марии, Великобритания

**Куратор номера:** *Н. П. Гринцер*

**Приглашенные редакторы:** *В. В. Зельченко, Б. М. Никольский*

**Научный редактор:** *М. В. Ахметова*

**Редакторы английского текста:** *Х. Баран, К. С. Данилочкина*

**Корректор:** *Н. В. Сайкина*

**Верстка, дизайн:** *В. Ф. Лурье*

**Веб-сайт:** <https://steps.ranepa.ru>

**E-mail:** [shagisteps-ion@ranepa.ru](mailto:shagisteps-ion@ranepa.ru)

**Адрес редакции:** Россия, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82, корп. 9, ауд. 2409

**Тел.:** +7 (499) 956-96-47

Журнал включен в следующие базы данных и электронные библиотечные системы: CNKI, ERIN PLUS, 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 (print)  
ISSN 2782–1765 (online)  
Shagi / Steps. Vol. 10. No. 2. 2024

### **Editor-in-Chief**

*Sergei Yu. Nekliudov* — Dr. Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Russia; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia

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

*Maria V. Akhmetova* — Cand. Sci. (Philology), Deputy Editor-in-Chief

*Irina V. Ershova* — Dr. Sci. (Philology), Responsible for Historical-Literary Section

*Maria V. Gavrilova* — Cand. Sci. (Philology), Secretary

*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

*Nikita V. Petrov* — Cand. Sci. (Philology), Responsible for Theoretical Folklore Studies Section

*Ilya A. Zhenin* — Cand. Sci. (History), Responsible for Historical Section

### **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

*Andrei A. Faustov* — Dr. Sci. (Philology), Voronezh State University, Russia

*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

*Olga B. Khristoforova* — Dr. Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Russia

*Anna S. Korndorf* — Dr. Sci. (Art Studies), State Institute for Art Studies, 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

*Alexander V. Maiorov* — Dr. Sci. (History), Saint Petersburg State University, Russia

*Vladimir A. Mau* — Dr. Sci. (Economy), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia

*Andrey B. Moroz* — Dr. Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economy, Russia  
*Svetlana Yu. Pavlova* — Dr. Sci. (Philology), Saratov State University, Russia  
*Andreas Schönle* — PhD, Queen Mary University of London, 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  
*Konstantin A. Uchitel* — Dr. Sci. (Art Studies), European University at St. Petersburg, 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 Studies), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia

**Responsible for the issue:** *Nikolai P. Grintser*

**Guest Editors:** *Boris M. Nikolsky, Vsevolod V. Zeltchenko*

**Academic Editor:** *Maria V. Akhmetova*

**English Language Editors:** *Henryk Baran, Ksenia S. Danilochkina*

**Copy Editor:** *Natalia V. Saikina*

**Layout Editor, Designer:** *Vadim F. Lurie*

**Website:** <https://steps.ranepa.ru>

**E-mail:** [shagisteps-ion@ranepa.ru](mailto:shagisteps-ion@ranepa.ru)

**Postal address:** Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82, Corpus 9, Room 2409

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

The journal is indexed in CNKI, ERIH PLUS, 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

ОТ РЕДАКЦИИ .....	11
-------------------	----

## СТАТЬИ

## Древний Восток

А. Е. Демидчик. Ценность человеческой жизни в древнеегипетской религии на рубеже III—II тысячелетий до н. э. ....	14
Е. В. АЛЕКСАНДРОВА. О базовых мотивациях египетской религии: страх смерти и /или стремление к порядку.....	34
Б. Е. АЛЕКСАНДРОВ. О значении гетерограммы LÜ(MEŠ)MAŠ.EN.KAK в хеттской клинописи.....	54

## Античный мир

О. А. БОГДАНОВА. Гомеровские цитаты в античных схолиях к поэме Гесиода «Труды и дни» .....	72
О. Л. АХУНОВА. Комментируя Пиндара ( <i>Pyth.</i> 5.10–11): что делает Кастор — «заливает очаг» или «воспламеняет очаг»?.....	89
М. Д. БАЛАКИРЕВА. Тема φίλια и композиция сцены Электры и Ореста в «Оресте» Еврипида (ст. 211–315) .....	101
Е. N. BUZURNYUK. Prologue as a structural element in the comedies of Aristophanes .....	109
Г. С. БЕЛИКОВ. Цитата из Еврипида в прологе «Всадников» Аристофана ( <i>Eq.</i> 14–20).....	118
И. А. МАКАРОВ. Κυρία ἐκκλησία в «Ахарнях» Аристофана .....	128
Е. V. AFONASIN. Teaching and preaching in the Derveni papyrus: Observations on <i>mantike techne</i> in Archaic and Classical Greece .....	140
А. М. МАЛОМУД. Hellenistic poets on the origin of the Nile: A poetic commentary on a geographical problem .....	154
Л. Л. ЕРМАКОВА. “The blow from the plough” (Philostr. <i>Gymn.</i> 20; Paus. VI.10.1–2) .....	163
В. М. NIKOLSKY. Philo of Alexandria on the contents of the Book of Genesis ( <i>Abr.</i> 1).....	172
А. S. AFONASINA. Simplicius on Empedocles: A note on his commentary in <i>Phys.</i> 157.25–161.20.....	183
V. V. ZELTCHENKO. Pers. 3.39–43 and the Phalaris legend .....	197
К. С. ДАНИЛОЧКИНА. Британия как край мира в представлениях античных авторов.....	204
I. M. NIKOLSKY. Image of Hercules by Dracontius: On political interpretation of mythological poems ( <i>Romulea</i> 2 & 4) .....	217

## Средние века и Новое время. Рецепция античной традиции

G. S. MURADYAN. Greek tragedians in ancient and medieval Armenia .....	225
Д. С. ГЛЕБОВА. О чем говорят «красивыми словами» в древнеисландской книжности?.....	234

Н. М. Долгорукова, Д. А. Стрижкова, К. В. Бабенко. Что такое <i>wafna</i> ? К рецепции средневековой латинской песни «Ego sum abbas Cusaniensis...» в англоязычной литературе .....	256
И. К. Стаф. Миф о Нарциссе: метаморфозы средневекового комментария .....	268
К. Н. BEJANYAN, G. L. KARAGYOZYAN. Armenian trace of a European legend .....	284
И. В. Ершова. Комментируя средневековую хронику: между вымыслом и правдой (на материале «Истории Испании», XIII в.) .....	296
A. S. TOPCHYAN. The blindness of mind and eyes in Sophocles’ <i>Theban Tragedies</i> and Shakespeare’s <i>King Lear</i> : Oedipus, Lear, and Gloucester.....	310
Л. И. ШЕГОЛЕВА. Неизвестный список «Логики» и «Метафизики» Афанасия Псалидаса в автографе Феодосия Меласа (РГБ. Ф. 310. № 1360).....	318
Н. К. Антонов. Описание священника через века: один историографический кейс.....	340

## РЕЦЕНЗИИ

Д. В. Кирюхин, А. С. Куприн. Римская провинция в зеркале поп-культуры .....	361
--	-----

# CONTENTS

EDITORIAL NOTE .....	11
----------------------	----

## ARTICLES

### Ancient East

A. E. DEMIDCHIK. The value of a human life in ancient Egyptian religion at the turn of the 3 <sup>rd</sup> –2 <sup>nd</sup> millennia BC .....	14
E. V. ALEXANDROVA. Foundations of ancient Egyptian religion: Fear of death and / or pursuit of order .....	34
B. E. ALEXANDROV. On the meaning of the logogram <sup>LÚ(MES)</sup> MAŠ.EN.KAK in Hittite cuneiform.....	54

### World of Classical Antiquity

O. A. BOGDANOVA. Homeric quotations in the ancient scholia to Hesiod's poem <i>Works and Days</i> .....	72
O. L. AKHUNOVA. Commenting on Pindar ( <i>Pyth.</i> 5.10–11): Does Castor “flood the hearth” or “ignite the hearth”? .....	89
M. D. BALAKIREVA. Φιλία-theme and the structure of the Electra and Orestes scene in Euripides' <i>Orestes</i> (vv. 211–315).....	101
E. N. BUZURNYUK. Prologue as a structural element in the comedies of Aristophanes .....	109
G. S. BELIKOV. A Euripides quote in the prologue to <i>The Knights</i> ( <i>Eq.</i> 14–20).....	118
I. A. MAKAROV. Κυρία ἐκκλησία in Aristophanes' <i>The Acharnians</i> .....	128
E. V. AFONASIN. Teaching and preaching in the Derveni papyrus: Observations on <i>mantike technē</i> in Archaic and Classical Greece .....	140
A. M. MALOMUD. Hellenistic poets on the origin of the Nile: A poetic commentary on a geographical problem .....	154
L. L. ERMAKOVA. “The blow from the plough” (Philostr. <i>Gymn.</i> 20; Paus. VI.10.1–2) .....	163
B. M. NIKOLSKY. Philo of Alexandria on the contents of the Book of Genesis ( <i>Abr.</i> 1).....	172
A. S. AFONASINA. Simplicius on Empedocles: A note on his commentary in <i>Phys.</i> 157.25–161.20.....	183
V. V. ZELTCHENKO. Pers. 3.39–43 and the Phalaris legend .....	197
K. S. DANILOCHKINA. Britannia as the edge of the world in classical literature .....	204
I. M. NIKOLSKY. Image of Hercules by Dracontius: On political interpretation of mythological poems ( <i>Romulea</i> 2 & 4).....	217

### Middle Ages and New Time. Reception of classical tradition

G. S. MURADYAN. Greek tragedians in ancient and medieval Armenia .....	225
D. S. GLEBOVA. What do they talk about “in fair words” in Old Norse-Icelandic literature? .....	234
N. M. DOLGORUKOVA, D. A. STRIZHKOVA, & K. V. BABENKO. What does <i>wafna</i> mean? Towards the reception of a medieval Latin song, “Ego sum abbas Cucaniensis...”, in English-language literature.....	256

I. K. STAF. The myth of Narcissus: Metamorphoses of medieval commentary .....	268
K. H. BEJANYAN, & G. L. KARAGYOZYAN. Armenian trace of a European legend .....	284
I. V. ERSHOVA. Commenting on medieval chronicles: Between fiction and truth (on the material of the “History of Spain”, 13 <sup>th</sup> century) .....	296
A. S. TOPCHYAN. The blindness of mind and eyes in Sophocles’ <i>Theban Tragedies</i> and Shakespeare’s <i>King Lear</i> : Oedipus, Lear, and Gloucester.....	310
L. I. SHCHEGOLEVA. An unknown copy of the “Logic” and “Metaphysics” by Athanasios Psalidas in the Manuscript of Theodosios Melas (RSL. F. 310. No. 1360).....	318
N. K. ANTONOV. Description of a priest through the centuries: One historiographical case.....	340

## BOOK REVIEWS

D. V. KIRYUKHIN, & A. S. KUPRIN. A Roman province in the mirror of pop-culture .....	361
---	-----

## ОТ РЕДАКЦИИ

Лежащий перед читателем выпуск журнала посвящен культурам древности и Средних веков. Хотя распределение материала по разделам основано на простом хронологическом принципе, у этого номера «Шагов» есть несколько сквозных тем, которые, по нашему замыслу, обеспечивают ему единство. Так, уже две открывающие его статьи **А. Е. Демидчика** и **Е. В. Александровой** составляют своего рода диптих: обе они посвящены критическому анализу базовых антропологических предпосылок древнеегипетской религии — соответственно, представлений о ценности жизни и страха смерти.

Часть материалов, составившая номер, отобрана редакцией по итогам международной конференции «Проблемы комментария к античным и средневековым текстам», которая прошла в Ереване 1–5 ноября 2022 г. под эгидой Института древних рукописей (Матенадаран) им. Месропа Маштоца (Армения) совместно с Институтом мировой литературы им. А. М. Горького РАН и Школой актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС. Этим обусловлено общее направление настоящего выпуска «Шагов», которое поддерживают также и статьи, не имеющие отношения к названной конференции: рефлексия над целями и традицией филологического комментария, древнего и современного, сочетается в них с образцами экзегетической техники.

В самом деле, поскольку комментарий — не только наука, но и ремесло (граничащее, как подобает всякому благородному ремеслу, с искусством), демонстрация его возможностей и границ на конкретных примерах может оказаться не менее важной, чем методологические размышления: как утверждает старинное латинское изречение, *Longum est iter per praecepta, brevis et efficax per exempla* («Путь через наставления долог, а через примеры — краток и действенен»). Ряд статей номера, на первый взгляд представляющих собой частные герменевтические этюды, приобретают таким образом статус case studies, иллюстрируя широту диапазона и одновременно тонкость настройки историко-филологического комментария. В зависимости от характера проблемы, стоящей перед толкователем, ключом к ней могут оказаться лексический анализ отдельного слова (как в работах **О. Л. Ахуновой**, где наблюдения над семантикой и внутренней формой редкого глагола помогают прояснить трудный пассаж Пиндара, или **Б. Е. Александрова**, который на основе контекстов устанавливает точное значение хеттского социального термина); интертекстуальные разыскания (как в статье **Г. С. Беликова**, препарирующего еврипидовскую цитату в прологе «Всадников» Аристофана); исследование реалий государственной и частной жизни (как у **И. А. Макарова**, который интерпретирует место из аристофановских «Ахарнян» при помощи регламента афинской еkkлeсии, или у **Л. Л. Ермаковой**, сталкивающей загадочные свидетельства Филострата и Павсания о Главке, используя терминологию античного кулачного боя); анализ риторических и нарра-

тивных стратегий (применяемый **Д. С. Глебовой** к темному месту в древнеисландской «Саге о Бьёрне»); обращение к политико-дидактическим интерпретациям мифов (статья **И. Н. Никольского** о фигуре Геркулеса в «Romulea» Драконция), к легендарной истории (заметка **В. В. Зельченко**, где реконструируются представления римского сатирика Персия о гибели тирана Фаларида), к поэтической географии (статьи **А. М. Маломуд** об истоках Нила как своеобразной проблеме эллинистической литературы и **К. С. Данилочкиной** об эволюции мотива «Британия как край света» у латинских писателей) или же к преемственности идей (как у **Б. Н. Никольского**, иллюстрирующего совершенно необычную характеристику книги Бытия в трактате Филона об Аврааме при помощи топосов, распространенных в греческой философской литературе его времени); наконец, собственно литературоведческий анализ, предметом которого становятся как мотивные и композиционные характеристики отдельной сцены (разбор первого эпизода «Ореста» Еврипида у **М. Д. Балакиревой**), так и структурные особенности целого жанра (статья **Е. Н. Бузурнюк** о прологах древнеаттической комедии). Излишне говорить, что ни один из методов, представленных в этих статьях, не притязает на роль универсального и самоценного: напротив, убедительные результаты достигаются точечным сочетанием имманентного и «открытого» анализов, взаимодействием истории и филологии, разделением традиционного и индивидуального. В настоящем номере преимущества такого комплексного подхода иллюстрируют статьи **И. В. Ершовой** о проблемах комментирования «Истории Испании» Альфонса Мудрого, **К. Г. Беджанян** и **Г. Л. Карагезян** об исторических и фольклорных источниках средневековой армянской легенды, отразившейся в европейских хрониках и рыцарских романах, а также разносторонний (лексикологический, жанровый, мотивный и т. п.) комментарий **Н. М. Долгоруковой**, **Д. А. Стрижковой** и **К. В. Бабенко** к песне из «Carmina Burana».

Одна из особенностей работы комментатора античных и средневековых памятников состоит в том, что эти последние сплошь и рядом уже служили объектом грамматической и/или философской экзегезы, принадлежащей к хронологически близкой им традиции. Анализ древних схолиев к древним же текстам важен не только для того, чтобы по крупницам вымывать из него утраченную информацию об источнике, но и для осмысления генеалогии современных комментаторских практик. Так, интенции и специфика аллегорического комментария, дошедшего на Дервенийском папирусе IV в. до н. э. и представляющего собой едва ли не древнейший сохранившийся образец жанра, анализируются в статье **Е. В. Афонасина**; **О. А. Богданова** классифицирует мотивы, заставляющие схолиастов «Трудов и дней» и «Теогонии» Гесиода прибегать для пояснения текста к гомеровским цитатам; **А. С. Афонасина** демонстрирует идейную тенденциозность комментария Симпликия к «Физике» Аристотеля, определившую отбор и репрезентацию досократического материала в его труде. Отнесем сюда же статью **И. В. Стаф**, в которой сопоставлены



и противопоставлены два пути в истолковании овидиевского сюжета о Нарциссе в средневековой французской литературе — куртуазный и моралистический.

Из этого нелинейного взгляда на процесс комментирования как на столкновение двух культур естественным образом вытекает интерес ряда авторов номера к проблемам рецепции в более широком смысле. В статье **Г. С. Мурадян** впервые собраны и классифицированы разнообразные следы знакомства с аттической трагедией в армянской древней и средневековой традиции на тысячелетнем промежутке от II в до н. э. до XI в. н. э., а **А. С. Топчян** обогащает уже, казалось бы, основательно разработанное в мировом сравнительном литературоведении сопоставление «Короля Лира» с софокловскими драмами об Эдипе анализом мотива обретения мудрости через слепоту. Наконец, два заключительных материала номера, выходящие за хронологические пределы древности и Средневековья, также фокусируются на если не парадоксальных, то во всяком случае нетривиальных случаях рецепции. **Л. И. Щеголева** не только впервые вводит в научный оборот самый ранний из известных списков учебного курса Афанасия Псалидаса по логике и метафизике, но и прослеживает один из путей влияния идей западноевропейского Просвещения на Просвещение греческое, а историко-богословское исследование **Н. К. Антонова**, посвященное монографии Карла Ульманна о Григории Богослове и ее фрагментарному русскому переводу, показывает, какие именно представления о священстве, свойственные античной христианской традиции, оказались востребованы в эпоху модерна и какой трансформации они при этом подверглись.

А. Е. Демидчик<sup>ab</sup><https://orcid.org/0000-0002-1660-8649>✉ [a.demidchik@spbu.ru](mailto:a.demidchik@spbu.ru)<sup>a</sup> Санкт-Петербургский государственный университет  
(Россия, Санкт-Петербург)<sup>b</sup> Новосибирский национальный исследовательский  
государственный университет (Россия, Новосибирск)

## Ценность человеческой жизни в древнеегипетской религии на рубеже III–II тысячелетий до н. э.

**Аннотация.** Автор изучает представления о ценности человеческой жизни, бытовавшие в древнеегипетской религии второй половины Старого царства, Первого переходного периода и Среднего царства. Для эпохи ранней древности характерны политеистические ритуалистические общинные религии, где этика не играла существенной роли, и выявленные в статье древнеегипетские воззрения вполне этому соответствуют. Считалось, что сохранность и благоденствие египетского народа угодны богам как неперемненное условие обильного снабжения и бесперебойного исполнения культов; выражением таких взглядов стало именование египтян «божьей скотинкой». Однако при этом боги почти не вмешивались в индивидуальные жизни подданных царя, сосредоточив свое благосклонное внимание на персонифицировавшем государство фараоне. Его статус единственного полномочного исполнителя ритуалов богослужения придавал египетской религии ярко выраженный общинный характер и препятствовал складыванию представлений об устойчивых личных связях людей с богами. Нравственное совершенство считалось необходимым для обретения индивидом милости государя, но прижизненное воздаяние от богов за благочестие и добродетели выглядело малопредсказуемым.

**Ключевые слова:** древнеегипетская религия, ритуалистическая религия, общинная религия, Старое царство, Первый переходный период, Среднее царство, смертная казнь, «Поучение царю Мерикара», «Сказка о потерпевшем кораблекрушение», религиозная этика, ценность человеческой жизни

**Благодарности.** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00155 «Культура взаимопомощи в цивилизации Древнего Египта (III — первая половина II тысячелетия до н. э.)», <https://rscf.ru/project/23-28-00155>.

**Для цитирования:** Демидчик А. Е. Ценность человеческой жизни в древнеегипетской религии на рубеже III–II тысячелетий до н. э. // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 14–33.

Поступило в редакцию 29 августа 2023 г.; принято 9 марта 2024 г.



A. E. Demidchik <sup>ab</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-1660-8649>

✉ [a.demidchik@spbu.ru](mailto:a.demidchik@spbu.ru)

<sup>a</sup> St. Petersburg State University  
(Russia, St. Petersburg)

<sup>b</sup> Novosibirsk National Research State University  
(Russia, Novosibirsk)

## THE VALUE OF A HUMAN LIFE IN ANCIENT EGYPTIAN RELIGION AT THE TURN OF THE 3<sup>RD</sup>–2<sup>ND</sup> MILLENNIA BC

**Abstract.** The author explores the ancient Egyptian religion’s perspective on value of a human life during the latter part of the Old Kingdom, the First Intermediate Period, and the Middle Kingdom. Polytheistic ritualistic “communal” religions, where ethics did not play a significant role, are typical for the epoch of early antiquity, and the Egyptian views discussed in the article mostly align with this context. It was believed that the gods were concerned about the Egyptian people’s safety and well-being primarily because these were indispensable preconditions for abundant provisions and seamless performance of divine cults. Created ultimately to produce and offer sacrificial gifts to the gods, the Egyptians were kind of their “flock”, “the gods’ (little) livestock”. However, the gods were thought to have little involvement in the individual lives of the king’s subjects: their benevolent attention was focused on the pharaoh, who personified the state. Since the king formally was the sole authorized performer of liturgical rituals, Egyptian religion had a pronounced communal nature that hindered the development of the concept of a man’s enduring personal connection with a deity. Within this framework, moral excellence was deemed essential for an individual to gain favor with the ruler, whereas divine recompense during one’s lifetime for piety and virtue was deemed hardly predictable.

**Keywords:** ancient Egyptian religion, ritualistic religion, communal religion, Old Kingdom, First Intermediate period, Middle Kingdom, death penalty, the Teaching for Merikare, the Tale of the Shipwrecked Sailor, religious ethics, value of a human life

**Acknowledgements.** The research was carried out with the assistance of Russian Science Foundation grant No. 23-28-00155, “The Culture of Mutual Assistance in the Ancient Egyptian Civilization (III — first half of the II millennium BC)”, <https://rscf.ru/project/23-28-00155>.

**To cite this article:** Demidchik, A. E. (2024). The value of a human life in ancient Egyptian religion at the turn of the 3<sup>rd</sup>–2<sup>nd</sup> millennia BC. *Shagi / Steps*, 10(2), 14–33. (In Russian).

*Received August 29, 2023; accepted March 9, 2024*

Памятники древнеегипетской цивилизации III–II тысячелетий до н. э. свидетельствуют о повседневной распространенности там физического насилия. Определителями (детерминативами) написаний слов, означавших ‘учить’, ‘учитель’, ‘учеба’ и т. п., служили знаки «мужчина, бьющий палкой» или «рука с палкой». Сцены избиения подвластных работников встречаются на стенах гробниц чиновников в изображениях желаемого, идеального устройства их хозяйств [Перепелкин 1988: 142–144; Kanawati 2005: 70, pl. 25, 28, 55]<sup>1</sup>. Царев зодчий Нехебу похвалялся уже просто тем, что за 20 лет службы в хозяйстве брата не забил никого из подчиненных до бесчувствия [Sethe 1932–1933: 216–217]. Вероятно, избиения, не приводящие к тяжким увечьям, считались всего лишь дисциплинарным взысканием. Побои грозили даже «чиновным лицам, и притом далеко не мелким» [Перепелкин 1988: 142–143]. Распорядитель медников царского двора Неджемиб считал выдающимся достижением своей жизни то, что «ни разу не били (меня) пред сановником всяким (т. е. каким-либо) с рождения (моего)» [Sethe 1932–1933: 75; Перепелкин 1988: 143]. Нарушителям царских указов грозили каторжные работы.

Однако смертная казнь в письменности полутысячелетнего Старого царства (XXVIII–XXIII вв. до н. э.) прямо не упоминается<sup>2</sup>. Если она и применялась, увековечивать это в надписях на камне было не принято. Известно также, что на протяжении II тысячелетия до н. э. смертный приговор считался исключительной прерогативой фараона [Assmann 1995: 68] и потому не мог быть делом обыденным<sup>3</sup>. Специально изучив эту тему, Р. Мюллер-Воллерман пришла к выводу, что «в целом смертная казнь была весьма редка — по крайней мере в сравнении с другими правовыми системами древнего Ближнего Востока» [Müller-Wollermann 2004: 199]. В предлагаемой статье будут рассмотрены представления о ценности человеческой жизни, бытовавшие в египетской религии второй половины Старого царства, Первого переходного периода (XXII–XXI вв. до н. э.) и Среднего царства (XXI–XVIII вв. до н. э.). При этом, употребляя в дальнейшем слова «человек», «люди» и т. п., будем иметь в виду только египтян, подданных фараона.

Рассуждения о допустимости смертной казни появляются в древнеегипетской письменности лишь в Первый переходный период, когда с гибелью Мемфисской централизованной монархии Старого царства страна оказалась охвачена смутой и усобицами номархов — правителей областей-номов. В составленном в эту пору политико-религиозном трактате, теперь известном как «Поучение царю Мерикара», один из государей Гераклеопольского царского дома<sup>4</sup> советует престолонаследнику убивать

<sup>1</sup> О намеренной идеализации действительности в гробничных изображениях Старого царства см.: [Bolshakov 1997: 267–275].

<sup>2</sup> Об уголовных наказаниях времени Старого царства см.: [Lippert 2008: 18–21]. Некоторые ученые усматривают угрозу смертной казнью в указе фараона Демеджиб-тауи, но датировка и толкование этого текста — предмет дискуссии.

<sup>3</sup> Подробнее см.: [Muhlestein 2008; Lippert 2008: 37–39, 63–69].

<sup>4</sup> IX–X царские династии в труде Манефона.

смутьянов, причем некоторых вместе с их детьми, родней и сторонниками (ПМ, строки<sup>5</sup> 12–13, 21–24)<sup>6</sup>. Однако этот же автор дважды призывает не убивать приближенных, чья преданность и полезность государю известны (ПМ, стк. 50–51). Общее правило сформулировано так:

Остерегайся карать опрометчиво;  
не убивай, нет тебе в этом пользы.  
Ты станешь наказывать побоями и заключением,  
и благодаря этому обустроится эта страна<sup>7</sup>;  
исключение лишь для бунтовщика, чей замысел раскрыт.  
Бог знает строптивцев,  
но бог чинит вред за кровопролитие<sup>8</sup>;  
милосердный [продлевает] время (своей жизни).  
(ПМ, стк. 48–50)

В том, что неоправданное кровопролитие богопротивно, «Поучению» вторит кладбищенское жизнеописание правившего Дендерским номом «начальника жрецов» Мерери: «убийство людей — мерзость для меня» [Берлев 1978: 95]. Как отмечали Г. Дж. Фишер и О. Д. Берлев, речь идет «не о войне <...> и не об убийстве как преступлении: столь высокопоставленный чиновник не мог похвалиться только тем, что не был душегубом <...> скорее, речь идет о желании предотвратить гибель невинных в неустойчивые дни гераклеопольского режима» [Берлев 1978: 95–96]. Правивший Асьютским номом начальник жрецов Итииби назвал ведущую к необоснованной казни клевету «мерзостью (для) бога» [Берлев 1978: 93–95]. «Начальник мясников» Мерер заверял, что «не говорил лжи против живого человека, (ибо это) мерзость (для) Анубиса». Мерер, стало быть, считал, что ложное обвинение, влекущее за собой казнь «живого человека», ненавистно богу мертвых Анубису [Там же: 95].

Это суждение Мерера стоит учесть и при толковании самого длинного литературного сочинения времени Среднего царства — «Сказки о красноречивом промысловике»<sup>10</sup>. Ограбленный промысловик Хунануп девять раз обращается с длинными жалобами к высокопоставленному чинов-

<sup>5</sup> Далее — стк.

<sup>6</sup> Сходным образом магические «тексты проклятий» Первого переходного периода сулят погибель не только врагу, но его родителям, жене, детям и даже их кормилицам [Posener 2013]. Правило ответственности членов семьи за провинность родственника прослеживается в некоторых документах из Эль-Лахуна и в списке уклоняющихся от государственных принудительных работ на папирусе № 35.1446 Бруклинского музея.

<sup>7</sup> Возможно, имеется в виду, что без убийств от массовых расправ страна будет гуще заселена [Берлев, 1978: 92, 93]; ср. эпитеты Сенусерта I «обустроивающий страну, дающий жить народу (*grg t3 s'nh rhyt*)» [Franke 1996: 276, fig. 1]). Каторжный труд заключенных тоже мог рассматриваться как действенный способ «обустроить» страну.

<sup>8</sup> См. Thesaurus Lingus Aegyptia (URL: <https://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetCtxt?u=guest&f=0&l=0&tc=935&db=0&ws=1116&mv=4>; URL: <https://aew.bbaw.de/tla/servlet/S02?wc=180651&db=0>).

<sup>9</sup> Дословно «мерзость (моя)».

<sup>10</sup> В отечественной египтологии она упоминается также как «Сказка о красноречивом крестьянине», «Обличения поселянина» и т. д.

нику, который, однако, медлит с решением. В последней жалобе истец дает понять, что несправедливый суд толкает его к самоубийству, — называет вельможного волокитчика «убийцей» и грозит: «...мне придется уйти и пожаловаться на тебя Анубису» [Parkinson 1991: 47, стк. 112–115]. Считается, что промысловик решил воззвать к этому богу как к своему личному покровителю, — само имя *Хунануп* означает «Защищенный Анубисом». Надпись Мерера, однако, показывает, что Анубису как богу мертвых отвратительна всякая неправда, обрекающая человека на смерть, — вероятно, и та, что доводит до самоубийства. Случай Хунанупа необычен, правда, тем, что он претерпел несправедливость вдали от своего местожительства. Надпись номарха Хенку II в Дейр-эль-Гебрави предполагает, что египтяне, несправедливо осужденные в родных местах, могут посмертно жаловаться своим местным богам [Kanawati 2005: 72, pl. 67].

Для объяснения уверенности египтян в богопротивности убийства стоит обратиться к метафоре: народ египетский — «божья скотинка» (*ḥwt nt ntr*) (ПМ, стк. 131). В «Поучении царю Мерикара» сразу за этим определением следует рассказ о том, сколь заботливо бог-творец приспособил мироустройство для жизни людей (стк. 130–138). А в одной из сказок на папирусе Весткар<sup>11</sup> кудесник Джеди призывает фараона Хуфу не рубить голову узнику ради царской забавы, ибо «не велено поступать так с этой ценной скотинкой» (папирус Весткар 8.15–17). Несомненно, что Джеди ссылается при этом на божью волю.

Хотя со Среднего царства фараона и некоторых богов могли сравнивать с пастухом, не стоит считать метафору «божья скотинка» близкой христианскому понятию «паства». Последнему больше соответствует сравнение с божьим «стадом» (*idr*)<sup>12</sup>, коннотации же «скотинки»-*ḥwt* существенно иные. Как показал Д. Меекс, в Старом царстве детерминативами в написаниях этого существительного были знаки «коза», «овца», «осел» и «свинья» [Meeks 2012: 523–525]. Этих животных египтянин разводил и оберегал сугубо из практических соображений — чтобы иметь их мясо, молоко, шерсть, шкуры, тягловую силу и т. д. На стене одной из саккарских гробниц Старого царства сохранилось изображение работника, свежующего козленка, с подписью «забой скотинки» [Hassan 1975: 29–30, fig. 13; Fischer 1979: 178]. Про массовый забой «скотинки» для праздников или экспедиций в Пустыню писали с гордостью<sup>13</sup>, а номарх Хенку II приказывал резать ее в таких количествах, что потроха разбрасывали для насыщения «горных шакалов и небесных коршунов» [Kanawati 2005: 72, pl. 66]. Клички «скотинки» никогда не увековечивались на кладбищенских

<sup>11</sup> В отечественной египтологии этот цикл сказок еще известен как «Фараон Хуфу и чародеи».

<sup>12</sup> См., например, папирус нидерландского Государственного музея древностей в Лейдене № I.344 recto, 12.1–12.2.

<sup>13</sup> Граффито М 192b в Вадии Хаммамат; стк. 18 граффито № 22 в Хатнубе; [Gardiner, Peet 1952. Pl. XXXVI, no. 114].

памятниках ее хозяев — в отличие, скажем, от кличек собак<sup>14</sup>. Таким образом, идея духовной связи и любви не была главной для образа египтян как «божьей скотинки».

Подобно тому как домашний скот разводят и сберегают для благоустройства жизни его хозяев, люди были созданы и допущены в благодатную долину Нила для того, чтобы кормить и обихаживать богов. Египтяне были их особенно «ценной скотинкой» лишь в том смысле, что снабжали «хозяев» не собственными мясом и кожей, а продуктами своего труда. Боги разводили и оберегали людей, в конечном счете, ради совершенных последними богослужений. Упоминавшееся описание благодатного для египтян мироустройства в стк. 130—138 «Поучения царю Мерикара» включено в это произведение для обоснования государственной заботы о божьих культах [Демидчик 2005: 67—71]. Этот же текст часто сопоставляют с рассказом заклинания 1130 «Текстов саркофагов» о «прекрасных свершениях» бога-творца. А там прямо указана конечная цель его благодеяний: бог создал «четыре ветра», чтобы людям было чем дышать; создал «великое половодье», чтобы в плодородной нильской пойме даже «ничтожный стал силен подобно великому»; создал «всякого человека подобным другому» и «не приказывал, чтобы они творили нечестивое» — но все это Творец сделал в конечном счете для того, чтобы люди «совершали жертвоприношения богам номов» [de Buck 1961: 462—464]. Доктрина древнеегипетского землепользования предполагала, что весь урожай нильской поймы принадлежит богам [Берлев 1999].

В магических текстах эпохи поздних династий обращенная к богам просьба защитить человека от смертельных укусов ядовитых гадов обосновывается тем, что люди необходимы для кормления богов [Hodjash, Berlev 1982: 258, note s; Берлев 1999: 20, 29, примеч. 117]. Пространнее всего про это сказано в опубликованной Э. Дриотоном надписи на теперь утерянном базальтовом постаменте статуи птолемеевского времени:

Если яд распространится по телу (ужаленного человека),  
если доберется до какого-либо органа,  
то не будут свершаться возлияния на алтари в храмах,  
не нальют воду на жертвенный камень,  
не зажгут огонь на кухне,  
не соберут жертвенную пищу на их (т. е. богов. — А. Д.) алтарях,  
не заведут<sup>15</sup> на кухню дикого быка,  
не направят отборные куски мяса в часовни.  
Поэтому яд должен излиться (из ужаленного человека),  
чтобы все храмы оказались в празднестве,  
а все боги удовлетворены в своих каплицах...

[Drioton 1927; Ritner 1992]

<sup>14</sup> Из-за этих неблагоприятных для людей аспектов образ «божьей скотинки» в египетской письменности встречается редко, хотя величание бога и царя «(добрым) пастырем» распространено очень широко; см.: [Müller 1961; Zandee 1992: 94—97].

<sup>15</sup> Дословно «вызовут», «призовут».



О том, что ядовитые гады не станут жалить людей, если местный бог возликует из-за обильных подношений, сказано в сочинении времени Среднего царства «Радости рыбалки и птицеловства» (В 2.13–2.14). В своде сведений по религиозной топографии на папирусе Жумильяк утверждается, что благополучие мироздания и сама жизнь людей зависят от обилия и регулярности жертвоприношений:

Если малы жертвенные хлеба на их (т. е. богов. — А. Д.) алтарях, подобное происходит по всей стране, и мало жизни у живых <...> Если это место лишается жертвенных возлияний, <...> скудно наводнение в его истоке <...> случается во всей стране голодный год, нет злаков, нет овощей <...> Если перестанут своевременно совершать все ритуалы (для) Осириса, случится год эпидемии, выйдут демоны болезней<sup>16</sup>, хватая (людей); ловцы, что от Осириса<sup>17</sup>, станут ловить сетью в Египте [Vandier 1961: 129–131, 200–206, XVII.18–XVIII.9; Quack 2008: 223]<sup>18</sup>.

Сохранившаяся рукопись, вероятно, создана в IV в. до н. э., но данный ее раздел, по мнению Й. Ф. Квака, может восходить к сочинению времени Среднего царства или XVIII династии [Quack 2008: 207–208, 219–221]. О том, что богатые жертвоприношения есть неперемнное условие нильских разливов, без которых жизнь египетского социума невозможна, сказано в знаменитом «Гимне Наводнению-Хани», созданном в начале Среднего царства [Plas 1986: 138–152, fig. 106–133]<sup>19</sup>.

Подобно тому как хозяин стада обычно не желает его убыли, боги осуждали неразборчивое применение смертной казни, ведущее к заметному уменьшению численности их «ценной скотинки» и, стало быть, жертвенных подношений. Совокупным обозначением гармоничного взаимодействия подданных фараона с богами и между собой было слово *маат*, обозначавшее как должную практику жертвоприношений, так и необходимый для этого солидаристский общественный порядок — «правду», «справедливость». Взаимосвязь этих аспектов *маат* Т. М. Шэхаб Эль-Дин и О. Д. Берлев объясняли так: «До тех пор, пока в Египте господствует “правда”, <...> в стране возможно производство зерна и разведение скота, которые дают основные продукты, необходимые для жертвоприношений <...> все боги любят “правду”, т. е. порядок, ибо живут “правдой”, т. е. жертвоприношениями, следствием, результатом этого порядка. Царь осуществляет этот порядок и обеспечивает жертвоприношения богам...» [Шэхаб Эль-Дин 1993: 99].

Верховный бог Солнце будто бы так объяснил другим богам предназначение царей:

<sup>16</sup> См.: [Vandier 1961: 203, note 639].

<sup>17</sup> То есть из Царства мертвых.

<sup>18</sup> Похожее см. в [Franke 2008: 52–61].

<sup>19</sup> Похожее см. в [Демидчик 2019: 564–565].



Они построят ваши храмы, они наполнят пищей ваши (жертвенные) столы, они сделают процветающими ваши жертвенники, они увеличат ваши жертвоприношения (папирус Весткар 9.25—9.26).

С догматической точки зрения, именно этой цели была подчинена служебная деятельность фараонов и возглавляемого ими государства, в том числе применение ими насилия. Скажем, важнейшим следствием успешной защиты границ Египта и грабительских завоеваний за его пределами считалось упрочение и обогащение культов богов и усопших<sup>20</sup>. А в пору смут и междоусобиц номарх Итуиби завершил свой хвалебный рассказ о разгроме врагов и смутьянов утверждением, что «он совершил это <...> ради возвращения благоденствия храмам и устройства жертвоприношений богам» (Siut III, стк. 37—38).

Этими воззрениями следовало руководствоваться и при судепроизводстве. Сочинение, теперь известное как «Царь — жрец Солнца» и, возможно, восходящее к Среднему царству [Mathieu 2021: 285], гласит:

Ра на веки вечные дал царя N на землю живущих,  
чтобы рассуживать народ, чтобы удовлетворять богов,  
чтобы дать свершаться *маат*, чтобы сокрушить нечестие<sup>21</sup>.  
Он (т. е. царь. — А. Д.) дает дары богам и заупокойные жертвы усопшим.  
[Assmann 1970: 1—22, 35—36; Bareš 2011]

Судебная деятельность царской власти — необходимое условие социального порядка, обеспечивающего бесперебойность жертвоприношений, и смертная казнь «бунтующих против его величества» подчас допустима [Muhlestein 2008: 185—188]<sup>22</sup>. Но ее применение не должно быть столь частым, чтобы из-за этого уменьшились жертвоприношения богам. Плох «пастух», при котором «стадо» убывает<sup>23</sup>, и монархи Среднего царства увековечивали надписями на камне только смертные казни за святотатство на храмовой земле, ритуально обставлявшиеся на манер забоя и сожжения для богов жертвенного скота [Hirsch 2008: 115—121; Muhlestein 2008: 188—195].

В остальном же правители стремились прославиться заботой о подданных, ведущей к благоденствию и преумножению «божьей скотинки» [Blumenthal 1970: 344—363]. В пору смут и междоусобиц Первого переходного периода в славословии правителю Асьюта Хети II рассказывалось, что по «поручению» своего городского бога Упуаута номарх заново отстроил его храм (Siut IV, стк. 19—31), и затем сказано так:

<sup>20</sup> Например, гимны Сенусерту III на папирусе № 32158 Университетского колледжа в Лондоне (I.2—II.3).

<sup>21</sup> Но см.: [Assmann 1970: 35, Anm. 21; Bareš 2011: 37—38, note 22].

<sup>22</sup> См. выше про «Поучение царю Мерикура», стк. 12—13, 21—24, 50—51.

<sup>23</sup> Папирус нидерландского Государственного музея древностей в Лейдене № I.344 recto, 11.12—12.3.

Сколь хорошо случившееся в твоё время! Сколь спокоен город при тебе! <...> Каждый человек может спать у своих припасов; и не было сражения, не было пускания стрелы, не было убийства ребенка возле его матери и молодца возле его жены, не было грабежа вещей на улицах, не было изгнанного из своего дома, ибо направлял тебя твой городской бог, твой отец, любящий тебя (Siut IV, стк. 31–34).

Богу, стало быть, угодно не только благолепие его культа, но и благоденствие жителей его города, прежде всего сохранность их жизней. Номарх Анхтифи утверждал, что был направлен богом Хором в область «Престол Хора» (Второй верхнеегипетский ном) для прекращения там смуты и усобиц. Ради «обустройства Престола Хора» Анхтифи «дал, чтобы человек обнялся с убившим его отца и с убившим его брата» [Vandier 1950: 163, pl. 15]. Восстановление мира и должного порядка в области были для Хора важнее, чем кара за предшествовавшие этому убийства. Похороненный в Эль-Хававише Рехуираусен хвалился, что в голодный год, когда даже «великие скончались»<sup>24</sup>, он раздавал свои богатства, «пока не сохранил жизнь каждого человека этой области, просившего у меня, <...> и я делал это, воистину, не как (исполнение) [поручения], посланного слуге царя; я делал [это] из-за [любви] к (богу) Мину, владыке (города) Ахмима» [Kanawati 1987: 25, fig. 16, pl. 3]. Похожее сказано в гробнице похороненного там же Бауи [Ibid.: 30–31, fig. 17b]. Оба эти египтянина подчеркивают, что спасали земляков по собственной воле, а не по приказанию вышестоящих инстанций<sup>25</sup>. Но свои благодеяния они объясняют не собственно человеколюбием, а любовью к городскому богу Мину: ему желанно сохранение человеческих жизней, чтобы в вымирающем городе не пресекался его культ. А житель Дендерского нома Нефериу, хотя и не написал этого прямо, давал понять, что за щедрые раздачи продовольствия в голодный год местный бог Икер наградил его долгой жизнью (стела № 12.183.8 нью-йоркского Метрополитен-музея [Демидчик 2020; Demidchik 2022])<sup>26</sup>.

Вместе с тем считалось, что боги согласны регулярно общаться с одним персонифицировавшим государство фараоном — «сыном Солнца»; лишь во времена кризиса централизованной монархии на это порой претендовали обслуживавшие культы местных богов номархи и высокопоставленные жрецы. Формально богослужения совершались только по распоряжению государя и от его имени, так что даже в далеких от столицы святилищах жрецы исполняли ритуалы в качестве его представителей и временных заместителей. Религиозная деятельность царских поддан-

<sup>24</sup> Дословно «ушли к своим двойникам (*k3.w=sn*)».

<sup>25</sup> О социально-профессиональном разряде «слуги царя» см.: [Берлев 1978].

<sup>26</sup> В жизнеописаниях интересующего нас времени не принято прямо говорить, что долгая жизнь царева подданного есть дар богов (см. ниже про «Поучение Птаххотепа», стк. 641–642). Однако уже со Старого царства представления о том, что боги могут продлить человеку жизнь, отражены в эпистолярных благопожеланиях [Pillon 2017: 151–153]; см. также: [Blackman 1914: 23–25, pl. II, верхний ярус].

ных поэтому не могла состоять из их индивидуальных «самодеятельных» жертвоприношений богам, даже при посредничестве жрецов<sup>27</sup>. Соответственно, письменность этого времени почти не упоминает о вмешательстве богов в индивидуальные судьбы людей в Египте, если это не номархи и не верховные жрецы [Blumenthal 1998: 218–220; Doxey 1998: 83–86, 104–106, 132–134]<sup>28</sup>.

Чтобы египтяне могли самостоятельно спастись от опасностей, так сказать, «естественного» происхождения — болезней, нападений хищных животных, укусов ядовитых гадов и т. д., — бог-творец «создал для них магию в качестве оружия для отражения десницы бедствий»<sup>29</sup> (ПМ, стк. 136–137). А в социальной сфере сохранностью и благодеянием индивидов ведал фараон, которому боги будто бы вручили для этого все необходимое [Blumenthal 1970: 264–296, 344–374]<sup>30</sup>. В «Поучении Птаххотепа» названный мудрец заявляет, что даже его невероятное долголетие — 110 лет жизни — даровано ему царем (стк. 641–642)<sup>31</sup>.

Будучи самым пространством наставлением о правилах жизни чиновника интересующего нас времени, «Поучение Птаххотепа», конечно, не могло вовсе обойтись без упоминаний о зависимости человека от воли богов. Как и кладбищенские жизнеописания, это сочинение постулирует богоугодность следования нормам *маат* (повиновение государю, стремление к взаимопониманию и согласию с окружающими, готовность оказать помощь и т. п.). Однако даже утверждая, что боги наказывают за злонравие (стк. 99–118)<sup>32</sup>, автор то и дело ссылается на божью волю как причину непостижимости и непредсказуемости людских судеб. Существование среди людей удачливых и невезучих, толковых и беспутных объясняется тем, что есть «любимые» богами и есть «ненавистные» им. Нужно принять как должное неожиданное возвышение «человека успешного», ибо это «бог сделал его успешным и защищает его, когда он спит» (стк. 175–185). А везучий не должен заноситься, поскольку божье благоволение непредсказуемо и переменчиво (стк. 161–175, 428–440)<sup>33</sup>. При этом Птаххотеп не говорит

<sup>27</sup> Служение подданных царя богам заключалось главным образом в создании благоприятных условий для царского богослужения, таких как уплата и выполнение наложенных фараоном податей и повинностей; ратный труд для безопасности границ Египта и покорения чужеземцев; служба в государственной администрации и т. д.

<sup>28</sup> Судя по высокому ранговому титулам, был номархом и владелец стелы № 40-19-1 Музея Университета Пенсильвании, похвалявшийся, что «наделил своих братьев и сестер своим собственным имуществом из (имущества) созданного для меня (местным) богом Онурисом».

<sup>29</sup> Дословно «происшествий», «того, что может случиться», «возникающего».

<sup>30</sup> Примечательно, что в «Рассказе Синухета» некое божество вмешалось в жизнь героя, побудив его бежать из страны, именно в тот момент, когда Египет ненадолго остался без фараона: Аменемхет I убит, а престолонаследник Сенусерт еще не утвердился на престоле [Blumenthal 1998: 27].

<sup>31</sup> Здесь и далее нумерация строк «Поучения Птаххотепа» дается по изданию [Žába 1956].

<sup>32</sup> «Я не причинял вреда людям, (ибо) это ненавистно богу», — сказано на стеле V 4 нидерландского Государственного музея древностей в Лейдене.

<sup>33</sup> Об этом же говорится в «Поучении Кагемни» (папирус Присс II.1)

прямо, что божья «любовь» или «ненависть» всегда вызваны поступками человека: складывается впечатление, что людские судьбы подчас вершатся божьим произволом [Morenz 1984: 70; Blumenthal 1998: 220]<sup>34</sup>. Позже об этом будет специально сказано в «Поучении Аменемопе» (XXIV.13–18).

Похожие представления отразились в «Сказке о потерпевшем кораблекрушение» [Golénischeff 1913. Pl. 1–8]<sup>35</sup>, действие которой — равно как и большей части знаменитого «Рассказа Синухета» — разворачивается далеко на чужбине, где могущество фараона ощущалось слабее, и потому непосредственное соприкосновение его подданных с богами представлялось допустимым и вероятным [Демидчик 2015]. Морской шторм потопил корабль с экипажем в 120 человек, и только царскому порученцу «бог» сохранил жизнь — волна вынесла его на волшебный остров<sup>36</sup>. После того как человек совершил огненное жертвоприношение богам (вдали от фараона и его жрецов он вынужден исполнить это самостоятельно), ему явился божественный хозяин острова в облики огромного змея. Он рассказал спасенному печальную историю про то, как при некой катастрофе сгорело его многочисленное змеиное семейство и этот бог остался на острове в совершенном одиночестве. Затем исполнилось предсказание Змея о благополучном возвращении египтянина на родину, куда он прибыл с грузом драгоценных подарков от бога. В сочинении никак не объяснено, почему, допустив гибель 120 моряков, бог спас и одарил единственно ее героя; подобно многим наставлениям Птаххотепа, «Сказка» умалчивает об этической мотивации божьего вмешательства в человеческую судьбу.

Необычно утверждение, что Змей не ждет от человека материальных жертвоприношений: у владыки волшебного острова в избытке имеются продукты и предметы, необходимые для богатых богослужений (стк. 152–154). Однако даже при этом цель Змея — должное устройство собственного культа. С гибелью змеиного семейства на свете не осталось никого, кто бы знал и произносил имя этого бога, а культ не может быть действенным без называния имени его адресата. Поэтому Змей спас и щедро одарил человека, чтобы тот прославил в своем городе «доброе имя» бога, где оно затем повторялось бы из поколения в поколение (стк. 159–160). По существу, герой сказки, его родственники, слуги, земляки, их потомки должны уподобиться «жрецам богов, у которых нет жрецов»<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> По мнению Л. Моренца, сходные с кальвинистскими представления о предопределении отразились и в кладбищенских жизнеописаниях Первого переходного периода [Morenz 1998: 98]; но см.: [Franke 2008: 60, Anm. 84, 85].

<sup>35</sup> В отечественной египтологии это сочинение еще известно как «Змеиный остров».

<sup>36</sup> В письменности интересующего нас времени это единственное однозначное упоминание о спасении богом жизни царского подданного; примечательно, что это случилось вдали от Египта. Вместе с тем и победа Синухета в смертельно опасном поединке на чужбине тоже казалась возможной лишь при благосклонности к нему богов [Koch 1990: 52 (B 141–142), 53 (B148–149)].

<sup>37</sup> Об этом жреческом звании см.: [Vernus 1978: 132, note 3]. За переданные фараону дары от Змея герой сказки получил высокую должность царского телохранителя и был награжден «200 головами» слуг [Берлев 1978: 216, 220], так что «доброе имя» этого бога зазвучало из множества уст.

Реальные египетские экспедиции далеко за пределы нильской долины, однако, полагали, что снискать там внимание и милость богов можно только обильными жертвоприношениями<sup>38</sup>. Упоминания об этом появляются уже в конце Старого царства [Coyat, Montet 1912: 6–8, 92, pl. 34; Mostafa 2014: 109–111, 201–204, pl. XIVa], а в самом начале Среднего царства государев домоправитель Хенену перед плаванием по Красному морю «совершил <...> великое жертвоприношение из (обычных) быков, длинноногих быков и козлов» [Coyat, Montet 1912: 81–84, pl. XXXI, no. 114]. Хотя Хенену не говорит этого прямо, похоже, что успех путешествия он объяснял благодарностью богов за принесенные дары. Царев порученец и начальник жрецов бога Мина Инийотеф, возглавляя экспедицию за камнем в Восточную пустыню, восемь дней не мог найти нужную каменоломню. Тогда, повествует Инийотеф, «...я пал ниц пред (богом) Мином, (богинями) Мут и Пахет (?) великой чарами, и перед всеми богами этой пустыни, и я воскурил благовония. (И когда) ранним утром рассвело, [...удалось] выйти к этой горе». Экспедиция Инийотефа вернулась в Египет, не потеряв ни одного человека [Ibid.: 100–102, pl. XXXVIII, no. 199]. Отряд «казначей бога» Хорурра был направлен на Синайский полуостров для добычи бирюзы в неподходящее для этого время года, но качество и количество добытого ценного минерала неожиданно оказались превосходными. Свой успех Хорурра объясняет тем, что властвовавшая над бирюзовыми копиями богиня Хатхор была благодарна за принесенные ей дары: «Смотрите, Хатхор дает это (т. е. бирюзу. — А. Д.) тому, кто щедро жертвует!» Начальникам будущих экспедиций Хорурра советует: «Преподносите, преподносите (жертвенные дары) госпоже небес, чтобы вы задобрили Хатхор! Сделайте вы так — полезно для вас!» [Gardiner, Peet 1952. Pl. XXVA, no. 90]. Закладывая неподалеку новую копь, казначей Себекхерхеп преподнес богине не только «жертвенный дар — хлеб и пиво, быков и птиц, ладан для сожжения», но также алтарь и льняные ткани. «Я исполнил для нее праздничные жертвоприношения, я наполнил пищей ее алтари, а она вела меня своим прекрасным водительством», — написал чиновник [Ibid. Pl. XVII]<sup>39</sup>.

В постоянной личной религиозной связи подданные царя обычно состояли только со своими покойными родственниками. Считалось, что должным образом похороненный и поминаемый умерший (*3h* — букв. «светлый», «просветленный»)<sup>40</sup> может ходатайствовать перед богами за живущего и защищать его от недружественных мертвецов. Но и у покойных готовность помочь проистекала не столько от родственной привязанности к «пребывающему на земле» или признания его высоких достоинств, сколько по причине зависимости от его культового служения

<sup>38</sup> Считалось, что боги пустынь всегда благосклонны к отправляющим экспедиции фараонам. Но в особенно сложных ситуациях главы экспедиций совершали и «самостоятельные» жертвоприношения, чтобы дополнительно заручиться божьей милостью.

<sup>39</sup> Необходимую библиографию и комментарии к переводам надписей, процитированных в данном абзаце, см. в [Демидчик 2015: 13].

<sup>40</sup> Об этом см.: [Bolshakov 1997: 175–179].

и в благодарность за таковое. Об этом прямо говорится в так называемых письмах мертвым; в одном из них сын, требующий заступничества покойных родителей, мелочно перечисляет доставленные им жертвенные дары — бычью ногу и семь перепелов<sup>41</sup>. В заклинании 38 «Текстов саркофагов» сын умоляет усопшего отца не лишать его жизни, не забирать раньше времени в загробный мир, угрожая тем, что иначе некому будет управляться с домохозяйством и потому прервется отцовский поминальный культ: «...ведь это я — в этой земле живущих — воздвигаю тебе жертвенники, устанавливаю тебе жертвоприношения в твоём собственном доме» [de Buck: 1935: 164].

Выписанные на кладбищенских памятниках «призывы к живущим» обещали заступничество покойного любому прохожему, который произнесет для него жертвенную формулу. А возникавшая при исполнении этого ритуала личная религиозная связь объявлялась не менее крепкой, чем ближайшее кровное родство: в одной из гробниц времени Нового царства сказано, что «покойный — отец для свершающего ему (ритуал), он не забывает творящего ему возлияния» [Sethe, Helck 1984: 23].

\* \* \*

Для эпохи ранней древности характерны политеистические ритуалистические общинные религии, «в которых этика не играет существенной роли» [Якобсон 1997: 23]. Свойственные древнеегипетской религии рубежа III—II тысячелетий до н. э. представления о ценности человеческой жизни вполне этому соответствуют. Считалось, что сохранность и благоденствие египетского народа угодны богам как непереносимое условие богатого обеспечения и бесперебойного исполнения культов. Но при этом боги почти не проявляли интереса к отдельным людям и семьям, сосредоточив благосклонное внимание на персонифицировавшем государство фараоне. Его догматический статус единственного полномочного исполнителя ритуалов богослужения придавал египетской религии ярко выраженный общинный характер и препятствовал складыванию представлений об устойчивых личных связях подданных государя с богами<sup>42</sup>. В соответствии с этим нравственное совершенство (в понимании той эпохи) считалось необходимым для обретения индивидом милости государя, но прижизненное воздаяние от богов за благочестие и добродетели выглядело малопредсказуемым.

Несколько высказываний в письменности Первого переходного периода и Среднего царства можно принять за ссылки на всеобщий этический

<sup>41</sup> Надпись на чаше № 22573 Египетского музея и собрания папирусов в Берлине.

<sup>42</sup> В политеистической религии боги представлялись занятыми главными образом взаимоотношениями с другими богами, о чем рассказывала мифология. Поэтому за пределами жертвоприношений и связанных с ними ритуалов египтянину трудно было рассчитывать на внимание к себе богов. Показательно, что, только оставшись в совершенном одиночестве, Змей из «Сказки о потерпевшем кораблекрушение» счел нужным вступить в общение с человеком и устроить его судьбу.



загробный суд, вершимый Осирисом и коллегией богов. Но о степени работанности и распространенности таких представлений до середины II тысячелетия до н. э. судить трудно [Quirke 2001: 211]. Вместе с тем бесспорно, что покойники должны были и в потустороннем мире регулярно трудиться для богов. Широко известным проявлением таких верований стало магическое применение статуэток ушебти — фигурок работников, которые должны были подменять усопшего на принудительных работах в Царстве Осириса.

## Сокращения

ПМ — Поучение царю Мерикара [Golénischeff 1913, Pl. 9–14, A–C; Quack 1992: 164–200; Демидчик 2005: 192–228]. Нумерация строк дается по Эрмитажной рукописи.  
Siut — [Brunner 1937; Osing, Rosati 1998]. Латинская цифра, следующая за «Siut», означает номер гробницы.

## Литература

- Берлев 1978 — Берлев О. Д. Общественные отношения в Египте эпохи Среднего царства: Социальный слой «царских *ḥmww*». М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1978.
- Берлев 1999 — Берлев О. Д. Наследство Геба // Подати и повинности на Древнем Востоке / Ред. М. А. Дандамаев. СПб.: Петерб. востоковедение, 1999. С. 6–33.
- Демидчик 2005 — Демидчик А. Е. Безымянная пирамида: Государственная доктрина древнеегипетской Гераклеопольской монархии. СПб.: Алетейя, 2005.
- Демидчик 2015 — Демидчик А. Е. Древнеегипетская «Пустыня» — «земля Бога» // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер. История, филология. Т. 14. Вып. 1. 2015. С. 9–18.
- Демидчик 2019 — Демидчик А. Е. О каменном строительстве в древнеегипетских храмах при ранней XI династии // Вестник древней истории. Т. 79. № 3. 2019. С. 549–568. <https://doi.org/10.31857/S032103910007703-6>.
- Демидчик 2020 — Демидчик А. Е. Древнеегипетская стела Музея Метрополитен № 12.183.8: историко-культурный комментарий // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер. История, филология. Т. 19. Вып. 1. 2020. С. 9–17. <https://doi.org/10.25205/1818-7919-2020-19-1-9-17>.
- Перепелкин 1988 — Перепелкин Ю. Я. Хозяйство староегипетских вельмож. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1988.
- Шэхаб Эль-Дин 1993 — Шэхаб Эль-Дин Т. М. Автобиография в Древнем Египте в эпоху IV–VIII династий: Дис. ... канд. ист. наук / Ин-т востоковедения РАН; Санкт-Петербург. филиал. СПб., 1993.
- Якобсон 1997 — Якобсон В. А. Предисловие к первому тому // История Востока. Т. 1: Восток в древности / [Отв. ред. В. А. Якобсон]. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1997. С. 14–26.
- Assmann 1970 — Assmann J. Der König als Sonnenpriester. Glückstadt: J. J. Augustin, 1970.
- Assmann 1995 — Assmann J. Ägypten und die Legitimierung des Tötens: Ideologische Grundlagen politischer Gewalt im Alten Ägypten // Töten im Krieg / Hrsg. von H. von Stietencron, J. Rüpkе. Freiburg: K. Alber, 1995. S. 57–85.

- Bareš 2011 — *Bareš L.* A new example of the solar text (“kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnehymnik” from the tomb of Iufaa at Abusir) // *Times, signs and pyramids: Studies in honour of Miroslav Verner on the occasion of his seventieth birthday* / Ed. by G. Callender, L. Bareš, M. Bárta, J. Krejčí. Prague: Faculty of Arts, Charles Univ. in Prague, 2011. P. 51–60.
- Blackman 1914 — *Blackman A. M.* The rock tombs of Meir. Pt. 1. London: The Egypt Exploration Fund, 1914.
- Blumenthal 1970 — *Blumenthal E.* Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches. Teil 1: Die Phraseologie. Berlin: Akademie-Verlag, 1970.
- Blumenthal 1998 — *Blumenthal E.* Sinuhes Persönliche Frömmigkeit // *Jerusalem studies in Egyptology* / Ed. by I. Shirun-Grumach. Wiesbaden: Harrasowitz, 1998. P. 213–231.
- Bolshakov 1997 — *Bolshakov A. O.* Man and his double in Egyptian ideology of the Old Kingdom. Wiesbaden: Harrasowitz, 1997.
- Brunner 1937 — *Brunner H.* Die Texte aus den Gräbern der Herakleopolitenzeit von Siut mit Übersetzung und Erläuterungen. Glückstadt: Augustin, 1937.
- Coyat, Montet 1912 — *Coyat J., Montet P.* Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammâmât. Le Caire: Institut français d’archéologie orientale du Caire, 1912.
- de Buck 1935 — *Buck A. de.* The Egyptian Coffin Texts. Vol. 1. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1935.
- de Buck 1961 — *Buck A. de.* The Egyptian Coffin Texts. Vol. 7. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1961.
- Demidchik 2022 — *Demidchik A.* ‘I gave grain to all of Dendera in its entirety’: Mentions of large-scale food donations in the VI<sup>th</sup> Upper Egyptian Nome in the First Intermediate Period // *Ägypten und Levante = Egypt and the Levant*. Bd. 32. 2022. S. 47–56.
- Doxey 1998 — *Doxey D.* Egyptian non-royal epithets in the Middle Kingdom. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998.
- Drioton 1927 — *Drioton É.* Religion et Magie. L’opinion d’un sorcier égyptien // *Revue de l’Égypte ancienne*. T. 1. 1927. P. 133–137.
- Fischer 1979 — *Fischer H. G.* Selim Hassan Excavations at Saqqara, 1937–1938. Re-edited by Zaki Iskander. Antiquities Department of Egypt, Cairo, 1975: [Review] // *Journal of Egyptian Archaeology*. Vol. 65. 1979. P. 176–182.
- Franke 1996 — *Franke D.* Sesostri I., “König der beiden Länder” und Demiurg in Elephantine // *Studies in honor of William Kelly Simpson* / Ed. by P. der Manuelian. Vol. 1. Boston: Museum of Fine Arts, 1996. P. 275–295.
- Franke 2008 — *Franke D.* “Erinnern — Dauern — Denkmäler”. Restauration und Renaissance im Alten Ägypten // *Imago Aegypti*. Bd. 2. 2007. P. 38–65.
- Gardiner, Peet 1952 — *Gardiner A. H., Peet E. T.* The inscriptions of Sinai. 2<sup>nd</sup> ed., rev. and augm. by J. Černý. London: Oxford Univ. Press, 1952.
- Golénischeff 1913 — *Golénischeff W. S.* Les papyrus hiératiques № 115, 1116 A et 1116 B de l’Ermitage impérial à St. Pétersbourg. [St. Pétersbourg]: [Manufacture des Papiers de l’État], 1913.
- Hassan 1975 — *Hassan S.* Excavations at Saqqara, 1937–1938 / Re-ed. by Z. Iskander. Vol. 1. Cairo: Antiquities Department of Egypt, 1975.
- Hirsch 2008 — *Hirsch E.* Die sakrale Legitimation Sesostri’s I. Wiesbaden: Harrasowitz, 2008.
- Hodjash, Berlev 1982 — *Hodjash S., Berlev O.* The Egyptian reliefs and stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow. Leningrad: Aurora, 1982.
- Kanawati 1987 — *Kanawati N.* The rock tombs of El-Hawawish. Vol. 7. Sydney: The Ancient History Documentary Research Centre; Macquarie Univ., 1987.



- Kanawati 2005 — *Kanawati N.* Deir el-Gebrawi. Vol. 1. Oxford: Aris and Phillips Ltd., 2005.
- Koch 1990 — *Koch R.* Die Erzählung des Sinuhe. Buxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1990.
- Lippert 2008 — *Lippert S.* Einführung in die altägyptische Rechtsgeschichte. Berlin: Lit Verlag, 2008.
- Mathieu 2021 — *Mathieu B.* La littérature de l'Égypte ancienne. T. 2. Paris: Les Belles Lettres, 2021.
- Meeks 2012 — *Meeks D.* La hiérarchie des êtres vivants selon la conception égyptienne // Et in Aegypto et ad Aegyptam. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier. Montpellier: Université Paul Valéry Montpellier III, 2012. P. 523–529 (CENiM. T. 5).
- Morenz 1984 — *Morenz S.* Gott und Mensch im alten Ägypten. 2., erweiterte Auflage. Leipzig: Koehler & Amelang, 1984.
- Morenz 1998 — *Morenz L.* Versorgung mit Getreide // Studien zur altägyptischen Kultur. Bd. 26. 1998. P. 81–117.
- Mostafa 2014 — *Mostafa M. F.* The mastaba of Šm'j and Nag' Kom El-Koffar, Qift. Vol. 1. Cairo: Ministry of Antiquities and Heritage, 2014.
- Muhlestein 2008 — *Muhlestein K.* Royal executions: Evidence bearing on the subject of sanctioned killing in the Middle Kingdom // Journal of the Economic and Social History of the Orient. Vol. 51. No. 2. 2008. P. 181–208.
- Müller 1961 — *Müller D.* Der gute Hirte // Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Bd. 86. 1961. S. 126–144.
- Müller-Wollermann 2004 — *Müller-Wollermann R.* Vergehen und Strafen: zur Sanktionierung abweichenden Verhaltens im alten Ägypten. Leiden; Boston: Brill, 2004.
- Osing, Rosati 1998 — *Osing J., Rosati G.* Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis. Firenze: Istituto papirologico "G. Vitelli", 1998.
- Parkinson 1991 — *Parkinson R. B.* The Tale of the Eloquent Peasant. Oxford: Griffith Institute; Ashmolean Museum, 1991.
- Pillon 2017 — *Pillon A.* Prière, causalité divine et éthique. Remarques liminaires à l'étude de la piété des particuliers au IIIe millénaire // L'individu dans la religion égyptienne. Montpellier : Université Paul-Valéry Montpellier 3, 2017. P. 137–173. (CENiM. T. 16).
- Plas 1986 — *Plas D. van der.* L'hymne à la crue du Nil. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabie Oosten, 1986.
- Posener 2013 — *Posener G.* Tablettes-figurines de prisonniers // Revue d'Égyptologie. T. 64. 2013. P. 135–175.
- Quack 1992 — *Quack J. F.* Studien zur Lehre für Merikare. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992.
- Quack 2008 — *Quack J. F.* Corpus oder membra disiecta? Zur Sprach- und Redaktionsskritik des Papyrus Jumilhac // Diener des Horus: Festschrift für Dieter Kurth zum 65. Geburtstag / Hrsg. von W. Waitkus. Hamburg: PeWe-Verlag, 2008. S. 203–228.
- Quirke 2001 — *Quirke S.* Judgment of the dead // Oxford encyclopedia of Ancient Egypt / Ed. by D. B. Redford. Vol. 2. London: Oxford Univ. Press, 2001. P. 211–214.
- Ritner 1992 — *Ritner R. K.* Religion vs. magic: The Evidence of the magical statue bases // The intellectual heritage of Egypt: Studies presented to László Kákossy by friends and colleagues on the occasion of his 60<sup>th</sup> birthday / Ed. by E. Luft. Budapest: Innoce Press Ltd., 1992. P. 495–501.
- Sethe 1932–1933 — *Sethe K.* Urkunden des Alten Reiches. 2. verbesserte Auflage. Leipzig: Hinrichs', 1932–1933.
- Sethe, Helck 1984 — *Sethe K., Helck W.* Urkunden der 18. Dynastie. Unveränderter Neudruck. Berlin: Akademie-Verlag, 1984.

- Vandier 1950 — Vandier J. Mo'alla. La tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sébekhotep. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1950.
- Vandier 1961 — Vandier J. Le papyrus Jumilhac. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1961.
- Vernus 1978 — Vernus P. Athribis. Textes et documents relatifs à la géographie, aux cultes et à l'histoire d'une ville du Delta égyptien à l'époque pharaonique. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1978.
- Žába 1956 — Žába Z. Les maximes de Ptahhotep. Prague: Éditions de l'Académie Tchécoslovaque des Sciences, 1956.
- Zandee 1992 — Zandee J. Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344, Verso. Leiden: Rijksmuseum van oudheden, 1992.

## References

- Assmann, J. (1970). *Der König als Sonnenpriester*. J. J. Augustin.
- Assmann, J. (1995). Ägypten und die Legitimierung des Tötens: Ideologische Grundlagen politischer Gewalt im Alten Ägypten. In H. von Stietencron, & J. Rüpke (Eds.). *Töten im Krieg* (pp. 57–85). K. Albr.
- Bareš, L. (2011). A new example of the solar text (“kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik” from the tomb of Iufaa at Abusir). In G. Callender, L. Bareš, M. Bárta, & J. Krejčí (Eds.). *Times, signs and pyramids: Studies in honour of Miroslav Verner on the occasion of his seventieth birthday* (pp. 51–60). Faculty of Arts, Charles Univ. in Prague.
- Berlev, O. D. (1978). *Obshchestvennye otnosheniia v Egipte epokhi Srednego tsarstva: Sotsial'nyi sloi “tsarskikh ḥmw”* [Social relations in Egypt during the Middle Kingdom: The social layer of the ‘royal ḥmw’]. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva “Nauka”. (In Russian).
- Berlev, O. D. (1999). Nasledstvo Geba [Geb's heritage]. In M. A. Dandamaev (Ed.). *Podati i povinnsoti na Drevnem Vostoke* (pp. 6–33). Peterburgskoe vostokovedenie. (In Russian).
- Blackman, A. M. (1914). *The rock tombs of Meir* (Pt. 1). The Egypt Exploration Fund.
- Blumenthal, E. (1970). *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches, Pt. I: Die Phraseologie*. Akademie-Verlag.
- Blumenthal, E. (1998). Sinuhes Persönliche Frömmigkeit. In I. Shirun-Grumach (Ed.). *Jerusalem studies in Egyptology* (pp. 213–231). Harrasowitz.
- Bolshakov, A. O. (1997). *Man and his double in Egyptian ideology of the Old Kingdom*. Harrasowitz.
- Brunner, H. (1937). *Die Texte aus den Gräbern der Herakleopolitenzeit von Siut mit Übersetzung und Erläuterungen*. Augustin.
- Buck, A. de (1935). *The Egyptian Coffin Texts* (Vol. 1). Univ. of Chicago Press.
- Buck, A. de (1961). *The Egyptian Coffin Texts* (Vol. 7). Univ. of Chicago Press.
- Coyat J., & Montet, P. (1912). *Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Ham-mâmât*. Institut français d'archéologie orientale du Caire.
- Demidchik, A. E. (2005). *Bezymiannaia piramida: Gosudarstvennaia doktrina drevneegipetskoj Gerakleopol'skoi monarkhii* [A nameless pyramid: The state doctrine of the ancient Egyptian Heracleopolitan monarchy]. Aleteiia. (In Russian).
- Demidchik, A. E. (2015). Drevneegipetskaia “Pustynia” — “zemlia boga” [On the ancient Egyptian “Desert” as “god's land”]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta, Ser. Istorii, filologiya*, 14(1), 9–18. (In Russian).

- Demidchik, A. E. (2019). O kamennom stroitel'stve v drevneegipetskikh khramakh pri rannei XI dinastii [Observations on monumental stone construction in ancient Egyptian provincial temples under the early XI Dynasty]. *Vestnik drevnei istorii*, 79(3), 549–568. <https://doi.org/10.31857/S032103910007703-6>. (In Russian).
- Demidchik, A. E. (2020). Drevneegipetskaia stela Muzeia Metropolitena № 12.183.8: istoriko-kul'turnyi kommentarii [Observations on Metropolitan Museum Stela No. 12.183.8]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo univversiteta, Ser. Istoriia, filologiiia*, 19(1), 9–17. <https://doi.org/10.25205/1818-7919-2020-19-1-9-17>. (In Russian).
- Demidchik, A. (2022) 'I gave grain to all of Dendera in its entirety': Mentions of large-scale food donations in the VI<sup>th</sup> Upper Egyptian Nome in the First Intermediate Period. *Ägypten und Levante = Egypt and the Levant*, 32, 47–56.
- Doxey, D. (1998). *Egyptian non-royal epithets in the Middle Kingdom*. Brill.
- Drioton, É. (1927). Religion et Magie. L'opinion d'un sorcier égyptien. *Revue de l'Égypte ancienne*, 1, 133–137.
- Fischer, H. G. (1979). Selim Hassan Excavations at Saqqara, 1937–1938. Re-edited by Zaki Iskander. Antiquities Department of Egypt, Cairo, 1975. *Journal of Egyptian Archaeology*, 65, 176–182.
- Franke, D. (1996). Sesostri I., “König der beiden Länder” und Demiurg in Elephantine. In P. der Manuelian (Ed.). *Studies in Honor of William Kelly Simpson* (Vol. 1, pp. 275–295). Boston Museum of Fine Arts.
- Franke, D. (2008). “Erinnern — Dauern — Denkmäler”. Restauration und Renaissance im Alten Ägypten. *Imago Aegypti*, 2, 38–65.
- Gardiner, A. H., & Peet, E. T. (1952). *The inscriptions of Sinai* (2<sup>nd</sup> ed., rev. and augm. by J. Černý). Oxford Univ. Press.
- Golénischeff, W. S. (1913). *Les papyrus hiératiques № 115, 1116 A et 1116 B de l'Ermitage impérial à St. Pétersbourg*. [Manufacture des Papiers de l'État].
- Hassan, S. (1975). *Excavations at Saqqara, 1937–1938* (Vol. 1, Z. Iskander, Re-ed.). Antiquities Department of Egypt.
- Hirsch, E. (2008). *Die sakrale Legitimation Sesostri's I*. Harrasowitz.
- Hodjash, S., & Berlev, O. (1982). *The Egyptian reliefs and stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow*. Avra.
- Iakobson, V. A. (1997). Predislovie k pervomu tomu [Preface to the first volume]. In V. A. Iakobson (Ed.). *Istoriia Vostoka, Vol. 1: Vostok v drevnosti* (pp. 14–26). Izdatel'skaia firma “Vostochnaia literatura” RAN. (In Russian).
- Kanawati, N. (1987). *The rock tombs of El-Hawawish* (Vol. 7). The Ancient History Documentary Research Centre; Macquarie Univ.
- Kanawati, N. (2005). *Deir el-Gebrawi* (Vol. 1). Aris and Phillips Ltd.
- Koch, R. (1990). *Die Erzählung des Sinuhe*. Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.
- Lippert, S. (2008). *Einführung in die altägyptische Rechtsgeschichte*. Lit Verlag.
- Mathieu, B. (2021). *La littérature de l'Égypte ancienne* (Vol. 2). Les Belles Lettres.
- Meeks, D. (2012). La hiérarchie des êtres vivants selon la conception égyptienne. In *Et in Aegypto et ad Aegyptam. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier* (pp. 523–529). Université Paul Valéry Montpellier III.
- Morenz, S. (1984). *Gott und Mensch im alten Ägypten* (2<sup>nd</sup> ed., enl.). Koehler & Amelang.
- Morenz, L. (1998). Versorgung mit Getreide. *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 26, 81–117.
- Mostafa, M. F. (2014). *The mastaba of Šm'j and Nag' Kom El-Koffar, Qift* (Vol. 1). Ministry of Antiquities and Heritage.

- Muhlestein, K. (2008). Royal executions: Evidence bearing on the subject of sanctioned Killing in the Middle Kingdom. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 51(2), 181–208.
- Müller, D. (1961). Der gute Hirte. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 86, 126–144.
- Müller-Wollermann, R. (2004). *Vergehen und Strafen: zur Sanktionierung abweichenden Verhaltens im alten Ägypten*. Brill.
- Osing, J., & Rosati J. (1998). *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*. Instituto papirologico “G. Vitelli”.
- Parkinson, R. B. (1991). *The Tale of the Eloquent Peasant*. Griffith Institute; Ashmolean Museum.
- Perepelkin, Iu. Ia. (1988). *Khoziaistvo staroegipetskikh vel'mozh* [The Old Kingdom magnates' estates]. Nauka; Glavnoe izdatel'stvo vostochnoi literatury. (In Russian).
- Pillon, A. (2017). Prière, causalité divine et éthique. Remarques liminaires à l'étude de la piété des particuliers au IIIe millénaire. In *L'individu dans la religion égyptienne* (pp. 137–173). Université Paul-Valéry Montpellier 3.
- Plas, D. van der (1986). *L'hymne à la crue du Nil*. Nederlands Instituut voor het Nabie Oosten.
- Posener, G. (2013). Tablettes-figurines de prisonniers. *Revue d'Égyptologie*, 64, 135–175.
- Quack, J. F. (1992). *Studien zur Lehre für Merikare*. Otto Harassowitz.
- Quack, J. F. (2008). Corpus oder membra disiecta? Zur Sprach- und Redaktionskritik des Papyrus Jumilhac. In W. Waitkus (Ed.). *Diener des Horus: Festschrift für Dieter Kurth zum 65. Geburtstag* (pp. 203–228). PeWe-Verlag.
- Quirke, S. (2001). Judgment of the dead. In D. B. Redford (Ed.). *Oxford encyclopedia of Ancient Egypt* (Vol. 2, pp. 211–214). Oxford Univ. Press.
- Ritner, R. K. (1992). Religion vs. magic: The evidence of the magical statue bases. In E. Luft (Ed.). *The intellectual heritage of Egypt: Studies presented to László Kákossy by friends and colleagues on the occasion of his 60<sup>th</sup> birthday* (495–501). Innove Press Ltd.
- Sethe, K. (1932–1933). *Urkunden des Alten Reiches* (2<sup>nd</sup> ed., rev.). Hinrichs'.
- Sethe, K., & Helck, W. (1984). *Urkunden der 18. Dynastie* (Reprint). Akademie-Verlag.
- Shekhab El'-Din, T. M. (1993). *Avtobiografiia v Drevnem Egipte v epokhu IV–VIII dinastii* [Autobiography in Ancient Egypt in the epoch of the IV–VIII Dynasties] (Cand. Sci. (History) Dissertation, St. Petersburg Branch of the Oriental Institute of the Russian Academy of Sciences). (In Russian).
- Vandier, J. (1950). *Mo'alla. La tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sébekhotep*. Institut français d'archéologie orientale du Caire.
- Vandier, J. (1961). *Le papyrus Jumilhac*. Centre national de la recherche scientifique.
- Vernus, P. (1978). *Athribis. Textes et documents relatifs à la géographie, aux cultes et à l'histoire d'une ville du Delta égyptien à l'époque pharaonique*. Institut français d'archéologie orientale du Caire.
- Žába, Z. (1956). *Les maximes de Ptahhotep*. Éditions de l'Académie Tchecoslovaque des Sciences.
- Zandee, J. (1992). *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344, Verso*. Rijksmuseum van oudheden.

\* \* \*

## Информация об авторе

**Аркадий Евгеньевич Демидчик**

*доктор исторических наук*

*профессор, кафедра Древнего Востока,  
Санкт-Петербургский государственный  
университет*

*Россия, 199034, Санкт-Петербург,*

*Университетская наб., д. 7–9*

*профессор, кафедра всеобщей истории,*

*Новосибирский национальный  
исследовательский государственный  
университет*

*Россия, 630090, Новосибирск,*

*ул. Пирогова, д. 1*

✉ *a.demidchik@spbu.ru*

## Information about the author

**Arkadiy E. Demidchik**

*Dr. Sci. (History)*

*Professor, Department of The Ancient East,  
St. Petersburg State University*

*Russia, 199034, St. Petersburg,*

*Universitetskaya Emb., 7–9*

*Professor, Department of World History,*

*Institute for The Humanities, Novosibirsk*

*National Research State University*

*Russia, 630090, Novosibirsk, Pirogova Str., 1*

✉ *a.demidchik@spbu.ru*

**Е. В. Александрова**<sup>ab</sup><https://orcid.org/0000-0001-6246-4722>✉ [al-katerin@yandex.ru](mailto:al-katerin@yandex.ru)<sup>a</sup> Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»  
(Россия, Москва)<sup>b</sup> Российский государственный  
гуманитарный университет (Россия, Москва)

## О БАЗОВЫХ МОТИВАЦИЯХ ЕГИПЕТСКОЙ РЕЛИГИИ: СТРАХ СМЕРТИ И/или СТРЕМЛЕНИЕ К ПОРЯДКУ

**Аннотация.** Понимание страха смерти как базовой мотивации культурных и религиозных практик, в XXI в. ставшее объектом экспериментальной проверки и оформившееся в качестве теории управления страхом смерти (ТМТ), оказывало значительное влияние на египтологию с момента становления этой дисциплины в XIX в. В данной статье на материале классических и современных работ, посвященных интерпретации древне-египетской религии и погребальных практик, рассматриваются особенности использования в египтологии топоса страха смерти, его связь с популярной при анализе мифоритуальных текстов категорией бенефициара, а также роль в построении «теории демократизации заупокойного культа». В качестве альтернативы такому подходу рассматривается предложенная Я. Ассманом модель, в центре которой находится представление об упорядоченности мира и которая может быть развита в свете теории компенсационного контроля (ССТ). Ассман ограничился исследованием культа богов; в данной работе исследуются связь гробничного культа с пониманием религии как утверждения порядка-*маат*, а также роль персонального и компенсационного контроля в формировании египетских погребальных практик.

**Ключевые слова:** религия, Древний Египет, погребальные практики, история египтологии, когнитивное религиоведение, теория управления страхом смерти, теория компенсационного контроля, теория демократизации заупокойного культа, деспотия, Тексты Пирамид

**Благодарности.** Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

**Для цитирования:** Александрова Е. В. О базовых мотивациях египетской религии: страх смерти и/или стремление к порядку // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 34–53.

Поступило в редакцию 26 июня 2023 г.; принято 6 марта 2024 г.

E. V. Alexandrova<sup>ab</sup>

<https://orcid.org/0000-0001-6246-4722>

✉ [al-katerin@yandex.ru](mailto:al-katerin@yandex.ru)

<sup>a</sup>HSE University  
(Russia, Moscow)

<sup>b</sup>Russian State University for the Humanities  
(Russia, Moscow)

## FOUNDATIONS OF ANCIENT EGYPTIAN RELIGION: FEAR OF DEATH AND /OR PURSUIT OF ORDER

**Abstract.** The idea that fear of death forms the basic motivation for cultural and religious practices has gained attention of cognitive science and has been experimentally tested in recent decades. It is now known as the terror management theory (TMT). However, the idea itself was influential in scholarship at least since the 19<sup>th</sup> century and has had a significant impact on Egyptology throughout its history. In this article classical and modern works on ancient Egyptian religion and funeral practices are analyzed in order to highlight peculiarities of Egyptological reliance on the topos of fear of death. It can be noted that the use of the category of beneficiary for analysis of funerary literature and ritual is connected with the notion of benefit as a deliverance from fear of death. This perspective on benefits played its role in the formulation of the “democratization of the Afterlife” theory. The model centered on the idea of the orderliness of the world, proposed by J. Assmann, is considered as an alternative approach. It can be further developed in light of the compensatory control theory (CCT). Assmann limited himself to the study of religion as communication with gods. This paper explores funerary practices within the framework of ‘religion as propagation of *Maat*’. Finally, such specific traits of Egyptian funerary practices as threat-formulae, letters to the dead and heart amulets are analyzed as modes of execution of personal and compensatory control.

**Keywords:** Ancient Egypt, religion, funerary practices, history of Egyptology, cognitive science of religion, terror management theory, compensatory control theory, democratization of the Afterlife, despotism, Pyramid texts

**Acknowledgements.** Support from the Basic Research Program of the HSE University is gratefully acknowledged.

**To cite this article:** Alexandrova, E. V. (2024). Foundations of ancient Egyptian religion: Fear of death and/or pursuit of order. *Shagi / Steps*, 10(2), 34–53. (In Russian).

*Received June 26, 2023; accepted March 6, 2024*



Согласно наиболее распространенной египтологической интерпретации древнеегипетской космологии, египтяне мыслили мир существующим в двух временных режимах, которые обозначались как *нехех* и *джет* [Ассман 1999: 118–127]<sup>1</sup>. Первое время — циклическое, вечно обновляющееся вместе с движением солнца и разливами Нила, второе — вечно длящееся, в котором «окаменели» божественные и человеческие свершения. Жизнь человека проходит в первом времени среди недолговечной архитектуры из тростника и сырцового кирпича, во втором времени вечно пребывают блаженные умершие, удостоенные чести возвести себе гробницу. Из-за разницы в материалах и техниках строительства древнеегипетский «мир мертвых» в сравнении с «миром живых» обладает гораздо большими сохранностью и доступностью для исследования. Это одна из причин, по которым Египет может восприниматься как цивилизация, сосредоточенная на смерти.

Насколько широко распространено такое представление, судить на самом деле сложно: ясные свидетельства подобного восприятия за пределами египтологии найти затруднительно. Как специфическая точка их кристаллизации и преломления в исследованиях может упоминаться важная роль пирамид и мумий в образе Египта, характерном для массовой культуры (см., например: [Quirke 2015: 202–203]), однако в подобных популярных интерпретациях пирамиды гораздо чаще оказываются связаны с внеземными технологиями, нежели с погребальными практиками египтян [Holt 1986: 61], а мумии с их знаменитым «проклятием» являются своеобразным образом Другого, аккумулирующим чаяния и страхи европейской культуры в отношении смерти и режимов посмертной коммуникации с миром живых [Day 2006: 4–11]. Таким образом, сосредоточенность египетской культуры на смерти может оказаться своеобразным артефактом египтологических обобщений, в которых проблема чрезмерного внимания к погребальным практикам часто становится отправной точкой повествования о египетском наследии [David 2003: 186; Kuiper 2011: 117; Ikram 2015: ix].

Своеобразной точкой пересечения между массовыми и профессиональными представлениями о Египте являются работы Э. У. Баджа — первого великого популяризатора от египтологии, влияние работ которого значительно и в современной России благодаря многократным переводам и переизданиям. Бадж действительно сформулировал в 1899 г. тезис о том, что «с первого и до последнего дня главной заботой каждого египтянина была жизнь за порогом смерти», которая «вбирала в себя лучшие помыслы человека и большую часть его мирских благ» [Бадж 1996: 10]. Впрочем, формулируя данное суждение, Бадж ориентировался на особенности текстового материала, а не археологического наследия Египта, отмечаемые последующими авторами.

Широкое влияние работ Баджа на популярные представления о Египте наравне с активной критикой его египтологами [Glanville 1935: 173]

<sup>1</sup> Ср. альтернативную точку зрения, еще не получившую должного осмысления [Берлев, Ходжаш 2004: 396–397; Ладынин 2014: 183–185]. Благодарю анонимного рецензента за это ценное уточнение.



дают некоторые основания связать тезис об увлеченности египтян проблемами смерти с именем этого ученого. Так или иначе, Дж. Э. Райзнер [Reisner 1912: 4]<sup>2</sup> и Г. Кеес [2005: 5]<sup>3</sup> в начале XX в. считали необходимым предостеречь читателя от упомянутого заблуждения.

Однако все исследователи так или иначе считают необходимым выяснить, что же «наложило на египетский национальный характер такой своеобразный штамп» [Кеес 2005: 6]. Сам Кеес, формулируя одно из базовых представлений египтологической традиции на этот вопрос, допускает, что организация трудоемких и дорогостоящих проектов по возведению царских погребений инициировалась фараонами «лишь с тем, чтобы предотвратить падение своей божественной власти» [Там же: 7]. Интерпретация монументальности царских гробниц (классическим примером которой являются пирамиды Гизы) как индекса властного авторитета и «политического высказывания» проникла и в антропологические исследования за пределами египтологии [Metcalf, Huntington 1979: 141]. Наиболее яркое и последовательное развитие этот взгляд получил, пожалуй, в «Восточном деспотизме» К. Витфогеля, непосредственно опиравшегося на работы Г. Кееса. Для Витфогеля «пирамиды и куполообразные гробницы наиболее последовательно воплощают архитектурный стиль гидравлических обществ. Они достигают своего эстетического эффекта при помощи минимума идей и максимума материала. Пирамиды — немногим более, чем огромная куча симметрично установленных камней» [Wittfogel 1963: 44]. Неограниченная власть дает восточным деспотам возможность получить привилегированный доступ к эстетически наиболее совершенным архитектурно организованным пространствам, которые «служат общественным и личным нуждам светских и духовных хозяев гидравлических обществ» [Wittfogel 1963: 42]. Нельзя, однако, не заметить, что взятое изолированно и доведенное до предела такое объяснение не сильно отличается от интерпретации Геродотом деятельности Хуфу, который якобы ради строительства своей пирамиды даже прекратил культ в храмах и «заставил всех египтян работать на него» (Геродот II.124).

Хотя Г. Кеес и удивляется, «какая польза была бедному и убогому в ритуальном погребении, если ему и после смерти было так же плохо» [Кеес 2005: 7], эгоистическая мотивация египетского заупокойного культа в целом выделяется в качестве основной и в специальной работе А. Х. Гардинера «Отношение древних египтян к смерти и мертвым»<sup>4</sup>. Отвергая предложенное А. Эрманом происхождение погребальных практик из любви к умершим родственникам и заботы о них, Гардинер подчеркивает скептическое отношение египтян к возможности положиться на потомков в деле обеспечения бессмертия: «...определенно эти верования (представления

<sup>2</sup> Лекция, прочитанная в 1911 г. в Гарвардском университете в рамках цикла «Ingersoll Lectures on Human Immortality».

<sup>3</sup> Первое издание: *Kees H. Totenglauben und jenseitsvorstellungen der alten Agypter: Grundlagen und entwicklung bis zum ende des mittleren reiches*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1926.

<sup>4</sup> «The Frazer Lecture», прочитанная в 1935 г. в Кембриджском университете.

о загробной жизни и преодолении смерти. — Е. А.), как и материальные приготовления к погребению, которые их отражают, были следствием напряженной тревоги египтян по поводу собственного будущего <...> Фундаментальная ошибка кроется в неспособности распознать, что вся теория и практика погребения в своей сложившейся форме произошли из озабоченности египтянами насчет *самих себя*, а не бескорыстной заботы или любви к другим умершим» [Gardiner 1935: 38]. В этом рассуждении Гардинер стремится, в частности, подчеркнуть и объяснить огромное количество времени и ресурсов, которые затрачивал каждый египтянин на подготовку своего собственного погребения, — факт, отмеченный и в приведенном выше высказывании Баджа.

Тезис Гардинера о сосредоточенности египтян на самих себе, двигавшей развитие погребальных практик, удивительным образом резонирует с концепцией нарциссизма, положенной в основу культурной деятельности Э. Бекером в работе «Отрицание смерти» [Becker 1973: 1–4]. Уже в начале XXI в. было предложено развитие идей Бекера о культуuroобразующей роли страха смерти, в свете которого можно считать рассуждения Гардинера довольно современными: «...мы предложили подход, обозначенный как теория управления страхом смерти, чтобы развить утверждение Бекера о том, что люди стремятся к осмысленной и значимой жизни по большей части для того, чтобы справиться со страхом смерти <...> На протяжении человеческой истории страх смерти направлял развитие искусства, религии, языка, экономики и науки. Он воздвиг пирамиды в Египте и уничтожил Башни-близнецы на Манхэттене» [Solomon et al. 2015: 7–8].

Как сам Бекер [Becker 1973: xi], так и его идейные последователи [Solomon et al. 2015: 6] отмечают, что данный подход призван синтезировать наблюдения многих именитых философов, психологов и психоаналитиков рубежа XIX–XX вв., искавших ответ на вопрос, почему люди поступают так, как они поступают. В этом смысле можно предположить, что данная теория дает ясную формулировку существовавшей ранее и принимавшейся по умолчанию установке. Обозначенный подход, получивший название теории управления страхом смерти (*terror management theory*, ТМТ), предлагает универсальную мотивацию человеческой деятельности, укорененную в структуре мышления. Это объясняет и популярность, пусть и неосознанную, этого подхода у исследователей египетской религии. Исследуя любую культуру и религию, необходимо различать практики — как то, что люди делают, и представления — как то, что мотивирует эти действия. Однако при обращении к религии Древнего Египта фактически весь доступный нам материал является следом именно практик, а тексты изредка и лишь косвенно указывают на возможные мотивации<sup>5</sup>. Существование универсальной (или естественной) мотивации сделало бы заполнение этих мировоззренческих лакун обоснованным и надежным.

<sup>5</sup> Ср. наблюдения О. Д. Берлева о проблемах и возможностях различения объективного и субъективного в гробничных памятниках в иных терминах [Берлев 1978: 17–34].

Классические египтологические работы, формировавшие и продолжающие формировать представление европейской культуры о египетских религиозных практиках, действительно в большой степени пропитаны проблемой преодоления смерти и страха перед нею.

Первым корпусом текстов, «представлявшим» египетскую культуру и религию в Европе, была «Книга Мертвых». Свитки с «Изречениями выхода в день» находились в европейских коллекциях «диговин» еще с XVI в., хотя ее научное исследование стало возможно, конечно, только после расшифровки иероглифической письменности Ж.-Ф. Шампольоном в 1822 г. Первое научное издание папируса «Книги Мертвых» (в котором памятник и получил свое название) уже через 20 лет, в 1842 г., осуществил К. Р. Лепсиус. Он, в частности, характеризует памятник как великое «литературное» произведение, уходящее корнями в глубокую древность, которое способно дать аутентичное представление о древнеегипетской мифологии. Лепсиус подчеркивал также, что этот текст сфокусирован на фигуре своего умершего владельца и его посмертном пути: «Этот кодекс не является ритуальной книгой <...> в нем нет ни предписаний заупокойного культа, ни гимнов, ни молитв, которые произносили бы жрецы на похоронах: скорее действующее лицо в нем — умерший, а текст касается только его самого и событий, происходящих с ним на долгом пути после смерти на земле. В нем либо рассказывается и описывается, куда он приходит, что делает, что слышит и видит, либо приводятся молитвы и обращения, которые он сам адресует различным богам, к которым приходит» [Lepsius 1842: 3–4]. За изданием Лепсиуса последовали многочисленные исследования различных изречений «Книги Мертвых» и опыты перевода отдельных глав и целых папирусов на европейские языки. Когда были открыты тексты в пирамидах Саккары, их первый издатель Гастон Масперо «узнаёт» в некоторых изречениях изучающиеся уже несколько десятилетий пассажи «Книги Мертвых» [Maspero 1882: 179].

В издании «Книги Мертвых» У. Баджа (1898), до сих пор оказывающем огромное влияние на популярное представление об этом памятнике, содержится своеобразное резюме предшествующих идей: это и «великое национальное произведение», и собрание изречений, отчасти идентичных «Текстам Пирамид»<sup>6</sup>. Бадж, в отличие от сухого академического стиля Лепсиуса и Навилля [Neville 1886: 1–46], задает и определенный эмоциональный тон восприятию памятника, говоря о противостоянии силам тьмы и могилы: «...композиции, которые египтяне записывали <...>, чтобы обеспечить благополучие своих покойных в мире за гробом <...>, [это] великое национальное погребальное произведение, которое копировалось писцами для самих себя и для египетских мужчин и женщин высокого ранга и положения в обществе примерно с 1600 до 600 г. до н. э. <...>, зафиксированная форма некоторых наиболее интересных из этих [компо-

<sup>6</sup> Ср.: «...одно из самых выдающихся качеств египтян заключается в том, что этот народ не мог забыть “Тексты пирамид” [sic!] в течение всей своей долгой истории» [Kees 2005: 9].

зиций] идентична тем, что, как мы знаем, существовали при V и VI династиях, около 3500 г. до н. э. <...> считалось, что [эти изречения] способствуют благополучию и счастью покойных и дают им дополнительную силу противостоять нападениям противников и превозмочь силы тьмы и могилы» [Budge 1898: v].

Эмоциональный тон, аналогичный высказыванию Баджа, присутствует и в характеристике, данной «Текстам Пирамид» Б. А. Тураевым. Характерно, что здесь мотивация протеста и борьбы со смертью переносится не только на «Тексты Пирамид», но и на более ранние царские заупокойные комплексы, еще лишенные текстов: «...этот древнейший литературный памятник человечества является вместе с тем и древнейшим словесным протестом против смерти и средством словесной борьбы с нею, — борьбы, явившейся в помощь монументальной борьбе, которая выражалась дотоле в сооружении колоссальных царских гробниц, лишенных каких-либо надписей и изображений» [Тураев 1920: 37].

В 1960 г. появляется обобщающая работа Я. Занде «Смерть как враг», сводящая воедино свидетельства противостояния смерти в египетской культуре. Во введении Занде отмечает, что возможны монистический и дуалистический подход к смерти. В соответствии с первым из них смерть является лишь необходимым переходным этапом к вечной жизни, в соответствии со вторым — непримиримым врагом жизни. Хотя оба подхода могут сосуществовать в одной культуре, именно дуалистический рассматривается автором как первичный и естественный, «происходящий из присущего человечеству природного страха перед смертью» [Zandee 1960: 1]. Именно многообразие проявлений такого восприятия смерти рассматривается в книге<sup>7</sup>.

Помимо утверждения страха смерти как основной мотивации религиозной практики «теория управления страхом смерти» имеет и менее очевидные проявления, связанные с акцентом на «эгоистической» или «нарциссической» мотивации. Страх смерти — это личное переживание. Этот аспект читается в интерпретациях «Книги Мертвых» и, как мы видели, переносится и на царские заупокойные практики. Отсюда вытекает важная для современной западной египтологии аналитическая категория *бенефициара*. Основное благо, даруемое бенефициару заупокойными текстами — защита от страха, — и психологическая сторона проблемы явно отмечены Томасом Алленом: «...уже при XVIII династии “Книга Мертвых” содержала пространные немагические дополнения, в заметной мере включавшие “продающие тексты”. Мы можем только надеяться, что их психологический эффект на предполагаемых бенефициаров этих “проверенных средств” Древнего Египта состоял в придании храбрости в столкновении с миром иным» [Allen 1936: 154]. Категория бенефициара активно используется и в новейших исследованиях «Текстов Пирамид» и становится одной

<sup>7</sup> В узком смысле тема «смерть как источник ужаса» (death as horror) рассмотрена в работе кратко на страницах 109–110: устрашающий аспект смерти отражается в образах агрессивных обитателей иного мира, от которых покойного защищают заклинания.

из ключевых для понимания структуры памятника: «В подавляющем количестве случаев владелец текста — явно выраженный или предполагаемый объект внимания в “Текстах Пирамид”, и в этой роли его можно назвать бенефициаром. Будучи осью, вокруг которой вращаются “Тексты Пирамид”, субъективное отношение бенефициара к исполнению текста является необходимым ключом к пониманию места этого памятника в египетской жизни. Понятие перформативной структуры вмещает это отношение: оно проводит вектор между тем, как сделан текст, и персонажем, формируемым этим текстом в качестве получателя блага. Все сводится к вопросу агентности: при каких обстоятельствах бенефициар воспринимает текст?» [Hays 2012 (1): 15]. Подобные трактовки понимают благо, на которое рассчитывает бенефициар, или предельно обобщенно (загробное благополучие, земное процветание), или предельно конкретно («выход в день»<sup>8</sup>, возможность являться в мир в любом облике по своему желанию, прохождение загробного суда), как правило ориентируясь на расписанные в заголовках и колофонах преимущества знания и использования изречения.

На наш взгляд, из описанной логики интерпретации погребальных практик вытекает и концепция «демократизации заупокойного культа» [Smith 2009; Willems 2014: 124–135], представляющая развитие египетской религии в направлении все большей доступности для широких слоев египетского общества определенных благ, а именно обеспечения загробного благополучия. Эта модель красной нитью проходит через очерки истории египетской религии, создававшиеся в XX в. В частности, она воспроизводится и в последнем из написанных на русском языке (1976) обзорных исследований египетской религии М. А. Коростовцева со ссылкой на «Историю Древнего Востока» Б. А. Тураева, впервые опубликованную в 1913 г.: «“Начиная с VII династии представления о загробной жизни демократизируются”, — вполне правильно указывает Тураев. <...> теперь не только фараон, спавший вечным сном в своей пирамиде, не только его вельможная и сановная знать, погребенная в многочисленных мастаба, но и простые смертные претендуют на привилегии в потустороннем мире <...> Демократизация заупокойного культа, происшедшая в Первый переходный период, не внесла, по существу, ничего принципиально нового в воззрения египтян на загробную жизнь, она лишь распространила загробные блага на широкие массы населения» [Коростовцев 2023: 201, 214].

Из приведенной цитаты видно, что сферы «демократизации» могут пониматься по-разному: Б. А. Тураев говорит о загробной участи, в то время как М. А. Коростовцев добавляет к этому заупокойный культ. В утверждении о распространении привилегий на «широкие массы населения» Коростовцев вторит мнению К. Зете (также начала XX в.): «В пирамидах из Саккара Тексты Пирамид выступают перед нами в своем из-

<sup>8</sup> Описательная характеристика возвращения покойного к жизни после смерти, связанная с его приобщением к солярному циклу. В частности, «Изречения выхода в день» — египетское название памятника, известного в европейской традиции как «Книга Мертвых».

начальном облике, как предназначенные для заупокойного культа только царя, и никого больше. Если судить по их содержанию, то именно такими они и были задуманы с самого начала. На других памятниках мы видим тексты, предназначенные для отправления заупокойного культа всех прочих людей, буквально всех и каждого <...> то, что когда-то, изначально, предназначалось только царственной персоне, мало-помалу становится достоянием широкой общественности, т. е. подданных...» (цит. по: [Четверухин 2000: 192]). Из высказывания К. Зете, в свою очередь, видно, что ключевую роль в этой идее играют, так сказать, имущественные права на заупокойные тексты.

Итак, логика «теории демократизации» может быть кратко описана следующим образом: блага загробной жизни являются привилегиями; в силу своей богочеловеческой природы фараон приобщается к привилегиям богов, а со временем вельможи и простые смертные получают доступ к этим привилегиям, в особенности к включению в мир богов [Smith 2009: 3]. В той мере, в какой анализ заупокойных текстов и погребальных практик в свете категории бенефициара влечет за собой представление об ограниченном доступе к ним, об их узурпации и демократизации, парадоксальными являются попытки самого же Г. Хейса опровергнуть базовые положения данной теории [Hays 2011]<sup>9</sup>.

Египтологические публикации и исследования неизбежно формируют паратекст, который опосредует восприятие тех или иных явлений египетской культуры как широкой публикой, так и новыми поколениями египтологов. Интерпретации ключевых корпусов текстов движутся по «глубокой колее», следуя сложившимся на ранних этапах их изучения формулировкам. В результате при определенных частных поправках общая парадигма понимания египетской религии в значительной мере сохраняет черты XIX — начала XX в. В египтологических работах можно выделить две стратегии, проявившиеся, например, уже на начальном этапе изучения «Книги Мертвых»: одна из них представлена Лепсиусом и Навиллем и ограничивается констатацией фактов относительно содержания и формы исследуемых памятников; другая стремится поместить эти факты в гуманитарный контекст — апелляция к эмоциональному опыту человека перед лицом смерти, безусловно, в большей степени принимает во внимание единство человеческой природы и судьбы. Однако на этом более высоком уровне обобщения мы можем и должны поставить вопрос о том, является ли такое понимание отношения к смерти единственно возможной и наиболее естественной предпосылкой для соответствующих явлений культуры.

Идея демократизации естественным образом рождается из сфокусированности на фигуре бенефициара: изначально заключенное в текстах благо

<sup>9</sup> Данная теория и сейчас имеет приверженцев как за рубежом, так и в России [Willems 2014: 124; Жукова 2021]. Определенным уточнением по сравнению с обобщенными формулировками, о которых идет речь в нашей работе, является акцент на вопросе зарождения и распространения культа Осириса и связанных с ним загробных чаяний среди различных слоев населения [Ladynin 2020: 206–208].



освобождения от страха смерти дано только царю, но потом распространяется и на простых смертных. Соответственно, и критика идеи демократизации развивается как отрицание особых привилегий фараона по сравнению с «нецарственными индивидами». Однако и помимо проблемы демократизации заупокойного культа после падения Древнего царства очевидное превосходство масштабов царского заупокойного культа в сравнении с любыми частными практиками представляет сложности для построения последовательной модели египетской религии. «Эгоистическое» понимание царского культа неизбежно приведет к идее эксплуатации и тирании, если мы не можем дать убедительного объяснения тому, каким образом строительство царского погребения, которое объективно было одним из главных государственных проектов каждого царствования, отвечало потребностям других социальных групп — не только знати, но и «трудового населения».

Попытку разрешить эту проблему, хотя и с явными христианскими коннотациями, предприняла О. Р. Астапова: «Начало династического периода отмечено в Древнем Египте существенным изменением религиозного сознания, внешним выражением которого становится не обусловленный никакими внешними изменениями “перекося” в распределении материальных и трудовых ресурсов страны, большая часть которых теперь расходовалась на обеспечение царского заупокойного культа. Суть же мировоззренческой перемены заключалась в формировании и углублении веры в необходимость и возможность посредничества одного в деле спасения многих <...> Все проявления хаоса и смерти, мыслимой как предельная ситуация “лишенности Бога”, упраздняются Богоявлением, совершающимся через царя» [Астапова 2017: 171–173]. Таким образом, в интерпретации Астаповой чаяние спасения через обожение является таким же краеугольным камнем цивилизации, как для авторов ТМТ — страх смерти. Возможны ли другие альтернативы?

Эрнст Бекер и авторы ТМТ позиционируют страх смерти как человеческую универсалию, но современные когнитивные исследования религиозных феноменов предлагают и другие объяснительные модели. Обратим внимание на то, что в приведенном суждении Астаповой категории смерти и хаоса приравниваются друг к другу и смешиваются. Между тем именно проблема упорядоченности и контролируемости мира, мифологически выражаемая оппозицией «хаос — космос», оказывается в центре внимания направления когнитивного религиоведения, получившего название теории компенсационного контроля (compensatory control theory, CCT) [Kay et al. 2009]. В центре данной теории находится потребность человека эффективно влиять на свое окружение для достижения важных целей. Ощущение, что удача имеет случайное распределение, что человек не властен над своей жизнью, успехами и поражениями, приводит к стрессу и тревожности. Необходимость восприятия мира как упорядоченного и справедливого, а себя — как дееспособного участника разворачивающихся в нем событий, в рамках этого подхода являются двумя ключевыми факторами человеческой деятельности. Представление о компенсацион-



ном контроле связано с тем, что в столкновении с реальным миром возможности отдельного человека, конечно, ограничены, и далеко не все находится в его власти. Авторы ССТ предлагают модель своеобразного гидравлического отношения между внутренними и внешними источниками контроля: когда человек ощущает неспособность в достаточной мере влиять на события окружающей реальности, он компенсирует это опорой на внешний источник контроля. Внешние источники контроля — это инстанции, осуществляющие поддержание упорядоченности мира. Отчасти эта задача решается за счет использования (в том числе преувеличенного) внутреннего психологического механизма распознавания паттернов и закономерностей. Ключевыми внешними инстанциями поддержания порядка являются общественные и государственные институты и божественные акторы, влияющие на события в мире людей.

Нетрудно заметить, что эта модель весьма адекватно описывает космогоническую проблематику древних религий [Топоров 2003: 9–10]: космогония в них не одноразовое событие сотворения мира, но постоянный процесс противостояния порядка и разрушения. В частности, египетский мир вновь возникает с каждым восходом солнца, с каждым разливом Нила. В похожем ключе в 1984 г. Я. Ассманом на основе египетского текста «Царь как жрец солнца» была предложена модель египетской религии как упорочения *маат*: «Слово *маат* (женского рода) передает идею разумного порядка, управляющего всем и охватывающего мир людей, вещей, природы и космических явлений <...> Болезнь, смерть, бедность, несправедливость, ложь, разбой, насилие, война, вражда — все это изъяны мира, который, вследствие утери первоначальной полноты смысла, впал в состояние беспорядка<sup>10</sup> <...> царь обладал монополией на всякое действие, но частично делегировал эти свои всеобъемлющие полномочия другим лицам, жрецам и чиновникам, — в итоге практически все население Египта так или иначе вносило свой вклад в общее дело претворения *маат* в действительность» [Ассман 1999: 19–20].

Можно отметить, что и в данном случае речь идет о властной иерархии и особом положении царя, но оно заключается не в привилегированном доступе к неким благам, а в особых способностях и обязанностях по совершению мироустроительного действия. Возникающая по этому параметру иерархия от бога через сакрального правителя к рядовому члену общества отражает и возможности акторов каждого из этих уровней влиять на окружающую действительность. Показательно, что египетское слово *iri-ḥt* (TLA 28710)<sup>11</sup>, трактуемое лексикографами как «совершать ритуал», буквально переводится как «делать вещи», а одним из эпитетов фараона был «владыка ритуала» (букв. «владыка делания вещей») — *nb-iri-ḥt* (TLA 400354). В такой концепции престиж власти определяется не только возможностью мобилизовать социальное действие в личных интересах, воплотив его в монумент-

<sup>10</sup> В совокупности обозначаемое как *usefet*.

<sup>11</sup> Здесь и далее ссылка дается на номер леммы в электронном тезаурусе египетского языка (TLA).

тальном жесте, но способностью поддерживать благоприятное для людей устройство мира. Тогда оказывается возможным объяснить и личную заинтересованность представителей широких слоев египетского общества в создании монументальных памятников для представителей элиты, и в первую очередь для фараона, ведь они являлись воплощением инстанции, на которую возлагались надежды по обеспечению устойчивого и справедливого мироздания. Эта установка, конечно же, нашла отражение и в первом пространном мифологическом тексте, в «Текстах Пирамид»:

Пришел Унис на Остров Пламени —  
установил Унис *маат* на нем на место *исефет* (PT 249, Руг. 265В-с).

Выходит Унис,  
что до *маат* — принесена она им с собой! (PT 260, Руг. 319b).

Выходит Унис в день этот, принесенное им — это *маат*! (PT 260, Руг. 323d).

По удельному весу изречения преодоления смерти в «Текстах Пирамид», конечно, превосходят эти несколько формул, но, на наш взгляд, именно эти формулы задают мотивационную рамку для практики преодоления смерти. Возвращение телесной целостности, царских регалий и сил фараону нацелено на то, чтобы он смог выполнить свою основную функцию — восстановить пошатнувшийся с его смертью космический порядок *маат*, «перезапустить» мир. Население Египта было орудием благой мироустроительной деятельности фараона [Берлев 1972: 32–44]. Эффективность и дееспособность каждого проявлялась в том же стремлении творить *маат*, а успешность в этой деятельности подразумевала и карьерный рост, а значит и возможность обретения погребения.

Вышел я из города, спустился в некрополь;  
Творил я *маат* для Владыки ее;  
Умиroтворил я бога тем, что любит он.  
(Гробница Каиапера, VI дин. [Kanawati et al. 1996: 45, pl. 18])

О [вы, живущие на земле?!]  
Творите праведные дела для царя, ибо *маат* — это то, что любит бог!  
Говорите правду царю, ибо *маат* — это то, что любит царь!  
(Гробница визира Кагемни, V–VI дин. [Strudwick 2005: 286])

Тот пребудет, чье мерило — *маат*,  
Кто усердствует.  
Он оставит наследство.  
А у скупого не будет гробницы.  
(Поучение Птаххотепа, XII дин. [Žába 1956: 40, 86])

В такой космоцентрической модели гробничный культ является одной из форм установления *маат* наряду с поддержанием справедливости среди живущих и почитанием богов в рамках храмового культа. Сама же про-

блема преодоления смерти оказывается проблемой борьбы с нарушением мирового порядка. Существование в системе египетского государства и надлежащее выполнение указаний его божественного правителя обеспечивали чиновникам еще при жизни необходимую «инфраструктуру» для достижения бессмертия. Физическая смерть знаменовала всего лишь переход от прижизненной «злой» старости, полной болезней и страданий, к «очень доброй старости» — периоду мумификации и похорон, ведущему к обретению вечно молодого и богоподобного тела: «Умерший переходит в иной мир только благодаря погребальным ритуалам <...> которые дают ему вечную молодость, до этого же он находится в состоянии уже не земной, но еще не собственно иной жизни <...> Это состояние следует за старостью, продолжает ее, оно еще не вечная молодость, поэтому его естественно назвать старостью, но если в земной старости ничего особенно хорошего нет, то старость посмертная дает надежду на идеальное существование, и поэтому ее можно определить как добрую. Перед нами ситуация, с которой мы постоянно сталкиваемся, имея дело с египетской терминологией, — границы проводятся не там, где нам это кажется единственно возможным. Мы проводим границу по смерти: живой — мертвый, египтяне проводили ее иначе: живой земной жизнью — живой иной жизнью» [Большаков 2013: 18].

Это замечание А. О. Большакова, в частности, показывает проблематичность идеи «страха смерти» в связи с необходимостью рассматривать специфичное для культуры представление о смерти и тех ее аспектах, которые могут этот страх вызывать. Современные исследования показывают, что «естественным» для человека вполне может оказаться представление о продолжении жизни после смерти, а не страх смерти [Bering 2002]. Продолжение психологических функций предполагается испытуемыми с большей готовностью, в то время как прекращение физических функций более очевидно [Watson-Jones et al. 2017]. Характерно, что именно обеспечение физической континуальности и воспринималось египтянами как основная проблема, требующая особого подхода<sup>12</sup>.

С разрывом в способе физического существования связан широкий пласт египетских заупокойных текстов и погребальных практик, нацеленных на предотвращение разложения, разрушения и исчезновения тела [Zandee 1960: 10–14; 56–108]. С точки зрения египетского восприятия времени они могут быть интерпретированы в связи с переходом из существования в циклическом времени-*нехех* к существованию в завершенном времени-*джет*. К этой же категории необходимо отнести изречения и обряды, нацеленные на удовлетворение физических потребностей в пище и питье, т. е. на предотвращение возникновения недостачи. Изречения, относящиеся к телу покойного и к подносимой ему пище, в этом отношении могут быть построены по аналогичной схеме.

<sup>12</sup> Продолжение психологической деятельности, в свою очередь, также ставило перед египтянами специфические задачи: очевидно, именно с этим связано распространение изречений, не дающих сердцу покойного свидетельствовать против него на загробном суде, о чем будет сказано ниже.

О плоть Тети этого, не поддавайся гниению, не разлагайся, не источай зловоние! (РТ 412, Руг. 722a-b).

Обрел ты хлеб свой не плесневеющий и пиво свое не скисающее! (РТ 373, Руг. 655a).

Борьбе с данными процессами, сопоставимыми с современным понятием энтропии, каждый египтянин действительно уделял большое количество внимания и ресурсов. Тем не менее в свете рассмотренных выше концепций это поведение более целесообразно трактовать не как проявление страха, а как реализацию личного потенциала в сфере контроля над окружающей средой. Конечно, фактически человек был способен предпринять действия только до момента своей биологической смерти. А. Гардинер формулирует это следующим образом: «Египтяне были буквально охвачены паникой относительно того, что станет с ними после смерти. При их удивительно логичном, материалистичном и эгоцентричном взгляде на мир, они представляли себе, что все их земные нужды сохранятся, и в то же время ясно осознавали, что они больше не будут в состоянии их обеспечить. Поэтому пока они еще живы, должны были быть предприняты все возможные предосторожности и дорогостоящие предуготовления» [Gardiner 1935: 24–25]. В этом смысле не только надежды на заботы потомков, но и все монументальные предуготовления так или иначе относятся к сфере компенсационного контроля. Не случайно жертвенная формула подкрепляет обеспечение культа апелляцией к богам и фараону. Так, по замечанию А. О. Большакова, хотя первая в истории Египта автобиография Мечена и рассказывает подробно о его собственных заслугах и об учреждении поселений на обеспечение культа, пожалованная ему фараоном жертвенная формула составляет чуть ли не половину символической ценности гробницы [Большаков 2011: 26].

Следующим аспектом, выходящим за рамки непосредственного контроля покойного, является сохранность его погребального комплекса. Обеспеченность ею породила узнаваемый жанр гробничных текстов, ставший основой популярного представления о проклятии мумии. В египтологии такие тексты получили название «угрожающей формулы», анализ которых позволяет составить достаточно подробное представление о возможных способах разрушения и осквернения гробниц [Morschauser 1991: 37–70]. Угрожающие формулы являются разновидностью юридического текста, закрепляющего права покойного на собственность, и одной из стратегий защиты своих интересов является угроза судиться с нарушителем перед Великим Богом. В этом также можно видеть проявление внешней инстанции контроля за упорядоченностью мира [Ibid.: 135–141]. Однако обращает на себя внимание тот факт, что данная формула встречается практически исключительно на частных памятниках, а также и то, что сам покойный, представляя себя в тексте знатоком заклинаний, успешно вошедшим в мир богов, грозит расправой обидчику [Ibid.: 78–79, 266]. Это позволяет предполагать, что частные лица должны были ощущать достаточно высокий уровень персонального контроля в сфере защиты своих интересов, причем

в рамках мифологической картины мира этот уровень не только не снижается, но, видимо, даже возрастает после смерти, поскольку покойный обретает богоподобный статус. Дееспособность покойного, конечно, отражается и в практике написания писем к мертвым с целью получить помощь или отвести их гнев [Gardiner, Sethe 1928; Wente 1990: 210–219].

Конечно, ближе всего к рассматриваемой теории преодоления страха смерти находится возможность «полной аннигиляции», оформившаяся в Египте в образ «второй смерти». Это полное уничтожение ожидает грешника, не прошедшего суд Осириса или попавшего в сети, на бойню или в котел грозных обитателей иного мира [Hornung 1994]. Однако способы «умереть повторно» служат еще одним подтверждением не первичного их характера, а зависимости от реалий цивилизованного общества. Разложение и разрушение, являющиеся естественным процессом, также естественно обратимы в рамках вечно повторяющегося природного цикла, окончательное же уничтожение является результатом определенной культурной практики, перенесенной в пространство иного мира. Будучи обратной стороной творческого космогонического процесса, эта опасность подстерегает тех, кто поставил себя в оппозицию к культурному и природному порядку-*maat*. Правда, при помощи ритуальной практики египтянин и тут умудрялся подстраховаться, реализовав тем самым свою долю контроля над ситуацией. Это ярко проявляется в широкой практике помещения на сердце мумии специального «сердечного амулета» с главой 30b из «Книги Мертвых», не дававшего сердцу свидетельствовать против него на суде Осириса [Andrews 1994: 56–59].

Подводя итоги, отметим, что, на наш взгляд, при детальном анализе для объяснения свидетельств египетских погребальных практик теория компенсационного контроля предлагает гораздо более широкие перспективы, позволяя свести в единую систему большее количество памятников разных жанров, нежели «эгоистическая» трактовка преодоления смерти. Сами погребальные практики могут быть в таком случае рассмотрены в целостном контексте египетской религии, что также поможет компенсировать продиктованный сохранностью памятников перекос в свидетельствах этого круга. Кроме того, с точки зрения доступности для широких масс населения специфического ресурса (загробной жизни в одном случае и влияния на окружающий мир в другом), эти два подхода, как кажется, предлагают противоположные картины. В то же время если при внимании к какому-либо определенному проявлению заупокойных верований еще можно говорить о его большей или меньшей доступности некой социальной группе, то возможность влиять на свою будущую жизнь при помощи ритуальных и мифологических средств с первых примеров их фиксации проявляет достаточно высокий уровень персонального контроля. Дальнейшее развитие следует, как кажется, общей логике развития культуры в направлении совершенствования технических и символических инструментов, дающих человеку реальный или воображаемый контроль над окружающей средой.

## Источники

- Геродот — *Геродот*. История: В 9 кн. / Пер. Г. А. Стратановского. СПб.: Азбука, 2022.
- Kanawati et al. 1996 — *Kanawati N., Hassan A., Cavanagh A.* The Teti Cemetery at Saqqara. Vol. 1: The tombs of Nedjet-em-pet, Ka-aper and Others. Sydney: Australian Centre for Egyptology, 1996.
- PT — *Allen J. P.* A new concordance of the Pyramid Texts: 6 vols. [Providence]: Brown Univ., 2013.
- Strudwick 2005 — *Strudwick N.* Texts from the Pyramid Age. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.
- TLA — Thesaurus Linguae Aegyptiae. URL: <https://thesaurus-linguae-egyptiae.de>.
- Žába 1956 — *Žába Z.* Les maximes de Ptahhotep. Prague: Éditions de L'Académie Tchecoslovaque des Science, 1956.

## Литература

- Ассман 1999 — *Ассман Я.* Египет: теология и благочестие ранней цивилизации / Пер. с нем. М.: Присцельс, 1999.
- Астапова 2017 — *Астапова О.* Истоки сакрализации власти. Священная власть в древних царствах Египта, Месопотамии, Израиля. М.: РИПОЛ классик, 2017.
- Бадж 1996 — *Бадж У.* Египетская религия. Египетская магия / Пер. с англ. М.: Новый Акрополь, 1996.
- Берлев 1972 — *Берлев О. Д.* Трудовое население Египта в эпоху Среднего царства. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1972.
- Берлев 1978 — *Берлев О. Д.* Общественные отношения в Египте эпохи Среднего царства. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1978.
- Берлев, Ходжаш 2004 — *Берлев О. Д., Ходжаш С. И.* Скульптура древнего Египта в собрании Государственного музея изобразительных искусств имени А. С. Пушкина. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2004.
- Большаков 2011 — *Большаков А. О.* Заметки о *Mṯn* // Труды Государственного Эрмитажа. [Т.] 55: Петербургские египтологические чтения 2009–2010: Памяти Светланы Измайловны Ходжаш, памяти Александра Серафимовича Четверухина: Доклады / Под ред. А. О. Большакова. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2011, С. 22–30.
- Большаков 2013 — *Большаков А. О.* «Очень добрая старость» // Труды Государственного Эрмитажа. [Т.] 66: Петербургские египтологические чтения 2011–2012: Памяти Евгения Степановича Богословского: К 70-летию со дня рождения: Доклады / Под ред. А. О. Большакова. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2013. С. 14–37.
- Жукова 2021 — *Жукова А. А.* Теория «демократизации» древнеегипетского заупокойного культа в Первый переходный период в трудах отечественных и зарубежных египтологов // Шаги / Steps. Т. 7. № 4. 2021. С. 13–31. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-13-31>.
- Кеес 2005 — *Кеес Г.* Заупокойные верования древних египтян. От истоков и до исхода Среднего Царства / Пер. с нем. И. А. Богданова. СПб.: Журнал «Нева»; Летний Сад, 2005.
- Коростовцев 2023 — *Коростовцев М. А.* Религия Древнего Египта. М.: Изд. группа «Альма Матер»; Гаудеамус, 2023.
- Ладынин 2014 — *Ладынин И. А.* О некоторых вопросах изучения древнеегипетской религии // Вестник древней истории. 2014. № 4 (291). С. 179–187.
- Топоров 2003 — *Топоров В. Н.* Космос // Мифы народов мира: Энциклопедия / Под ред. С. А. Токарева. Т. 2. М.: Большая Рос. Энциклопедия, 2003. С. 9–10.
- Тураев 1920 — *Тураев Б. А.* Египетская литература. Т. 1. М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1920.



- Четверухин 2000 — *Четверухин А. С.* Публикации, переводы и смысл Текстов Пирамид по высказываниям исследователей // Тексты Пирамид / Под общ. ред. А. С. Четверухина. СПб.: Журнал «Нева»; Летний Сад, 2000. С. 185–368.
- Allen 1936 — *Allen T. G.* Types of rubrics in the Egyptian Book of the Dead // *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 56. No. 2. 1936. P. 145–154. <https://doi.org/10.2307/594661>.
- Andrews 1994 — *Andrews C.* Amulets of ancient Egypt. London: British Museum Press, 1994.
- Becker 1973 — *Becker E.* The denial of death. New York: The Free Press, 1973.
- Bering 2002 — *Bering J. M.* Intuitive conceptions of dead agents' minds: The natural foundations of afterlife beliefs as phenomenological boundary // *Journal of Cognition and Culture*. Vol. 2. No. 4. 2002. P. 263–308. <https://doi.org/10.1163/15685370260441008>.
- Budge 1898 — *Budge E. A. W.* The Book of the dead: The Chapters of coming forth by day, the Egyptian text according to the Theban recension in hieroglyphic, ed. from numerous papyri, with a translation, vocabulary, etc. London: Kegan Paul; Trench, Trübner & Co., Ltd., 1898.
- David 2003 — *David A. R.* Handbook to life in ancient Egypt. Oxford; New York: Oxford Univ. Press, 2003.
- Day 2006 — *Day J.* The mummy's curse: Mummymania in the English-speaking world. London; New York: Routledge, 2006.
- Gardiner 1935 — *Gardiner A. H.* The attitude of the ancient Egyptians to Death and the dead. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1935.
- Gardiner, Sethe 1928 — *Gardiner A. H., Sethe K. H.* Egyptian letters to the dead: Mainly from the Old and Middle Kingdoms. London: Egypt Exploration Society, 1928.
- Glanville 1935 — *Glanville S. R. K.* Sir E. A. Wallis Budge // *Nature*. Vol. 135. No. 3405. 1935. P. 172–173. <https://doi.org/10.1038/135172b0>.
- Hays 2011 — *Hays H. M.* The death of the democratisation of the afterlife // *Old Kingdom: New Perspectives. Egyptian art and archaeology 2750–2150 BC* / Ed. by N. Strudwick, H. Strudwick. Oxford: Oxbow Books, 2011. P. 115–130.
- Hays 2012 — *Hays H. M.* The organization of the Pyramid Texts: Typology and disposition: 2 vols. Leiden; Boston: Brill, 2012.
- Holt 1986 — *Holt F. L.* Egyptomania: Have we cursed the pharaohs? // *Archaeology*. Vol. 39. No. 2. 1986. P. 60–63.
- Hornung 1994 — *Hornung E.* Black holes viewed from within: Hell in ancient Egyptian thought // *Diogenes*. Vol. 42. No. 165. 1994. P. 133–156. <https://doi.org/10.1177/039219219404216508>.
- Ikram 2015 — *Ikram S.* Death and burial in ancient Egypt. Cairo; New York: American Univ. in Cairo Press, 2015.
- Kay et al. 2009 — *Kay A. C., Gaucher D., McGregor I., Nash K.* Religious belief as compensatory control // *Personality and Social Psychology Review*. Vol. 14. No. 1. 2009. P. 37–48. <https://doi.org/10.1177/1088868309353750>.
- Kuiper 2011 — *Kuiper K.* Ancient Egypt: From prehistory to the Islamic conquest. New York: Britannica Educational Publishing, 2011.
- Ladynin 2020 — *Ladynin I.* Stages in the development of the Osirian ideas: An up-to-date view // *Bibliotheca Orientalis*. Vol. 77. No. 3–4. 2020. P. 199–211. <https://doi.org/10.2143/BIOR.77.3.3288772>.
- Lepsius 1842 — *Lepsius R.* Das Tottenbuch der Ägypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin. Leipzig: G. Wigand, 1842.
- Maspero 1882 — *Maspero G.* La pyramide du roi Ounas // *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*. Vol. 3. 1882. P. 177–224.
- Metcalf, Huntington 1979 — *Metcalf P., Huntington R.* Celebrations of death: The anthropology of mortuary ritual. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1979.



- Morschauser 1991 — *Morschauser S.* Threat-formulae in ancient Egypt: A study of the history, structure, and use of threats and curses in ancient Egypt. Baltimore, MD: Halgo, 1991.
- Naville 1886 — *Naville E.* Das aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie. Berlin: Asher, 1886.
- Quirke 2015 — *Quirke S.* Exploring religion in ancient Egypt. Chichester: Wiley, 2015.
- Reisner 1912 — *Reisner G. A.* The Egyptian conception of immortality. Boston; New York: Houghton Mifflin, 1912.
- Smith 2009 — *Smith M.* Democratization of the afterlife // UCLA encyclopedia of Egyptology, Los Angeles: [n. d.], 2009. URL: <https://escholarship.org/uc/item/70g428wj>.
- Solomon et al. 2015 — *Solomon S., Greenberg J., Pyszczyński T.* The worm at the core: On the role of death in life. New York: Random House, 2015.
- Watson-Jones et al. 2017 — *Watson-Jones R. E., Busch J. T. A., Harris P. L., Legare C. H.* Does the body survive death? Cultural variation in beliefs about life everlasting // Cognitive Science. Vol. 41. Suppl. 3. 2017. P. 455–476. <https://doi.org/10.1111/cogs.12430>.
- Wente 1990 — *Wente E.* Letters from ancient Egypt. Atlanta, GA: Scholars Press, 1990.
- Willems 2014 — *Willems H.* Historical and archaeological aspects of Egyptian funerary culture: Religious ideas and ritual practice in Middle Kingdom Elite cemeteries. Leiden; Boston: Brill, 2014.
- Wittfogel 1963 — *Wittfogel K. A.* Oriental despotism. New Haven; London: Yale Univ. Press, 1963.
- Zandee 1960 — *Zandee J.* Death as an enemy, according to Ancient Egyptian conceptions. Leiden: Brill, 1960.

## References

- Allen, T. G. (1936). Types of rubrics in the Egyptian Book of the Dead. *Journal of the American Oriental Society*, 56(2), 145–154. <https://doi.org/10.2307/594661>.
- Andrews, C. (1994). *Amulets of ancient Egypt*. British Museum Press.
- Assmann, J. (1984). *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Kohlhammer.
- Astapova, O. (2017). *Istoki sakralizatsii vlasti. Sviashchennaia vlast' v drevnikh tsarstvakh Egipta, Mesopotamii, Izrailia* [Origins of the sacralization of power: Sacred power in the ancient kingdoms of Egypt, Mesopotamia, Israel]. RIPOL klassik. (In Russian).
- Becker, E. (1973). *The denial of death*. The Free Press.
- Bering, J. M. (2002). Intuitive conceptions of dead agents' minds: The natural foundations of afterlife beliefs as phenomenological boundary. *Journal of Cognition and Culture*, 2(4), 263–308. <https://doi.org/10.1163/15685370260441008>.
- Berlev, O. D. (1972). *Trudovoe naselenie Egipta v epokhu Srednego tsarstva* [The labour force in Middle Kingdom Egypt]. Nauka; Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. (In Russian).
- Berlev, O. D. (1978). *Obshchestvennye otnosheniia v Egipte epokhi Srednego tsarstva* [Social relations in Middle Kingdom Egypt]. Nauka; Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. (In Russian).
- Berlev, O. D., & Hodjash, S. I. (2004). *Skul'ptura drevnego Egipta v sobranii Gosudarstvennogo muzeia izobrazitel'nykh iskusstv imeni A. S. Pushkina* [Sculpture of ancient Egypt in the collection of the Pushkin State Museum of Fine Arts]. Izdatel'skaia firma "Vostochnaia literatura" RAN. (In Russian).
- Bol'shakov, A. O. (2011). *Zametki o Mīn* [Notes on Mīn]. In A. O. Bol'shakov (Ed.). *Trudy Gosudarstvennogo Ermitazha, Vol. 55: Peterburgskie egiptologicheskie chteniia 2009–2010: Pamiati Svetlany Izmailovny Khodzhash, pamiati Aleksandra Serafimovicha Chetverukhina: Doklady* (pp. 22–30). Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha. (In Russian).

- Bol'shakov, A. O. (2013). "Ochen' dobraia starost'" ["A very good old age"]. In A. O. Bol'shakov (Ed.). *Trudy Gosudarstvennogo Ermitazha*, Vol. 66: *Peterburgskie egiptologicheskie chteniia 2011–2012: pamiati Evgeniia Stepanovicha Bogoslovskogo: K 70-letiiu so dnia rozhdeniia: Doklady* (pp. 14–37). Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha. (In Russian).
- Budge, E. A. W. (1898). *The Book of the dead: The Chapters of coming forth by day, the Egyptian text according to the Theban recension in hieroglyphic, ed. from numerous papyri, with a translation, vocabulary, etc.* Kegan Paul; Trench, Trübner.
- Budge, E. A. W. (1899). *Egyptian ideas of the future life.* Kegan Paul; Trench, Trübner.
- Budge, E. A. W. (1901). *Egyptian magic.* Kegan Paul; Trench, Trübner.
- Chetverukhin, A. S. (2000) *Publikatsii, perevody i smysl Tekstov Piramid po vyskazyvaniiam issledovatelei* [Publications, translations and interpretations of Pyramid texts as expressed in scholarly opinions]. In A. S. Chetverukhin (Ed.). *Teksty Piramid* (pp. 185–368). Zhurnal "Neva"; Letnii Sad. (In Russian).
- David, A. R. (2003). *Handbook to life in ancient Egypt.* Oxford Univ. Press.
- Day, J. (2006). *The mummy's curse: Mummymania in the English-speaking world.* Routledge.
- Gardiner, A. H. (1935). *The attitude of the ancient Egyptians to death and the dead.* Cambridge Univ. Press.
- Gardiner, A. H., & Sethe, K. H. (1928). *Egyptian letters to the Dead: Mainly from the Old and Middle Kingdoms.* Egypt Exploration Society.
- Glanville, S. R. K. (1935). Sir E. A. Wallis Budge. *Nature*, 135(3405), 172–173. <https://doi.org/10.1038/135172b0>.
- Hays, H. M. (2011). The death of the democratisation of the afterlife. In N. Strudwick & H. Strudwick (Eds.). *Old Kingdom: New perspectives. Egyptian art and archaeology 2750–2150 BC* (pp. 115–130). Oxbow Books.
- Hays, H. M. (2012). *The organization of the Pyramid Texts: Typology and Disposition* (2 Vols.). Brill.
- Holt, F. L. (1986). Egyptomania: Have we cursed the pharaohs? *Archaeology*, 39(2), 60–63.
- Hornung, E. (1994). Black holes viewed from within: Hell in ancient Egyptian thought. *Dio- genes*, 42(165), 133–156. <https://doi.org/10.1177/039219219404216508>.
- Ikram, S. (2015). *Death and burial in ancient Egypt.* American Univ. in Cairo Press.
- Kay, A. C., Gaucher, D., McGregor, I., & Nash, K. (2009). Religious belief as compensatory control. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 37–48. <https://doi.org/10.1177/1088868309353750>.
- Kees, H. (1977). *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter: Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches.* Akademie-Verlag.
- Korostovtsev, M. A. (2023). *Religiia Drevnego Egipta* [Religion of Ancient Egypt]. Izdatel'skaia gruppa "Al'ma Mater"; "Gaudeamus". (In Russian).
- Kuiper, K. (2011). *Ancient Egypt: From prehistory to the Islamic conquest.* Britannica Educational Publishing.
- Ladynin, I. A. (2014) O nekotorykh voprosakh izucheniia drevneegipetskoi religii [Some problems of the study of Ancient Egyptian religion]. *Vestnik drevnei istorii*, 2014(4, no. 291), 179–187. (In Russian).
- Ladynin, I. (2020) Stages in the development of the Osirian ideas: An up-to-date view. *Bibliotheca Orientalis*, 77(3–4), 199–211. <https://doi.org/10.2143/BIOR.77.3.3288772>.
- Lepsius, R. (1842). *Das Tottenbuch der Ägypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin.* G. Wigand.
- Maspero, G. (1882). La pyramide du roi Ounas. *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, 3, 177–224.

- Metcalf, P., & Huntington, R. (1979). *Celebrations of death: The anthropology of mortuary ritual*. Cambridge Univ. Press.
- Morschauer, S. (1991). *Threat-formulae in ancient Egypt: A study of the history, structure, and use of threats and curses in ancient Egypt*. Halgo.
- Naville, E. (1886). *Das aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*. Asher.
- Quirke, S. (2015). *Exploring religion in ancient Egypt*. Wiley.
- Reisner, G. A. (1912). *The Egyptian conception of immortality*. Houghton Mifflin.
- Smith, M. (2009). Democratization of the afterlife. In *UCLA encyclopedia of Egyptology*. <https://escholarship.org/uc/item/70g428wj>.
- Solomon, S., Greenberg, J., & Pyszczyński, T. (2015). *The worm at the core: On the role of death in life*. Random House.
- Toporov, V. N. (2003) *Kosmos* [Cosmos]. In S. A. Tokarev (Ed.) *Mify narodov mira: Entsiklopediia* (Vol 2, pp. 9–10). Bol'shaia Rossiiskaia entsiklopediia. (In Russian).
- Turaev, B. A. (1920). *Egipetskaia literatura* [Egyptian literature] (Vol. 1). Izdanie M. i S. S. S. bashnikovskh. (In Russian).
- Watson-Jones, R. E., Busch, J. T. A., Harris, P. L., & Legare, C. H. (2017). Does the body survive death? Cultural variation in beliefs about life everlasting. *Cognitive Science*, 41(Suppl. 3), 455–476. <https://doi.org/10.1111/cogs.12430>.
- Wente, E. (1990). *Letters from ancient Egypt*. Scholars Press.
- Willems, H. (2014). *Historical and archaeological aspects of Egyptian funerary culture: Religious ideas and ritual practice in Middle Kingdom Elite cemeteries*. Brill.
- Wittfogel, K. A. (1963). *Oriental despotism*. Yale Univ. Press.
- Zandee, J. (1960). *Death as an enemy, according to Ancient Egyptian conceptions*. Brill.
- Zhukova, A. A. (2021). Teoriia “demokratizatsii” drevneegipetskogo zaupokoinogo kul'ta v Pervyi perekhodnyi period v trudakh otechestvennykh i zarubezhnykh egiptologov [The so-called “democratization” of the ancient Egyptian funeral cult in the First intermediate period as seen in Russian and world Egyptology]. *Shagi/Steps*, 7(4), 13–31. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-13-31>. (In Russian).

\* \* \*

## Информация об авторе

**Екатерина Владимировна Александрова**

кандидат культурологии  
старший научный сотрудник, Институт  
классического Востока и античности,  
Национальный исследовательский  
университет «Высшая школа экономики»  
Россия, 101000, Москва, ул. Мясницкая,  
д. 20  
преподаватель, Центр изучения  
религий, Российский государственный  
гуманитарный университет  
Россия, ГСП-3, 125993, Москва,  
Миусская пл., д. 6  
✉ [al-katerin@yandex.ru](mailto:al-katerin@yandex.ru)

## Information about the author

**Ekaterina V. Alexandrova**

Cand. Sci. (Cultural Studies)  
Senior Researcher, Institute for Oriental and  
Classical Studies, HSE University  
Russia, 101000, Moscow, Miasnitskaya Str., 20  
Lecturer, Center for Religious Studies, Russian  
State University for The Humanities  
Russia, GSP-3, 125993, Moscow, Miusskaya  
Sq., 6  
✉ [al-katerin@yandex.ru](mailto:al-katerin@yandex.ru)

**Б. Е. Александров**<https://orcid.org/0000-0001-7295-0628>✉ [boris\\_alexandrov@icloud.com](mailto:boris_alexandrov@icloud.com)*Московский государственный университет  
имени М. В. Ломоносова  
(Россия, Москва)*

## О ЗНАЧЕНИИ ГЕТЕРОГРАММЫ LÚ.(MEŠ)MAŠ.EN.KAK В ХЕТТСКОЙ КЛИНОПИСИ

**Аннотация.** Статья посвящена употреблению гетерогаммы LÚ.(MEŠ)MAŠ.EN.KAK в хеттских текстах. Эта гетерогамма является заимствованием из месопотамской клинописи, в которой она передавала аккадское слово *muškēnum* (букв. «склоняющийся ниц»). В 1950 г. Э. Ларош показал, что хеттским эквивалентом гетерогаммы была лексема *ašiwant-* 'бедный'. Однако впоследствии в специальной литературе неоднократно отмечалось, что это значение не подходит для ряда контекстов. Некоторые исследователи считали, что LÚ.(MEŠ)MAŠ.EN.KAK является социальным термином и указывает на определенную группу населения, зависящего от государства. Были предложены такие трактовки LÚ.(MEŠ)MAŠ.EN.KAK, как «полусвободные», «зависимые», «крепостные», «слуги». Однако представляется, что эти переводы также недостаточно обоснованы источниками. В статье рассматриваются два текста из древней Тапикки с упоминанием LÚ.(MEŠ)MAŠ.EN.KAK/MUŠKĒNŪ, которые еще не были известны в 1960-е годы на момент публикации основного исследования, посвященного гетерогамме. Возможный выход предлагается искать в обращении к данным месопотамской традиции старовавилонского времени, на основе которых для LÚ.(MEŠ)MAŠ.EN.KAK можно предложить перевод «простой, частный человек; простолюдин».

**Ключевые слова:** Хеттское царство, Машат-Хёюк, Тапикка, хеттская клинопись, гетерогаммы, хеттская лексикография, социальная терминология, LÚ.(MEŠ)MAŠ.EN.KAK, мушкенумы

**Благодарности.** Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 20-09-00386А «Ранг и статус в социальных и правовых системах древних обществ»).

**Для цитирования:** Александров Б. Е. О значении гетерогаммы LÚ.(MEŠ)MAŠ.EN.KAK в хеттской клинописи // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 54–71.

Поступило в редакцию 11 мая 2023 г.; принято 2 марта 2024 г.

B. E. Alexandrov

<https://orcid.org/0000-0001-7295-0628>

✉ [boris\\_alexandrov@icloud.com](mailto:boris_alexandrov@icloud.com)

Lomonosov Moscow State University  
(Russia, Moscow)

## ON THE MEANING OF THE LOGOGRAM LÚ(MEŠ)MAŠ.EN.KAK IN HITTITE CUNEIFORM

**Abstract.** The article is devoted to the use of the logogram LÚ(MEŠ)MAŠ.EN.KAK in Hittite texts. This logogram was borrowed from Mesopotamian cuneiform, in which it rendered the Akkadian word *muškēnum* (lit. ‘the one who bows down, performs proskynesis’). In 1950 E. Laroche showed that the logogram should be read as *ašiwant-* ‘poor’ in Hittite. However, subsequently several scholars have pointed out that this meaning did not fit well into many contexts. Therefore it was suggested that LÚ(MEŠ)MAŠ.EN.KAK was rather a social term referring to a certain group of Hittite population dependent of the state (‘palace’) (V. Souček, I. M. Diakonoff). Such renderings of the logogram as ‘semi-free, dependent, serfs, servants’ which are widely used in the literature conform with this interpretation. But there seem to be insufficient evidence in the sources to substantiate these translations. The article analyses two texts from ancient Tapikka (HKM 8, 105) which were not yet known in the 1960s when the main study on the Hittite LÚ(MEŠ)MAŠ.EN.KAK appeared. It is suggested that the solution should be sought in the Mesopotamian tradition of the Old Babylonian time in which the Akkadian equivalent of the logogram, the noun *muškēnum*, denoted commoners, ordinary citizens economically independent of the palace.

**Keywords:** Hittite kingdom, Mašat-Höyük, Tapikka, Hittite cuneiform, logograms, Hittite lexicography, social terminology, LÚ(MEŠ)MAŠ.EN.KAK, *muškēnums*

**Acknowledgements.** The article was written with financial support of the Russian Foundation for Basic Research (project no. 20-09-00386A “Rank and status in the social and legal systems of ancient societies”).

**To cite this article:** Alexandrov, B. E. (2024). On the meaning of the logogram LÚ(MEŠ)MAŠ.EN.KAK in Hittite cuneiform. *Shagi/Steps*, 10(2), 54–71. (In Russian).

*Received May 11, 2023; accepted March 2, 2024*

Как известно, в Хеттском царстве использовались две словесно-слововые системы письма: месопотамская клинопись и анатолийская иероглифика. Одной из особенностей первой системы, адаптированной для записи индоевропейского языка хеттов, было заимствование и широкое применение так называемых гетерограмм — одного или нескольких знаков, передававших внутри хеттского текста слова шумерского или аккадского языка<sup>1</sup>, которые следовало читать по-хеттски [Козлова и др. 2010: 209]. Видимо, гетерограммы использовали в силу устоявшихся традиций, правил, а также ради экономии места и времени [Иванов 2001: 51; Lauffenburger 2014: 10]. Э. Ларош указывает, что в этих целях хеттские писцы даже изобретали не засвидетельствованные в шумерском и аккадском слова и словосочетания, прежде всего для обозначения культовых и социальных реалий, например: NA<sub>4</sub>.ZI.KIN (букв. «обработанный прямой камень») и MUNUS<sup>2</sup>AMA.DINGIR-LIM (букв. «мать бога»), служившие передачей хеттских лексем *huwaši* ‘стела’ и *šiwanz-anniš* ‘категория жриц’ (букв. «мать бога», как и в шумерском) соответственно [Laroche 1978: 743]<sup>2</sup>.

Понимание гетерограмм не зависело от целевого языка, заимствовавшего клинопись. Например, гетерограмма KUR ‘страна’ имела одинаковое значение в аккадской, хеттской, хурритской и урартской письменностях [Friedrich 1960: 22]. В связи с этим наличие подобных нефонетических знаков с уже известным значением облегчает для современных исследователей интерпретацию хеттских текстов. Вместе с тем частое использование гетерограмм способствовало в итоге тому, что информация об их фонетическом чтении у нас отсутствует или является неполной. К последнему случаю относится и гетерограмма LÚ(MES)MAŠ.EN.KAK, вынесенная в заглавие статьи<sup>3</sup>. В 1950 г. Э. Ларош пришел к заключению, что хеттским

<sup>1</sup> Гетерограммы, отражающие слова шумерского языка, — шумерограммы — в хеттологии принято записывать прописными прямыми латинскими буквами, аккадограммы — прописными курсивными [Касьян, Сидельцев 2013: 31–32].

<sup>2</sup> Стоит заметить, что изобретавшиеся хеттскими писцами составные гетерограммы в целом отвечали нормам шумерской / аккадской морфологии и синтаксиса, а входившие в их состав слова употреблялись в своем базовом значении. Поэтому когда исследователи говорят об искусственном характере этих гетерограмм, то подразумевается, что они недвусмысленно отсылают к хеттскому языковому материалу или специфическим хеттским реалиям и при этом не засвидетельствованы в корпусе шумерских и аккадских текстов в тех значениях, которые свойственны хеттской традиции. Например, *ama-dingir-га*, букв. «мать бога» — вполне нормальное шумерское словосочетание, которое можно представить употребленным в мифологическом контексте, однако оно не встречается в качестве обозначения категории культового персонала [PSD (A): 189–205]. Подробнее об этом феномене см.: [Weeden 2011a: 377].

<sup>3</sup> Нечитаемые детерминативы LÚ (шум. ‘человек’) и LÚ.MES (шум. ‘люди’) в начале гетерограммы LÚ(MES)MAŠ.EN.KAK, как и сама гетерограмма, восходят к месопотамской письменной традиции, в которой они использовались для указания на принадлежность следующего за ними слова к названиям профессий, должностей, статусов и социальных групп. Написания LÚ(MES)MAŠ.EN.KAK (1) и LÚ.MESMAŠ.EN.KAK (2) варьируются в тексте статьи в основном в зависимости от того, что является объектом рассмотрения в каждом конкретном случае: сама гетерограмма и стоящая за ней лексема (1) или представители социальной группы, обозначаемой этой лексемой (2).



соответствием этих шумерских знаков было слово *ašiwant-* ‘бедный’, значение которого годом ранее установил А. Гётце [Laroche 1950: 42; Goetze 1949: 182]<sup>4</sup>. Главным аргументом служили контексты, в которых <sup>LÚ(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK противопоставлены слову *happinant-* ‘богатый’. В 1963 г. В. Соучек посвятил гетерограмме <sup>LÚ(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK специальное исследование. Он отметил, что не все контексты ее употребления допускают значение ‘бедный’ [Souček 1963: 374–375]. Многое, с его точки зрения, указывает на особую связь <sup>LÚ(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK с царским дворцом.

Особый интерес и важность интерпретации хеттских <sup>LÚ(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK придают споры о значении термина *muškēnum*, который является аккадским чтением этой гетерограммы в месопотамской традиции. По мнению ряда исследователей, к которым, очевидно, примыкает и В. Соучек, в первой половине II тыс. до н. э. мушкенумы были особым сословием месопотамского общества, зависимым от государства. Наиболее выпукло их статус обрисован в законодательных памятниках старовавилонского периода (2002–1595 гг. до н. э.), прежде всего в законах царя Хаммурапи (1792–1750 гг. до н. э.). Согласно другой точке зрения, слово *muškēnum* относилось ко всему свободному населению страны в противопоставление государству<sup>5</sup>. Интересно проследить, с какой из двух версий лучше согласуется хеттский материал и какая связь существует между аккадскими *muškēnū* и хеттскими *ašiwanteš*, если последнее действительно является правильным чтением <sup>LÚ(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK<sup>6</sup>. Возможные различия в значении гетерограмм между месопотамской и хеттской традициями также важны, так как могут служить источником информации о путях передачи знаний о клинописи в Анатолию [Weeden 2011a: 31]. В этой работе мы кратко коснемся двух случаев употребления гетерограммы <sup>LÚ(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK, которые не были известны на момент публикации статьи В. Соучека, и сопоставим их с новыми данными о мушкенумах, полученными в ассириологии.

В Месопотамии самые ранние фиксации слова «мушкенум» восходят к периоду Фары (первая половина III тыс. до н. э.). Согласно общепринятой точке зрения, оно представляет собой действительное причастие аккадско-

<sup>4</sup> Э. Ларош и многие хеттологи предпочитают передавать (<sup>LÚ</sup>)MAŠ.EN.KAK одним знаком, MAŠDA (или MĀŠDA) [Rüster, Neu 1989: 99]. Об оценке этого чтения см.: [Stol 1997: 492], об этимологии *ašiwant-* — [Jucquois 1964: 89; Laroche 1967: 174; Lebrun 1981: 109–110; Tischler 1983: 83; Puhvel 1984: 211; Kloekhorst 2008: 221]. Долгое время основной считалась этимология, возводящая *ašiwant-* к сочетанию привативного префикса *a-*, основы *šiu-* ‘бог’ и адъективирующего суффикса *-ant-* и опирающаяся в качестве типологической параллели на ст.-слав. *ubogŭ, nebogŭ*. Источником значением слова, с точки зрения этой этимологии, было ‘тот, кто без бога; не наделенный богом (богатством)’. Однако позже такая реконструкция была поставлена под сомнение [Kimball 1999: 253; Kloekhorst 2008: 221]. Как бы то ни было, установление синхронного значения слов, в особенности значения социальных терминов, должно основываться в первую очередь на анализе контекста, а этимология может играть лишь вспомогательную роль [Márquez Rowe 2002: 14].

<sup>5</sup> Подробнее см.: [Александров 2012].

<sup>6</sup> Безусловно, этот вопрос может решаться только на основе анализа всех случаев употребления гетерограммы в хеттских текстах, а такой анализ выходит за рамки настоящей статьи.



го глагола *šukênum* ‘склоняться ниц’<sup>7</sup>. Предположительная реконструкция его древней формы — *muškayyinum* [Kogan, Krebernik 2021: 673] (ср. также варианты *muška’inum*, *maška’enum* в [Gelb 1957: 266; Weeden 2011a: 35], однако они не учитывают некоторых особенностей ранней орфографии). В шумерском, заимствовавшем это слово, для его записи использовались последовательности знаков MAŠ.KAK и MAŠ.EN.KAK, во втором случае с перестановкой слогов, свойственной раннему этапу развития клинописного письма. Слоговая запись засвидетельствована в архивах Эблы — *mu-sa-ga-i-núm* // [m]u-su-<ga>-i-nu-um [Stol 1997: 49; Kouwenberg 2010: 347]. Судить о значении слова в этот древний период затруднительно из-за недостатка материала. В старовавилонское время мушкенумами назывались представители широких слоев населения: как было сказано выше, это могли быть царские люди, несшие государственную службу за наделы земли, или, по другой версии, все свободное население страны в противопоставление дворцу и элите.

С течением времени семантика слова «мушкенум» менялась: со второй половины II тыс. до н. э. у него появляется новый смысловой оттенок, связанный с бедностью, который становится основным [CAD (M/2): 275]. Будучи заимствованным через цепочку языков-посредников, слово вошло в романские языки именно с таким значением — ‘бедный, жалкий, убогий’ (итал. *meschino*, порт. *mesquihno*, фр. *mesquin*).

В хеттской письменности использовалась преимущественно шумерограмма <sup>LÚ(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK<sup>8</sup>. Также засвидетельствована аккадограмма *MUŠKĒNU* (см. ниже)<sup>9</sup>. Кроме того, в композициях на аккадском языке, написанных в канцелярии хеттских царей в Хаттусе, использовалось абстрактное существительное от *muškênum* — *muškênuttu*. Примечательно, что оно имело значение ‘бедность’ [CAD (M/2): 276]<sup>10</sup>.

Другой характерной особенностью гетерограммы <sup>LÚ(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK в хеттской традиции является ее употребление преимущественно в административных и ритуальных текстах [Pecchioli Daddi 1982: 566–567]. В отличие от

<sup>7</sup> Глагол восходит к общесемитскому корню KYN ‘унижаться, вести себя униженно’ [Kouwenberg 2010: 347]. По другой версии, он может быть связан с корнем KN<sup>q</sup> ‘склоняться, сгибаться’, в аккадском рефлексе которого последние два согласных подверглись метатезе [Troppe 1999].

<sup>8</sup> С вариантами <sup>LÚ</sup>MAŠ.KAK.EN и <sup>LÚ</sup>EN.MAŠ.KAK, последний из которых является анатолийским нововведением [Souček 1963: 372]. Х. Хоффнер и К. Мелчерт подчеркивают архаичность варианта с перестановкой знаков, MAŠ.EN.KAK [Hoffner, Melchert 2008: 15], однако, как указывает М. Уиден, этот пример не может служить основой для выводов о времени и путях заимствования хеттами клинописи [Weeden 2011a: 35].

<sup>9</sup> В хеттских ритуалах также засвидетельствованы личные формы глагола *ŠUKĒNU* в качестве гетерограммы [Ehelolf 1925].

<sup>10</sup> Два контекста, на которые ссылается В. Соучек, происходят из митаннийских договоров царя Суппилиуму I (XIV в. до н. э.): «Пусть эти боги определяют вам бедность (*muškênutta*) и нужду» (КВо 1.1 об. ст. 63–64, КВо 1.3 об. ст. 29–30), «Когда великий царь, царь страны Хатти, услышал об обеднении страны Митанни (*muškênüssu ša māt Mittanni*), он послал им дворцовых слуг, быков, овец и лошадей» (КВо 1.1 лиц. ст. 52–53) [Weidner 1923: 16, 34, 52].

Месопотамии, она не встречается в законодательных памятниках как правовой термин, поэтому часть хеттологов заключает, что анатолийские <sup>LÚ(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK не представляли собой отдельной социальной группы. Если месопотамское общество имело трехчастную структуру, включавшую авилумов, мушкенумов и рабов, то Хеттские законы знают лишь два сословия, «свободных» (*ELLUM*) и «рабов» (*İR*) [Souček 1963: 372; Güterbock 1997: 231]<sup>11</sup>.

Тем не менее некоторые исследователи все-таки допускали, что слово <sup>LÚ(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK функционировало как социальный термин. Об этом говорят переводы в словарях и научной литературе — «полусвободный, крепостной, серв» [Friedrich 1952: 285; Pecchioli Daddi 1982: 566]. Не оспаривая значения ‘бедный’ у гетерограммы <sup>LÚ(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK в некоторых контекстах, И. М. Дьяконов настаивал, что в других местах она явно указывает на особую категорию царских людей низкого статуса [Diakonoff 1967: 363, п. 137]. А. Арки передавал <sup>LÚ(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK по-аккадски, *muškēnu*, и считал, что мушкенумы — это лица с ограниченной свободой, название которых стало у хеттов синонимом бедности [Archi 1973: 210–211, п. 7, 224]. По мнению Л. д’Альфонсо и А. Матесси, которые также используют аккадскую передачу для знаков <sup>LÚ(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK, этот термин относился к точно очерченной (*precise*) категории персонала, которую государство использовало в культовой и военной сфере [d’Alfonso, Matessi 2021: 135, 151].

Касаясь контекстов, противопоставляющих <sup>LÚ(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK и *happinant-* ‘богатый’, следует отметить, что перевод первого слова как ‘бедный’ не всегда исчерпывающе точен и требует дополнительных пояснений. Й. Фридрих и А. Камменхубер даже сочли необходимым снабдить словарную статью об *ašiwant-* / <sup>LÚ(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK замечанием: «Бедный не означает неимущий: <sup>LÚ</sup>MAŠ.EN.KAK может располагать домами, полями, скотом, продуктами, однако во время жертвоприношений всякий раз дает меньше, чем *happinant-*» [Friedrich, Kammenhuber 1975–1984: 405]<sup>12</sup>. Это можно проиллюстрировать таким отрывком из KUB 17.24 (CTH 691), который приводит в своей статье В. Соучек:

16 *nu ma-a-an* EN.SISKUR <sup>LÚ</sup>MAŠ.EN.KAK *nu hu-u-kán-na* 1 GU<sub>4</sub> 1 UDU 5' [  
17 *ma-a-na-aš : ha-ap-pí-na-an-za-ma nu* 1 GU<sub>4</sub> 6 UDU 2 MÁŠ.G[AL] x [  
18 *ha-an-ta-iz-zi nu-za-kán* EN.SISKUR *wa-ar-ap-z[i]*

Если хозяин жертвоприношения — <sup>LÚ</sup>MAŠ.EN.KAK, он [готовит] к принесению в жертву 1 вола, 1 овцу и 5(?) [...], если он богатый человек, то готовит 1 вола, 6 овец, 2 козлов [...], и хозяин жертвоприношения совершает омовение [Souček 1963: 379].

<sup>11</sup> Ср. замечание в указанной работе Х. Гютербока: «Термин *muškēnu*, известный по судебнику Хаммурапи как обозначение особого класса, среднего между “свободными” и “рабами”, время от времени употреблялся в хеттских текстах, однако, по-видимому, означал всего лишь “бедный”. Нет свидетельств существования у хеттов особого социального класса *muškēnu*».

<sup>12</sup> Ср. также замечание Х. Хоффнера о том, что <sup>LÚ(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK следует понимать не как неимущих (*destitute*), а как зависимых и относительно мелких крестьян [Hoffner 2009: 109].

Безусловно, приношения <sup>LÚ</sup>MAŠ.EN.KAK скромнее приношений богатого человека, однако и они требовали от него существенных средств. Если судить по Хеттским законам (§178–179), в денежном выражении участие в празднике обошлось бы для <sup>LÚ</sup>MAŠ.EN.KAK в сумму от 6 до 13 сиклей серебра. Таким образом, <sup>LÚ.MEŠ</sup>MAŠ.EN.KAK действительно нельзя отнести к категории неимущих и нуждающихся<sup>13</sup>.

Это впечатление подтверждают и те относительно новые случаи употребления гетерограммы <sup>LÚ(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK, которые не были рассмотрены в статье В. Соучека. Они происходят из документов, найденных при раскопках древней Тапикки (совр. Машат-Хёюк) и опубликованных в 1990-е годы С. Альпом и Дж. дель Монте [Alp 1991a; 1991b; del Monte 1995]. Тапикка являлась провинциальным центром на севере Хеттского царства, а ее архив, который носит официальный, государственный характер, датируется началом XIV в. до н. э. В отличие от многих богазкёйских примеров, контексты, содержащие упоминания людей <sup>LÚ.MEŠ</sup>MAŠ.EN.KAK, сохранились на табличках из Машат-Хёюка идеально. Кроме того, сами тексты относятся к жанрам, в которых использование рассматриваемой гетерограммы не было прежде засвидетельствовано. Приведем релевантные отрывки в транслитерации и переводе.

#### HKM 8 (Mst 75 / 74, CTH 186)

Лин. ст. 1 *UM-MA* [<sup>d</sup>UT]U-ŠI-MA

2 *A-NA* <sup>1</sup>*ka-aš-šu-ú QÍ-BÍ-MA*

3 *ud-da-a-ar-mu ku-e ha-at-ra-a-eš*

4 *LÚ.KUR ma-ah-h[a]-an hal-ki-uš*

5 *dam-me-[i]š-[h]i-iš-ke-ez-zi*

6 <sup>URU</sup>*kap-p[u]-ši-ia ma-ah-ha-an*

7 *ŠA É MUNUS.LUGAL wa-al-ah-ta*

8 *nu ŠA É MUNUS.LUGAL 1 GU<sub>4</sub> ha-ap-pu-ut-ri [da-a-ir]*

9 *ŠA* <sup>LÚ.MEŠ</sup>*MAŠ.EN.KAK-ia*

10 *30 GU<sub>4</sub>.HI.A 10 LÚ.MEŠ-ia pé-hu-te-er*

11 *na-at AŠ-ME*

Так (говорит) Солнце. Скажи Кассу. / По поводу вещей, о которых ты мне написал: о том, как враг губит урожай, о том, как он разорил в Капусии (имущество) Дома царицы, как они угнали одну упряжку<sup>14</sup> волов, принадлежащих Дому царицы, как увели

<sup>13</sup> В пользу характеристики <sup>LÚ</sup>MAŠ.EN.KAK как неимущего, на первый взгляд, говорит ритуал авгура Данданку против эпидемии в войске (KUB 7.54 / CTH 425.2). Одно из действий обряда в обычной ситуации состоит в перенесении ритуальной скверны на осла. Если же заказчиком обряда выступает <sup>LÚ</sup>MAŠ.EN.KAK, то вместо осла используется фигурка этого животного из глины [Watanapreuck 2005: 144–145]. Однако надо иметь в виду, что ритуал происходит в военном лагере во время похода, и отсутствие лишнего животного у воина в походных условиях не может служить надежным свидетельством о его имущественном положении.

<sup>14</sup> Стоящее в оригинале слово *happutri-* по-разному трактовалось в литературе. Помимо выбранного нами перевода Х. Хоффнера ('oxen-team', т. е. «упряжка во-

у людей LÚ.MEŠ MAŠ.EN.KAK 30 волов и 10 человек, — обо (всем) этом я услышал [Alp 1991b: 8; 1991a: 130–133; Hoffner 2009: 108–110]<sup>15</sup>.

# HKM 105 (Mšt 75/48, CTH 245.III)

Лич. ст. 1 54 URUDU ŠU.KIN

2 ŠÀ 8 URUDU ŠU.KIN [š]A LÚ MU-UŠ-KE-NI

3 24 PA-ŠU UD.KA.BAR ŠÀ 1 PA-ŠU du-wa-na

4 6 URUDU GÍR ŠÀ 1<sup>1</sup> URUDU GÍR ŠA LÚ MU-UŠ-KE-NI

5 ŠA URU ga-ša-ša

6 'mu-i-ri-iš 'nu-nu-uš-ša

7 uš-kán-zi

Кр. 8 131 PA-ŠU UD.KA.BAR

9 21 URUDU GÍR

Об. ст. 10 I-NA URU ta-pí-iq-qa

11 'nu-nu-uš 'mu-i-ri-ša' uš-kán-zi

54 серпа, из которых восемь — серпы мушкенумов. / 24 бронзовых топора, из которых один ...<sup>16</sup>. Шесть кинжалов, из которых один — кинжал мушкенума. / Из города Касаса. Ответственные (букв. «постоянно смотрят») — Муири и Нуну. // 131 бронзовый топор, 21 кинжал в Тапикке. Ответственные — Муири и Нуну [Alp 1991b: 104; del Monte 1995: 112].

В письме HKM 8 хеттский царь, названный своим официальным титулом «Солнце», сообщает, что принял к сведению информацию о нападении на город Капусия. В результате нападения пострадал, с одной стороны, Дом царицы, т. е. государственное учреждение, и люди LÚ.MEŠ MAŠ.EN.KAK, с другой<sup>17</sup>. Последний термин С. Альп переводит как «бедные

лов») существует предложение переводить его как «узды, поводья» [Alp 1991: 305; del Monte 1995: 97].

<sup>15</sup> Здесь и далее в круглые скобки взяты слова, добавленные в перевод для придания ему большей ясности.

Строки 12–19 письма посвящены наказаниям царя по поводу отражения будущих нападений и поэтому опускаются нами.

<sup>16</sup> В тексте стоит слово *duwana*, перевод которого неясен [del Monte 1995: 112]. Ср. [Tischler 1994: 486].

<sup>17</sup> Теоретически словосочетание «дом царицы» допускает три толкования.

1. Им обозначалась резиденция великой царицы Хатти, тавананны, где она проживала во время своих визитов в Капусию. Такая резиденция, скорее всего, не была изолированным строением, а представляла собой целый комплекс зданий и служб с необходимым обслуживающим персоналом.

2. Аналогично «домам царя» «дома царицы» за пределами столичного города Хаттусы являлись государственными центрами с экономическими, а возможно, и административными функциями под контролем тавананны; см. о «домах царя»: [Гиоргадзе 1991: 24–29, особ. 28].

люди» [Alp 1991a: 133], Дж. дель Монте, М. Марицца и Х. Хоффнер — как «крепостные», «слуги» и «сервы, крепостные (букв. “бедные люди”»)» соответственно [del Monte 1992: 65; Marizza 2007: 55; Hoffner 2009: 109]. Ни один из этих вариантов, как представляется, не выглядит гармонично. С первым из них («бедные люди») не согласуется информация о наличии у <sup>LÚ.MEŠ</sup>MAŠ.EN.KAK скота и, возможно, слуг. Второй («категория зависимых») предполагает, что вражеский набег затронул исключительно узкую группу населения, связанную с государством, или что автора и адресата интересовал ущерб только этой группы, но не остальных жителей. Последнее возможно, но более логичной выглядит версия, при которой НКМ 8 описывает совокупный урон, нанесенный всему городу, а не его части в лице персонала государственного хозяйства. Это означает, что «Дом царицы» и «люди <sup>LÚ.MEŠ</sup>MAŠ.EN.KAK» представляют собой противопоставление, а их сочетание функционирует как меризм, описывающий целое через две его противоположные части. Такое употребление близкого словосочетания «дворец и мушкенумы» хорошо засвидетельствовано в Месопотамии старовавилонского времени (например, ARM VI 3, XIII 117+, XXVI 115, 181, 287, XXVII 102). Под мушкенумами в этом контексте значительная часть современных ассириологов понимает свободное население страны, не связанное с государством, предлагая переводить аккадский термин словами «простой, частный человек», «простой подданный», «простолюдин» (англ. *commoner*, фр. *particulier*, *gens du peuple*, нем. *Bürger*)<sup>18</sup>. Представляется, что это значение может вполне подойти для НКМ 8 и ряда других контекстов.

3. Наконец, выражение «дом царицы» указывало на храмовый комплекс, причем слово «царица» выступало в нем как имя или эпитет женского божества, которому принадлежал храм.

Х. Хоффнер придерживается первой или, возможно, второй трактовки, ср.: [Hoffner 2009: 110]. Вторая трактовка, по всей видимости, близка Дж. дель Монте: судя по его переводу, он рассматривает всю Капусию как часть земельных владений царицы, ср.: [del Monte 1992: 65]. Однако нам этот перевод представляется менее обоснованным, и сам исследователь внес в него впоследствии коррективы [del Monte 1995: 97]. Наконец, С. Альп допускает, что «дом царицы» — это храм или культовый комплекс [Alp 1991: 131]. Нам больше импонирует второе толкование, но и при двух остальных, на наш взгляд, предлагаемое ниже понимание НКМ 8 сохранит свою значимость. Здесь надо учитывать, что царские резиденции в нестоличных городах, несомненно, являлись частью государственного сектора с правовой и экономической точки зрения, а между государственным и храмовым хозяйством в Хеттском царстве, как и во многих других странах древнего Ближнего Востока, существовали весьма тесные связи, ср., например: [Li 2019].

<sup>18</sup> Такая интерпретация характерна, например, для работ современных французских ассириологов, в частности, Ж.-М. Дюрана, Д. Шарпена, Э. Рекюло, см.: [Александров 2012]. Отметим, что соответствующий английский перевод (*commoners*) для гетерограммы <sup>LÚ(MEŠ)</sup>MAŠDA / <sup>LÚ(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK в хеттских текстах принимает М. Уиден, не приводя, правда, при этом никакой аргументации в его пользу [Weeden 2011a: 576]. Также внимания заслуживает трактовка <sup>LÚ.MEŠ</sup>MAŠ.EN.KAK как крестьян (*peasants*) в тексте клятвы населения Хаттусы царской чете Хаттусили III и Пудухебы, предложенная Дж. Миллером и также, увы, оставленная без комментария [Miller 2013: 275].

Важность НКМ 105 заключается в том, что на данный момент это, по-видимому, единственный текст, в котором содержится аккадографическая запись хеттского слова, соответствующего месопотамским <sup>LÚ.(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK/*MUŠKĒNŪ*<sup>19</sup>. Понять цель составления таблички непросто из-за отсутствия контекста и других аналогичных документов в скольконибудь значительном количестве. Возможно, НКМ 105 является отчетом о сборе податей (которые, как известно, могли уплачиваться в форме заготовок тех или иных орудий) или фискальным заданием. Также нельзя исключать вероятность того, что перед нами опись имеющегося на государственных складах инвентаря. Как бы то ни было, НКМ 105 добавляет новую информацию о хеттских <sup>LÚ.(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK: мы узнаём либо об их участии в выплате податей, либо о владении ими орудиями труда, которые могли передаваться в распоряжение государственных институтов. Безусловно, текст не содержит однозначных указаний в пользу той или иной интерпретации гетерограммы <sup>LÚ.(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK / *MUŠKĒNŪ*. Для нас важно, что он не исключает предложенного выше перевода «простой, частный человек; простолюдин». Этот перевод предполагал бы следующую причину неожиданного на первый взгляд употребления термина в хозяйственном тексте: составителям, писцам местной администрации Тапикки, было важно подчеркнуть, что часть имевшегося на государственных складах инвентаря была получена от частных лиц и тем самым не является собственностью администрации. Или что часть податей уплачена частными лицами, в то время как другая, основная часть поступила от иных плательщиков, возможно, напрямую подчиненных государству<sup>20</sup>.

В заключении стоит обратиться к одному из древнехеттских упоминаний термина <sup>LÚ.(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK. Оно происходит из царского указа КВо 22.1 (СТН 272)<sup>21</sup>, в изучении которого со времени публикации статьи В. Соучека был достигнут существенный прогресс. Текст выделяется по ряду лингвистических, эпиграфических и дипломатических признаков среди всего хеттского корпуса. В своем недавнем исследовании А. Клухорст и В. Вааль предположили, что это один из древнейших древнехеттских оригиналов, датирующийся, вероятно, XVIII в. до н. э. (ок. 1750–1740 гг. до н. э.) [Kloekhorst, Waal 2019: 198]. В случае верности предложенной датировки засвидетельствованное в нем употребление <sup>LÚ.(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK автоматически становится самым ранним во всей хеттской традиции. Более того, оно оказывается синхронным употреблению того же термина в старовавилонских текстах Южной Месопотамии, включая законы Хаммурапи. В свете этого значение, в котором употреблена гете-

<sup>19</sup> Возможно, использование аккадской гетерограммы вместо шумерской было не случайным, а отражало более масштабное явление, заключавшееся в особом внимании писцов Тапикки к аккадскому языку. М. Уиден пишет даже о «процветании аккадского как языка учености в этом маленьком городе» [Weeden 2011b: 127].

<sup>20</sup> Доля мушкенумов в обоих случаях, когда упомянут их инвентарь, составляет одну шестую.

<sup>21</sup> Или, в интерпретации Дж. Миллера, выговор царя своим сановникам [Miller 2013: 73].



программа <sup>LÜ(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK в КВо 22.1, приобретает особую важность, так как отражает тот исходный смысл, который вкладывали в рассматриваемый термин хетты на момент его заимствования у месопотамцев.

Соответствующий контекст выглядит следующим образом:

- кр. 16' *ma-a-an A-BI tu-li-ia-{aš} hal-za-i nu-uš-ma-aš*  
 17' *gul-la-ak-ku-wa-an ša-ah-zi na-at-ta*  
 об. ст. 18' <sup>LÜ.MEŠ</sup>NA-ŠI ŠÍ-DI-TI<sub>4</sub>-KU-NU-Ú ka-a-ša-at-ta-wa  
 19' <sup>LÜ.MEŠ</sup>NA-ŠI ŠÍ-DI-TI<sub>4</sub>-KU-NU da-me-eš-kat-te-ni  
 20' *ta LUGAL-i kar-di-mi-ia-at-tu-uš pé-eš<sub>15</sub>-kat-te-ni*
- 
- 21' *zi-ik-ka-{wa} GIŠTUKUL a-pa-aš-ša GIŠTUKUL ma-a-an-ša-ma-aš A-BI*  
 22' *pár-na-aš-ma tar-na-i nu-uš-ma-aš ma-a-an-ha-an-da ha-at-ri-iš-ke-ez-zi*  
 23' *na-at-ša-ma-aš LÜ<sup>MEŠ</sup> DUGUD-aš tup-pí ha-az-zi-an har-zi*  
 24' *ka-a-ša-at-ta-wa ut-ni-ia pa-it-te-ni nu ŠA<sup>LÜ</sup>MAŠ.EN.KAK*  
 25' *e-eš-har-še-et na-at-ta ša-an-hi-iš-kat-te-ni*
- 
- 26' <sup>LÜ.MEŠ</sup>NA-ŠI ŠÍ-DI-TI<sub>4</sub>-ŠU na-at-ta pu-nu-uš-te-ni  
 27' *ta<sup>LÜ</sup> ha-ap-pí-na-an-da-aš i-iš-te-e-ni*

Когда мой отец<sup>22</sup> созовет тулию, он расследует ваше преступление<sup>23</sup>, не ваших носильщиков<sup>24</sup> (, говоря): «Вы постоянно притесняете ваших носильщиков, и постоянно вызываете гнев у царя». / Ты (человек) оружия, и он тоже (человек) оружия?<sup>25</sup> Когда мой отец отпускает вас домой, как он постоянно пишет вам, не написал ли он для вас, сановников, табличку (с такими словами): «Вы идете в (свою) область, но не взыскиваете за кровь человека <sup>LÜ</sup>MAŠ.EN.KAK, / вы не спрашиваете его носильщиков, вы исполняете (волю) богатого» [Miller 2013: 74–77]<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> По предположению А. Клухорста и В. Вааль, автора текста и его отца следует отождествлять с Питханой и Анитой [Kloekhorst, Waal 2019: 198], по мнению А. Гилана, с Хаттусили I и одним из его сыновей [Gilan 2015: 107]. О следующем далее в тексте термине *tuliya*- ‘совет, собрание’ см., например: [Beckman 1982] (судебный орган, подчинявшийся царю), [Иванов 2007: 490] (совет высших должностных лиц и родственников царя).

<sup>23</sup> О *gullakuwan* см.: [Puhvel 1997: 236–237; CHD (Š): 164]. Слово имеет оттенок, связанный с ритуальной нечистотой, загрязнением, откуда его переводы «corruption», «corrupted behavior».

<sup>24</sup> См. такие переводы гетерограммы *NĀŠI ŠIDĪTI*, как «provisions-bearer, carrier of proviant» [Ünal 2007: 475], «Proviantträger» [Tischler 2001: 286], «portatori di provviste» [Pecchioli Daddi 1982: 575].

<sup>25</sup> М. Джорджери предлагает понимать это предложение как риторический вопрос с подразумевавшимся отрицательным ответом: «Нет, конечно, нет, вы сановники!» [apud Miller 2013: 331]. О термине (<sup>LÜ</sup>) GIŠTUKUL ‘(человек) оружия’ см.: [Beal 1988] (категория населения на службе государства или других институтов, обеспечение которой осуществлялось за счет предоставления земли в условное держание; первоначально состояла из военных людей, впоследствии из более широкого круга специалистов).

<sup>26</sup> Следующие две строки содержат трудный с филологической точки зрения отрывок, в котором употреблено слово *ašiwant*- ‘бедный’ в слоговой записи: «Ты идешь в его дом, ты ешь, ты пьешь, но ты плохо обращаешься с бедным человеком



В этом отрывке царь адресует знати два обвинения: они притесняют носильщиков и не наказывают преступлений против людей <sup>LÚ.MEŠ</sup>MAŠ.EN.KAK. Выше в тексте первая провинность иллюстрируется примером. Ее совершил человек по имени Тас, который охарактеризован как колесничий. Тем самым вся ситуация, видимо, помещается в военный контекст. По мнению Дж. Миллера, колесничий снабдил свое окружение самым скудным снаряжением и провиантом из государственных фондов, а остальное, на что он имел право, использовал для личного обогащения [Miller 2013: 330]. Примечательно, что у <sup>LÚ.MEŠ</sup>MAŠ.EN.KAK тоже есть аналогичный персонал («носильщики»). В этом плане и сановники, и <sup>LÚ.MEŠ</sup>MAŠ.EN.KAK стоят на одном уровне. Логично предположить, что и у <sup>LÚ.MEŠ</sup>MAŠ.EN.KAK есть средства для обеспечения своего персонала, в связи с чем охарактеризовать их как бедных в данном контексте было бы неточным. Завершающая часть отрывка свидетельствует о том, что в мирной жизни на сановников возложена обязанность по судебной защите <sup>LÚ.MEŠ</sup>MAŠ.EN.KAK, из чего следует, что положение первых выше. Однако различие между двумя группами касается не столько имущественного достатка (богатые vs бедные), сколько отношений власти и подчинения. На наш взгляд, две категории могли соотноситься друг с другом как командный и средний / рядовой состав в военных условиях и как элита и рядовое население в мирной жизни. Подобно предыдущим случаям, для <sup>LÚ.(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK в тексте КВо 22.1 можно предложить перевод «простой человек».

Подводя итог, можно отметить, что для разобранных выше примеров использования гетерограммы <sup>LÚ.(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK подходит значение ‘частный, простой человек; простолюдин’. Стоявший за ней термин характеризовал индивида прежде всего не с имущественной, а с социальной точки зрения, указывая на его непринадлежность к государственным структурам<sup>27</sup>. Такое значение гетерограммы <sup>LÚ.(MEŠ)</sup>MAŠ.EN.KAK и слова *MUŠKĒNU(M)* хорошо засвидетельствовано в письменных источниках из Месопотамии и, возможно, напрямую восходит к старовавилонскому узусу.

## Сокращения

ARM — Archives royales de Mari. Paris: Imprimerie nationale, 1950—.

CAD — The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago / Ed. by A. L. Oppenheim, E. Reiner, M. Roth. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago; J. J. Augustin Verlagsbuchhandlung, 1956—2010.

(или: у бедных ты забираешь *их (имущество)*)» [Miller 2013: 76—77, 331; Gilan 2015: 109] (курсив указывает на ненадежность интерпретации хеттского оригинала).

<sup>27</sup> Поскольку доступ к материальным благам и богатство были тесно связаны с принадлежностью к государственному аппарату и царскому двору, то вполне естественно, что лишенные всего этого <sup>LÚ.MEŠ</sup>MAŠ.EN.KAK в какой-то момент стали ассоциироваться с бедностью.

CHD — The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago / Ed. by H. G. Güterbock, H. A. Hoffner, Jr., T. van den Hout, P. Goedegebuure. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1980—.

CTH — Catalogue des textes hittites (<https://www.hethport.uni-wuerzburg.de/CTH>).

HKM — тексты по [Alp 1991b].

KBo — Keilschrifttexte aus Boghazköi. Leipzig; Berlin: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1916—.

KUB — Keilschrifturkunden aus Boghazköi. Berlin: Staatliche Museen zu Berlin, Vorderasiatische Abteilung; Deutsche Orient-Gesellschaft zu Berlin; Akademie Verlag, 1921—1990.

Mṣt — инвентарный номер текстов из Машат-Хёюка / Тапики.

PSD — The Sumerian dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania / Ed. by Å. Sjöberg. Philadelphia: The Babylonian Section of the University of Pennsylvania Museum, 1984—1998.

## Литература

Александров 2012 — Александров Б. Е. Мушкенумы по данным текстов из архивов Мари // Вестник древней истории. 2012. № 2. С. 119—141.

Гиоргадзе 1991 — Гиоргадзе Г. Г. Вопросы общественного строя хеттов. Тбилиси: Мецниереба, 1991.

Иванов 2001 — Иванов Вяч. Вс. Хеттский язык. 2-е изд., испр. и доп. М.: Эдиториал УРСС, 2001.

Иванов 2007 — Иванов Вяч. Вс. Труды по этимологии индоевропейских и древнепереднеазиатских языков. Т. 1: Индоевропейские корни в хеттском языке. М.: Языки славянских культур; Знак, 2007.

Касьян, Сидельцев 2013 — Касьян А. С., Сидельцев А. В. Хеттский язык // Языки мира: Реликтовые индоевропейские языки Передней и Центральной Азии / Ред. кол. тома: Ю. Б. Коряков, А. А. Кибрик. М.: Academia, 2013. С. 26—75.

Козлова и др. 2010 — Козлова Н. В., Касьян А. С., Коряков Ю. Б. Клинопись // Языки мира: Древние реликтовые языки Передней Азии / Ред. кол. тома: Н. Н. Казанский, А. А. Кибрик, Ю. Б. Коряков. М.: Academia, 2010. С. 197—222.

Alp 1991a — Alp S. Hethitische Briefe aus Maşat-Höyük. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.

Alp 1991b — Alp S. Hethitische Keilschrifttafeln aus Maşat-Höyük. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.

Archi 1973 — Archi A. L'organizzazione amministrativa ittita e il regime delle offerte culturali // Oriens antiquus. Vol. 12. 1973. P. 209—226.

Bawanypeck 2005 — Bawanypeck D. Die Rituale der Auguren. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2005. (Texte der Hethiter; 25).

Beal 1988 — Beal R. The <sup>GIS</sup>TUKUL-institution in second millennium Hatti // Altorientalische Forschungen. Bd. 15. № 1. 1988. S. 269—305.

d'Alfonso, Matessi 2021 — d'Alfonso L., Matessi A. Extracting cohesion: Fiscal strategies in the Hittite staple economy // Ancient taxation: The mechanics of extraction in comparative perspective / Ed. by J. Valk, I. Soto Marín. New York: New York Univ. Press, 2021. P. 128—159.

del Monte 1992 — del Monte G. F. Répertoire géographique des textes cunéiformes, VI/2: Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte, Supplement. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1992. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B; 7).

del Monte 1995 — del Monte G. F. I testi amministrativi da Maşat Höyük/Tapika // Orientis antiqui miscellanea. Vol. 2. 1995. P. 89—138.

- Diakonoff 1967 — *Diakonoff I. M.* Die hethitische Gesellschaft // Mitteilungen des Instituts für Orientforschung. Bd. 13. 1967. S. 313–366.
- Ehelolf 1925 — *Ehelolf H.* Ein einheimischer und ein entlehnter Huldigungsterminus im Hethitischen // *Studia Orientalia*. Bd. 1. 1925. S. 9–13.
- Friedrich 1952 — *Friedrich J.* Hethitisches Wörterbuch. Kurzgefasste kritische Sammlung der Deutungen hethitischer Wörter. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1952.
- Friedrich 1960 — *Friedrich J.* Hethitisches Elementarbuch. 1. Teil: Kurzgefaßte Grammatik. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1960.
- Friedrich, Kammenhuber 1975–1984 — *Friedrich J., Kammenhuber A.* Hethitisches Wörterbuch. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage auf der Grundlage der edierten hethitischen Texte. Bd. 1: A. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1975–1984.
- Gelb 1957 — *Gelb I.* Glossary of Old Akkadian. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1957. (Materials for the Assyrian Dictionary; 3).
- Gilan 2015 — *Gilan A.* Formen und Inhalte althethitischer historischer Literatur. Heidelberg: Univesitätsverlag Winter, 2015. (Texte der Hethiter; 29).
- Goetze 1949 — *Goetze A.* [Review of] Güterbock H. G. Kumarbi, Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt (Istanbuler Schriften, 16). Zürich; New York, 1946 // *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 69. No. 3. 1949. P. 178–183.
- Güterbock 1997 — *Güterbock H. G.* Authority and law in the Hittite kingdom // *Perspectives on Hittite civilization: Selected writings of Hans Gustav Güterbock* / Ed. by H. A. Hoffner Jr. Chicago: The Oriental Institute of the Univ. of Chicago, 1997. (Assyriological Studies; 26). P. 228–232.
- Hoffner 2009 — *Hoffner H. A. Jr.* Letters from the Hittite kingdom. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009. (Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World; 15).
- Hoffner, Melchert 2008 — *Hoffner H. A. Jr., Melchert H. C.* A grammar of the Hittite language. Pt. 1: Reference grammar. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2008. (Languages of the Ancient Near East; 1).
- Jucquois 1964 — *Jucquois G.* Étymologies hittites // *Revue hittite et asianique*. T. 22. 1964. P. 87–94.
- Kimball 1999 — *Kimball S. E.* Hittite historical phonology. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1999. (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft; 95).
- Kloekhorst 2008 — *Kloekhorst A.* Etymological dictionary of the Hittite inherited lexicon. (Leiden Leiden; Boston: Brill, 2008. (Indo-European Etymological Dictionary Series; 5).
- Kloekhorst, Waal 2019 — *Kloekhorst A., Waal W.* A Hittite scribal tradition predating the tablet collections at Hattuša? The origin of the ‘cushion-shaped’ tablets KBo 3.22, KBo 17.21+, KBo 22.1, and KBo 22.2 // *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*. Bd. 109. 2019. S. 189–203. <https://doi.org/10.1515/za-2019-0014>.
- Kogan, Krebernik 2021 — *Kogan L., Krebernik M.* Eblaite // *History of the Akkadian language*. Vol. 1: Linguistic background and early periods / Ed. by J.-P. Vita. Leiden; Boston: Brill, 2021. P. 664–989. (Handbuch der Orientalistik; 152/1). [https://doi.org/10.1163/9789004445215\\_013](https://doi.org/10.1163/9789004445215_013).
- Kouwenberg 2010 — *Kouwenberg N. J. C.* The Akkadian verb and its Semitic background. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2010. (Languages of the Ancient Near East ; 2).
- Laroche 1950 — *Laroche E.* Études de vocabulaire III // *Revue hittite et asianique*. T. 11. 1950. P. 38–46.
- Laroche 1967 — *Laroche E.* Les noms anatoliens du “dieu” et leurs dérivés // *Journal of Cuneiform Studies*. Vol. 21. 1967. P. 174–177.

- Laroche 1978 — *Laroche E.* Problèmes de l'écriture cunéiforme hittite // *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia. Ser. 3. Vol. 8. No. 3.* 1978. P. 739–753.
- Lauffenburger 2014 — *Lauffenburger O.* Hittite grammar. [N. p.]: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014.
- Lebrun 1981 — *Lebrun R.* Pauvres et démunis dans la société hittite // *Hethitica. Vol. 4.* 1981. P. 109–115.
- Li 2019 — *Li Zh.* What did the Temple get from the Kings in Hittite history? A historical consideration of the temple economy in the Hittite kingdom // *Economy of religions in Anatolia: From the early second to the middle of the first of millennium BCE. Proceedings of an international conference in Bonn (23<sup>rd</sup> to 25<sup>th</sup> May 2018)* / Ed. by M. Hutter and S. Hutter-Braunsar. Münster: Ugarit-Verlag, 2019. P. 61–71. (*Alter Orient und Altes Testament*; 467).
- Marizza 2009 — *Marizza M.* Lettere ittite di re e dignitari. Brescia: Paideia, 2009. (Testi del Vicino Oriente antico; 4).
- Márquez Rowe 2002 — *Márquez Rowe I.* The king's men in Ugarit and society in Late Bronze Age Syria // *Journal of the Economic and Social History of the Orient. Vol. 45. No. 1.* 2002. P. 1–19.
- Miller 2013 — *Miller J.* Royal Hittite instructions and related administrative texts. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013. (*Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World*; 31).
- Pecchioli Daddi 1982 — *Pecchioli Daddi F.* Mestieri, professioni e dignità nell'Anatolia ittita. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1982. (*Incunabula graeca*; 79).
- Puhvel 1984 — *Puhvel J.* Hittite etymological dictionary. Vol. 1: Words beginning with A; Vol. 2: Words beginning with E and I. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton Publishers, 1984. (*Trends in Linguistics, Documentation*; 1).
- Rüster, Neu 1989 — *Rüster Chr., Neu E.* Hethitisches Zeichenlexikon. Inventar und Interpretation der Keilschriftzeichen aus den Boğazköy-Texten. Wiesbaden: Harrassowitz, 1989. (*Studien zu den Boğazköy-Texten Beihefte*; 2).
- Souček 1963 — *Souček V.* Randnotizen zu den hethitischen Feldertexten // *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung. Bd. 8.* 1963. S. 368–382.
- Stol 1997 — *Stol M.* Muškēnu // *Reallexikon der Assyriologie. Bd. 8. Lief. 7/8* / Hrsg. von D. O. Edzard. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997. S. 492–493.
- Tischler 1983 — *Tischler J.* Hethitisches etymologisches Glossar. Teil 1: A — K. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck. (*Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*; 20).
- Tischler 1994 — *Tischler J.* Hethitisches etymologisches Glossar. Teil 2: T, D/3. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1994. (*Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*; 20).
- Tischler 2001 — *Tischler J.* Hethitisches Handwörterbuch. Mit dem Wortschatz der Nachbarsprachen. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck, 2001. (*Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*; 102).
- Tropper 1999 — *Tropper J.* Zur Etymologie von akkadisch *šukēnu* / *šuḫēḫunu* // *Welt des Orients. Bd. 30.* 1999. S. 91–94.
- Ünal 2007 — *Ünal A.* Multilinguales Handwörterbuch des Hethitischen. Hamburg: Dr. Kovač, 2007.
- Weeden 2011a — *Weeden M.* Hittite logograms and Hittite scholarship. Wiesbaden: Harrassowitz, 2011. (*Studien zu den Boğazköy-Texten*; 54).
- Weeden 2011b — *Weeden M.* Hittite scribal schools outside of Hattusa? // *Altorientalische Forschungen. Bd. 38.* 2011. S. 116–134.

Weidner 1923 — *Weidner E. F.* Politische Dokumente aus Kleinasien. Die Staatsverträge in akkadischer Sprache aus dem Archiv von Boghazköi. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1923. (Boghazköi-Studien; 8).

## References

- Alexandrov, B. E. (2012). Mushkenumy po dannym tekstov iz arkhivov Mari [*Muškenums according to the texts from the Mari archives*]. *Vestnik drevnei istorii*, 2012(2), 119–141. (In Russian).
- Alp, S. (1991a). *Hethitische Briefe aus Maşat-Höyük*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Alp, S. (1991b). *Hethitische Keilschrifttafeln aus Maşat-Höyük*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Archi, A. (1973). L'organizzazione amministrativa ittita e il regime delle offerte culturali. *Oriens antiquus*, 12, 209–226.
- Bawanypeck, D. (2005). *Die Rituale der Auguren*. Universitätsverlag Winter.
- Beal, R. (1988). The <sup>GIŠ</sup>TUKUL-institution in second millennium Hatti. *Altorientalische Forschungen*, 15(1), 269–305.
- d'Alfonso, L., & Matessi, A. (2021). Extracting cohesion: Fiscal strategies in the Hittite staple economy. In J. Valk, & I. Soto Marín (Eds.). *Ancient taxation: The mechanics of extraction in comparative perspective* (pp. 128–159). New York Univ. Press.
- del Monte, G. F. (1992). *Répertoire géographique des textes cunéiformes, VI/2: Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte, Supplement*. Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- del Monte, G. F. (1995). I testi amministrativi da Maşat Höyük / Tapika. *Oriens antiqui miscellanea*, 2, 89–138.
- Diakonoff, I. M. (1967). Die hethitische Gesellschaft. *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, 13, 313–366.
- Ehelolf, H. (1925). Ein einheimischer und ein entlehnter Huldigungsterminus im Hethitischen. *Studia Orientalia*, 1, 9–13.
- Friedrich, J. (1952). *Hethitisches Wörterbuch. Kurzgefasste kritische Sammlung der Deutungen hethitischer Wörter*. Carl Winter Universitätsverlag.
- Friedrich, J. (1960). *Hethitisches Elementarbuch, Pt. 1: Kurzgefaßte Grammatik*. Carl Winter Universitätsverlag.
- Friedrich, J., & Kammenhuber, A. (1975–1984). *Hethitisches Wörterbuch. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage auf der Grundlage der edierten hethitischen Texte, Vol. 1: A*. Carl Winter Universitätsverlag.
- Gelb, I. (1957). *Glossary of Old Akkadian*. The Univ. of Chicago Press.
- Gilan, A. (2015). *Formen und Inhalte althethitischer historischer Literatur*. Univesitätsverlag Winter.
- Giorgadze, G. G. (1991). *Voprosy obshchestvennogo stroia khettov* [Problems of the social system of the Hittites]. Metsniereba.
- Goetze, A. (1949). [Review of] Güterbock H. G. Kumarbi, Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt (Istanbuler Schriften, 16). Zürich; New York, 1946. *Journal of the American Oriental Society*, 69(3), 178–183.
- Güterbock, H. G. (1997). Authority and law in the Hittite kingdom. In H. A. Hoffner Jr. (Ed.). *Perspectives on Hittite civilization: Selected writings of Hans Gustav Güterbock* (pp. 228–232). The Oriental Institute of the Univ. of Chicago.
- Hoffner, H. A. Jr. (2009). *Letters from the Hittite kingdom*. Society of Biblical Literature.
- Hoffner, H. A. Jr., & Melchert, H. C. (2008). *A grammar of the Hittite language, Pt. 1: Reference grammar*. Eisenbrauns.
- Ivanov, Viach. Vs. (2001). *Khettskii iazyk* [*The Hittite language*] (2<sup>nd</sup> ed., exp. and suppl.). Editorial URSS. (In Russian).

- Ivanov, Viach. Vs. (2007). *Trudy po etimologii indoevropskikh i drevneperedneaziatskikh iazykov* [Works on etymology of the Indo-European and Ancient Near Eastern languages], Vol. 1: *Indoevropskie korni v khettskom iazyke* [Indo-European roots in the Hittite language]. Iazyki slavianskoi kul'tury; Znak. (In Russian).
- Jucquois, G. (1964). Étymologies hittites. *Revue hittite et asianique*, 22, 87–94.
- Kassian, A. S., & Sidel'tsev, A. V. (2013). Khettskii iazyk [Hittite language]. In Yu. B. Koryakov, & A. A. Kibrik (Eds.). *Iazyki mira: Reliktovye indoevropskie iazyki Perednei i Tsentral'noi Azii* (pp. 26–75). Academia. (In Russian).
- Kimball, S. E. (1999). *Hittite historical phonology*. Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.
- Kloekhorst, A. (2008). *Etymological dictionary of the Hittite inherited lexicon*. Brill.
- Kloekhorst, A., & Waal, W. (2019). A Hittite scribal tradition predating the tablet collections at Hattuša? The origin of the 'cushion-shaped' tablets KBo 3.22, KBo 17.21+, KBo 22.1, and KBo 22.2. *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*, 109, 189–203. <https://doi.org/10.1515/za-2019-0014>.
- Kogan, L., & Krebbernik, M. (2021). Eblaite. In J.-P. Vita (Ed.). *History of the Akkadian language, Vol. 1: Linguistic background and early periods* (pp. 664–989). Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004445215\\_013](https://doi.org/10.1163/9789004445215_013).
- Kouwenberg, N. J. C. (2010). *The Akkadian verb and its Semitic background*. Eisenbrauns.
- Kozlova, N. V., Kassian, A. S., & Koryakov, Yu. B. (2010). Klinopis' [Cuneiform]. In N. N. Kazanskii, A. A. Kibrik, & Yu. B. Koryakov (Eds.). *Iazyki mira: Drevnie reliktovyie iazyki Perednei Azii* (pp. 197–222). Academia. (In Russian).
- Laroche, E. (1950). Études de vocabulaire III. *Revue hittite et asianique*, 11, 38–46.
- Laroche, E. (1967). Les noms anatoliens du “dieu” et leurs dérivés. *Journal of Cuneiform Studies*, 21, 174–177.
- Laroche, E. (1978). Problèmes de l'écriture cunéiforme hittite. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia, Ser. 3*, 8(3), 739–753.
- Lauffenburger, O. (2014). *Hittite grammar*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Lebrun, R. (1981). Pauvres et démunis dans la société hittite. *Hethitica*, 4, 109–115.
- Li, Zh. (2019). What did the Temple get from the Kings in Hittite history? A historical consideration of the temple economy in the Hittite kingdom. In M. Hutter, & S. Hutter-Braunsar (Eds.). *Economy of religions in Anatolia: From the early second to the middle of the first of millennium BCE. Proceedings of an international conference in Bonn (23<sup>rd</sup> to 25<sup>th</sup> May 2018)* (pp. 61–71). Ugarit-Verlag.
- Marizza, M. (2009). *Lettere ittite di re e dignitari*. Paideia.
- Márquez Rowe, I. (2002). The king's men in Ugarit and society in Late Bronze Age Syria. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 45(1), 1–19.
- Miller, J. (2013). *Royal Hittite instructions and related administrative texts*. Society of Biblical Literature.
- Pecchioli Daddi, F. (1982). *Mestieri, professioni e dignità nell'Anatolia ittita*. Edizioni dell'Ateneo.
- Puhvel, J. (1984). *Hittite etymological dictionary. Vol. 1: Words beginning with A; Vol. 2: Words beginning with E and I*. Mouton Publishers.
- Rüster, Chr., & Neu E. (1989). *Hethitisches Zeichenlexikon. Inventar und Interpretation der Keilschriftzeichen aus den Boğazköy-Texten*. Harrassowitz.
- Souček, V. (1963). Randnotizen zu den hethitischen Feldertexten. *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, 8, 368–382.
- Stol, M. (1997). Muškēnu. In D. O. Edzard (Ed.). *Reallexikon der Assyriologie* (Vol. 8, Pt. 7/8, pp. 492–493). Walter de Gruyter.



- Tischler, J. (1983). *Hethitisches etymologisches Glossar, Pt. 1: A* — K. Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.
- Tischler, J. (1994). *Hethitisches etymologisches Glossar, Pt. 3: T, D/3*. Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.
- Tischler, J. (2001). *Hethitisches Handwörterbuch. Mit dem Wortschatz der Nachbarsprachen*. Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck.
- Tropper, J. (1999). Zur Etymologie von akkadisch *šukênu* / *šuḫēḫunu*. *Welt des Orients*, 30, 91–94.
- Ünal, A. (2007). *Multilinguales Handwörterbuch des Hethitischen*. Dr. Kovač.
- Weeden, M. (2011a). *Hittite logograms and Hittite scholarship*. Harrassowitz.
- Weeden, M. (2011b). Hittite scribal schools outside of Hattusa? *Altorientalische Forschungen*, 38, 116–134.
- Weidner, E. F. (1923). *Politische Dokumente aus Kleinasien: Die Staatsverträge in akkadischer Sprache aus dem Archiv von Boghazköi*. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

\* \* \*

## Информация об авторе

**Борис Евгеньевич Александров**

кандидат исторических наук  
доцент, кафедра истории древнего мира,  
исторический факультет, Московский  
государственный университет имени  
М. В. Ломоносова  
Россия, 119192, Москва, Ломоносовский  
пр-т, д. 27, корп. 4  
✉ [boris\\_alexandrov@icloud.com](mailto:boris_alexandrov@icloud.com)

## Information about the author

**Boris E. Alexandrov**

Cand. Sci. (History)  
Assistant Professor, Department of Ancient  
History, Faculty of History, Lomonosov  
Moscow State University  
Russia, 119192, Moscow, Lomonosovsky  
Prospekt, 27/4  
✉ [boris\\_alexandrov@icloud.com](mailto:boris_alexandrov@icloud.com)



О. А. Богданова

<https://orcid.org/0000-0003-3864-3805>✉ [otheodoridi@yandex.ru](mailto:otheodoridi@yandex.ru)✉ [obogdanova@hse.ru](mailto:obogdanova@hse.ru)

Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»  
(Россия, Москва)

## ГОМЕРОВСКИЕ ЦИТАТЫ В АНТИЧНЫХ СХОЛИЯХ к ПОЭМЕ ГЕСИОДА «ТРУДЫ И ДНИ»

**Аннотация.** В коллекции scholia vetera к поэме Гесиода «Труды и дни» 35 стихов поясняются с отсылкой к гомеровским поэмам и еще один комментируется с упоминанием Гомера как соперника Гесиода на поэтическом состязании. Как правило, в схолиях не содержится аргументации или ссылок на источники, поэтому схолии, в которых в качестве аргумента используются отсылки к другому тексту, выделяются на общем фоне и являются интересным материалом для исследования. Для поэмы Гесиода «Труды и дни» основными прецедентными текстами, т. е. текстами, которые используются для пояснения основного, являются «Илиада» и «Одиссея», что объясняется традиционным для античности восприятием Гесиода и Гомера как близких, связанных между собой авторов. Ориентируясь на предложенную Диасом Лавадо классификацию гомеровских цитат в трактатах Плутарха, мы рассматриваем встречающиеся в корпусе античных схолиев к поэме «Труды и дни» отсылки к Гомеру с точки зрения их функций — служат ли они украшению комментариев или на самом деле помогают прояснению смысла текста Гесиода. Проведенное исследование показывает, что в основном отсылки к гомеровским поэмам используются именно для пояснения поэмы «Труды и дни» (таким образом прокомментированы 32 стиха). Античные схолиасты воспринимают гомеровские тексты как базу, на которую Гесиод ориентировался при использовании мифологического, исторического, языкового и образного материала, и сами активно опираются на гомеровский материал. Только в трех случаях апелляция к гомеровским текстам, вероятно, служит исключительно демонстрации знания схолиастами гомеровского текста и указывает на наиболее известные цитируемые в античности фрагменты гомеровских поэм.

**Ключевые слова:** Гомер, Гесиод, «Труды и дни», античные схолии, функции античных схолиев, гомеровские цитаты, функции цитат

**Для цитирования:** Богданова О. А. Гомеровские цитаты в античных схолиях к поэме Гесиода «Труды и дни» // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 72–88.

Поступило в редакцию 28 ноября 2023 г.; принято 2 апреля 2024 г.

O. A. Bogdanova

<https://orcid.org/0000-0003-3864-3805>

✉ [otheodoridi@yandex.ru](mailto:otheodoridi@yandex.ru)

✉ [obogdanova@hse.ru](mailto:obogdanova@hse.ru)

HSE University  
(Russia, Moscow)

## HOMERIC QUOTATIONS IN THE ANCIENT SCHOLIA TO HESIOD'S POEM *WORKS AND DAYS*

**Abstract.** In the *scholia vetera* for Hesiod's poem *Works and Days*, 35 verses are explained with a reference to Homer's poems and one verse is commented on with a reference to Homer as Hesiod's rival in a poetic contest. As a rule, scholia do not contain argumentation or references to sources, so scholia that use references to another text as an argument stand out and are interesting material for research. For Hesiod's *Works and Days*, the main precedent texts, i. e. texts used to interpret the main one, are the *Iliad* and the *Odyssey*, which is explained by the traditional perception in antiquity of Hesiod and Homer as close, even related authors. Using Diaz Lavado's proposed classification of Homeric quotations in Plutarch's treatises as the basis for our approach, we consider the references to Homer in the corpus of antique scholia to *Works and Days* from the point of view of their function: whether they serve to embellish the commentary or do they in fact help to clarify the meaning of Hesiod's text. Our study shows that Homer's poems are mostly referred to in order to clarify *Works and Days* (32 verses are commented in this way) — realities, meanings of words and various points which probably needed clarification already in the Hellenistic era. The ancient scholiasts perceive the Homeric texts as the basis for Hesiod's use of mythological, historical, linguistic and figurative material, and in constructing their own reflections they themselves actively rely on Homeric material. Only in three cases the appeal to the Homeric texts likely serves exclusively to demonstrate the scholiasts' knowledge of Homeric texts and points to the most famous fragments of Homeric poems cited in antiquity.

**Keywords:** Homer, Hesiod, *Works and Days*, ancient scholia, function of ancient scholia, Homeric quotations, quote functions

**To cite this article:** Bogdanova, O. A. (2024). Homeric quotations in the ancient scholia to Hesiod's poem *Works and Days*. *Shagi / Steps*, 10(2), 72–88. (In Russian).

*Received November 28, 2023; accepted April 2, 2024*

В коллекции *scholia vetera* к поэме Гесиода «Труды и дни» 35 стихов поясняются с отсылкой к гомеровским поэмам и еще один стих комментируется с упоминанием Гомера как соперника Гесиода на поэтическом состязании.

Как отмечал исследователь принципов комментирования текстов в западной и восточной традиции Хендерсон, обычно схолии составляются без дополнительной аргументации и ссылок на источники [Henderson 1991: 140], так что комментарии, в которых присутствует аргументация, в том числе в виде цитаты из авторитетного текста, выделяются на общем фоне [Bompaire 1958: 388] и представляют собой интересный эмпирический материал для исследования.

Способ рассмотрения текста, при котором для понимания его смысла привлекается другой текст, определяется как интертекстуальность, а текст, через который трактуется основной, именуется прецедентным [Баженова 2006].

Для поэмы Гесиода «Труды и дни» основным прецедентным текстом оказываются гомеровские поэмы — и как единственные сохранившиеся более ранние тексты, и как наиболее близкие в жанровом отношении, и как универсальный для греческой античности источник знаний о жизни [Richardson 1975: 66], и в связи с тем, что для древних авторов Гомер и Гесиод в принципе воспринимались очень тесно связанными между собой, вплоть до предположений об их возможном родстве [Koning 2018: 18]. В этом смысле обращение именно к гомеровским текстам для комментирования поэмы Гесиода достаточно логично.

Настоящее исследование посвящено рассмотрению того, каким образом организована апелляция к гомеровским поэмам в коллекции античных схолиев к поэме Гесиода «Труды и дни» [Petrusi 1955; Gaisford 1823], как именно в них используются гомеровские цитаты и существует ли связь между ними и *scholia vetera* к гомеровским текстам.

Именно с точки зрения функций использованием гомеровских цитат занимался испанский исследователь Диас Лавадо на материале Плутарха. Сам Плутарх говорил, что эти цитаты могут использоваться с двумя целями — *ἡδύς* ‘украшение’ и *χρεία* ‘польза’ [Díaz Lavado 1999: 172]. Рассматривая работы предшественников, которые занимались функционированием цитат в тексте, Диас Лавадо останавливается на классификации Стефана Моравски из статьи «Основные функции цитирования» [Morawski 1970] и разделяет гомеровские цитаты у Плутарха на две основные группы — логические и декоративные. Логические с точки зрения цели подразделяются на три подгруппы: 1) апелляция к авторитету ради подтверждения [высказанной] мысли автора; 2) цитата как отправная точка для развития мысли автора; 3) цитата для введения новой темы. Декоративные цитаты делятся на две подгруппы: 1) собственно декоративные; 2) интегрированные декоративные, т. е. являющиеся частью хода мысли автора [Díaz Lavado 1999: 173–180]. Как можно отметить, предложенная Диасом Лавадо классификация несколько детализирует классификации

функций цитирования, которые были предложены Плутархом и позднейшими исследователями.

По сравнению с авторскими текстами, такими как трактаты Плутарха, схолии обладают совершенно иной природой: как правило, это краткие замечания на полях, оставленные разными, чаще анонимными авторами в разное время, кроме того, записанные наскоро, так что об их литературной отделке говорить не приходится.

Тем не менее, поскольку Диас Лавадо опирался на общие работы о функциях цитат, вне зависимости от текстов, в которых они содержатся (а в докторской диссертации применил эти классификации для анализа конкретного текста Плутарха), мы полагаем, что предложенный им список основных функций цитат может быть полезен для анализа способа использования гомеровских цитат в античных схолиях к поэме Гесиода «Труды и дни» с некоторыми уточнениями.

В ходе анализа мы разделили все эти схолии на две категории — посвященные различным реалиям (в основном мифологическим) и филологическим вопросам (лексика, синтаксис, анализ образов).

### Пояснение реалий

В плане описания реалий (прежде всего мифологических) схолиасты в основном исходят из того, что Гесиод основывался на тех же мифологических представлениях, что и Гомер, и даже за ним следовал.

Тема ориентации Гесиода на гомеровский материал особенно ярко представлена в схолии к ст. 150—151, где говорится о людях третьего поколения, которые имели медные доспехи, жилища и орудия труда, так как не знали черного железа (ὧν δ' ἦν χάλκεα μὲν τεύχεα, χάλκεοι δέ τε οἴκοι / χαλκῷ δ' εἰργάζοντο· μέλας δ' οὐκ ἔσχε σίδηρος)<sup>1</sup>. В античных схолиях по поводу этого фрагмента наблюдаем полемику: один схолиаст обращает внимание на то, что «древние использовали железо для земледелия, а медь для войны, потому и поэты (Ил. IV.481) говорят “медное копье”» (οἱ γὰρ παλαιοὶ πρὸς γεωργίαν μὲν ἐχρῶντο τῷ σιδήρῳ, πρὸς δὲ πόλεμον τῷ χαλκῷ· ἀπὸ τοῦτου δὲ οἱ ποιηταὶ (Hom. Δ 481) «χάλκεον ἔγχος» λέγουσιν). Другой же схолиаст пишет, что дело не в том, что «древние использовали железо для земледелия, а медь для войны, но сперва для обоих занятий пользовались медью, потому и поэты (Ил. IV.481) говорят “медное копье” вместо железного». Или же дело может быть в том, что Гесиод «следует Гомеру и, чтобы не сделать его лжецом, сказал, что железо еще не было найдено» (οὐ γὰρ οἱ παλαιοὶ πρὸς γεωργίαν μὲν ἐχρῶντο τῷ σιδήρῳ, πρὸς δὲ πόλεμον τῷ χαλκῷ, ἀλλὰ πρότερον μόνῳ τῷ χαλκῷ ἐπ' ἀμφοτέρα ἐχρῶντο· ἀπὸ τοῦτου δὲ οἱ ποιηταὶ (Hom. Δ 481) «χάλκεον ἔγχος» λέγουσιν, ἀντὶ τοῦ σιδήρεον· ἢ τῷ Ὀμήρῳ ἐξακολουθεῖ <καὶ> ὅπως μὴ αὐτὸν ψεύστην ποιήσῃ εἶπεν ὅτι οὕτω ἦν σίδηρος εὗρημένος). Последняя версия интересна: получается, авторитет Гомера был настолько велик,

<sup>1</sup> Здесь и далее текст цитируется по изданию [Hesiod 1914].

что Гесиод намеренно искажает правду, чтобы только не оказалось, будто бы Гомер написал ложь.

Следование за Гомером может быть аргументом в дискуссии о том, оставлять ли стихи при переписывании текста. В ст. 104–105 Гесиод говорит, что болезни приходят к людям в молчании. Комментатор полагает, что некоторые предлагали эти строки атетировать (видимо, считая, что это звучит странно), поскольку не знали о том, что, олицетворяя болезни, Гесиод поступает аналогично Гомеру, который олицетворял Вражду и Ужас (ἀθετείται δὲ ὁ στίχος λέγων ὅτι ἄφωνοι αἱ νόσοι· ἀγνοοῦσι δὲ ὅτι σωματοποιεῖ ταύτας Ἡσίοδος, ὡς Ὅμηρος (Δ 440) Ἔριν καὶ Δεῖμον). Указание на то, что Гесиод следует гомеровской традиции, позволяет комментатору сохранить стих, доказав, что он не нелеп, а традиционен.

Можно говорить не только о том, что Гесиод следует за Гомером, но и о том, что для самих схолиастов обращение к гомеровским поэмам служит опорой в их размышлениях.

Пример — схолий к ст. 96. Комментатор исходит из того, что и Гомер, и Гесиод разделяли общее представление о том, что пифосами, в которых хранятся человеческие беды и радости, владеет Зевс (Ил. XXIV.527). Ст. 96 поэмы «Труды и дни», где содержится фрагмент истории про Пандору, захлопнувшую крышку пифоса после того, как выпустила несчастья, так что внутри него осталась только надежда, поясняется на базе представления о том, что именно этот пифос, согласно Гомеру, пребывал при Зевсе. А поскольку пифос с этим ценным содержанием находится там же, где и боги, т. е. на небе, стало быть, по воле Зевса дело человека — надеяться и уповать на богов:

καὶ τὸ ἐν ἐλπίδι τὸν ἄνθρωπον εἶναι βουλῇ τοῦ Διὸς ὁ ποιητὴς εἴρηκε· ἄνευ γὰρ αὐτοῦ οὐκ ἂν ἡ γυνὴ <\*\*\* τὸ πῶμα> τοῦ πίθου ἐξῆγε καὶ τὴν Ἑλπίδα ἐκάλυψε. Πίθον δὲ τὰ ἐν οὐρανῷ· ἐπειδὴ οὐ πάντα τελειοῦται τὰ τῆς ἐλπίδος, εἰς οὐρανὸν ἀπένεμεν· ἢ διὰ τὸ τὸν ἐλπίζοντα εἰς θεοὺς ὁρᾶν.

В схолии к ст. 336–341, комментируя Гесиодовы предписания о жертвоприношениях, неоплатоник Прокл упоминает, что в «Илиаде» Ахиллес велит Патроклу сперва бросить в огонь начатки (I.220). Это никак не пересекается с основным наставлением Гесиода: «Жертвы бессмертным богам приноси сообразно достатку» (ст. 336). Вероятно, и этот схолий можно отнести к тем, которые демонстрируют эрудицию комментатора и показывают, что комментатору было важно найти соответствие Гесиодовым темам в гомеровских текстах.

В схолии к ст. 258–260, где говорится, что Ирида садится подле Зевса и сообщает ему, как люди оскорбили ее, поступая против правды, схолиаст напоминает фрагмент «Илиады», в котором Зевс на собрании богов мог располагаться поодаль от других олимпийцев (I.498). А поскольку Ирида садится подле Зевса, стало быть, ее место сидения подвижно (δηλοῖ δὲ τὸ καθῆσθαι τὸ παρὰ τῷ θεῷ τάξιν αὐτὴν καὶ ἔδραν ἔχειν μετακίνητον [подвиж-

ный], ὥς καὶ ἐκεῖνόν φησιν Ὅμηρος ἐν τῇ τοῦ Ὀλύμπου κορυφῇ (Α 498)· «ἄτερ ἡμενον ἄλλων»). Из схолиев, поясняющих этот фрагмент, сложно понять, почему был актуален вопрос о том, стационарен ли трон Ириды. Но в данном случае мы видим восприятие мира Гомера и Гесиода как единого.

В схолиях к ст. 157–158 сказано о четвертом поколении людей, героев Троянской войны, которые являются божественным родом и называются полубогами (ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἱ καλέονται / ἡμίθεοι). Схолиаст поясняет употребление слова ἡμίθεοι, говоря о том, что это поколение названо так по сравнению с нами, которые живут после них. И приводит в пример «Илиаду» (ΧΠ.23): «и род мужей-полубогов» (κατὰ σύγκρισιν πρὸς ἡμᾶς ὑστέρους ὄντας ἐκεῖνων. Ὅμηρος (Μ 23)· «καὶ ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν»). Гомер в данном фрагменте говорит о героях Троянской войны, и это единственный случай употребления термина ἡμίθεος в гомеровских поэмах. В scholia vetera к «Илиаде» момент поясняется противоречиво:

...«род мужей-полубогов»: никогда не называет полубогами тех, кто [был] с Агамемноном. Может быть, говорит о тех, которые [были] с Гераклом? Или чтобы усилить впечатление. (ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν: οὐδέποτε τοὺς σὺν Ἀγαμέμνονι ἡμιθέους ὠνόμασεν. ἄρα οὖν τοὺς σὺν Ἡρακλεῖ φησιν; ἢ πρὸς αὕξησιν τοῦ λάθους).

К комментатору возникают вопросы: почему, если речь в «Илиаде» идет о героях, которые вместе с Агамемноном бились под Троей, он уверен, что сказано о спутниках Геракла? Немного расширяя контекст, можно обратиться к Евстафию. Согласно его замечанию, в Ил. XII герои впервые называются полубогами (πρῶτος Ὅμηρος τοὺς ἥρωας ἡμῖνενυσεν εἰπὼν ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν). После Гомера традиция употребления слова разветвляется: Акусилаи называет полубогами спутников Ясона, а Платон говорит об участниках Троянской войны в «Апологии Сократа» («Плохими, по твоему рассуждению, окажутся все те полубоги, которые пали под Троей»). Возможно, название полубогов Гесиод присваивает людям четвертого поколения, следуя гомеровской традиции.

Еще три схолия могут рассматриваться и как демонстрация эрудиции комментаторов Гесиода в плане знания гомеровских текстов, и как попытка показать, что Гесиод ориентировался на Гомера, подбирая образы.

Первый — это схолий к ст. 507–518. Описывая зимнюю стужу, Гесиод говорит, что северный ветер Борей приходит из выкармливающей лошадей Фракии (ὅς τε διὰ Θρήκης ἱπποτρόφου εὐρέι πόντῳ / ἐμπνεύσας ὥρινε, ст. 507–508). Как напоминает схолиаст, в «Илиаде» (Χ.5) также сказано, что Борей дует со стороны Фракии (Βορέης καὶ Ζέφυρος, τῷ τε Θρήκηθεν ἄητον / ἐλθόντ' ἐξαιλίνης). Речь идет не о каком-то специальном знании, а о простой географической данности: северный ветер приносится сверху, по пути следования к нам (т. е. в Элладу) от более северных мест (ἀνωθεν γὰρ φέρεται ἀπὸ τῶν τῆς Θράκης βορειοτέρων διὰ τῆς εἰς ἡμᾶς πορείας). Вероятно, отсылка к гомеровскому тексту в данном случае служит просто демонстрацией эрудиции схолиаста.



То же самое видим в схолии. к ст. 190: комментатор, говоря о том, что соблюдающий клятвы человек (εὐοριῶν) не встречает никакого уважения (χάρις), равно как и человек справедливый и добрый, и приводит цитату из «Илиады», в которой союзники не получают от троянцев никакой благодарности (ἐπεὶ οὐκ ἄρα τις χάρις ἦεν, XVII.147). Проверив по TLG, можем видеть: приведенная цитата не является известным выражением и цитируется только в схолиях к Гомеру.

В ст. 448–452 говорится, что прилет журавлей означает начало сева: ἄν γεράνου φωνὴν ἐπακούσης / ὑπόθεν, пора начинать посевную. Схолиаст вспоминает, что в «Илиаде» (Π.3–4) боевой клич наступающих троянцев сравнивается как раз с криком журавлей, которые возвращаются после зимовки, ἐπεὶ οὖν χειμῶνα φύγον καὶ ἀθέσφατον ὄμβρον («после того, как избежали зимних бурь и бесконечных дождей»).

Комментаторы обнаруживают сходства в мифологических представлениях Гесиода и Гомера: Зевс обитает на вершине Олимпа («Труды и дни», ст. 8–9; «Илиада», I.499), достойные после смерти попадают на Елисейские поля («Труды и дни», ст. 171, и «Одиссея», IV.563), покровительницей труда ремесленника считается Афина (ст. 430 и «Илиада», XV.410–412).

Только в двух схолиях отмечаются расхождения Гомера и Гесиода в понимании мироустройства.

В ст. 122 Гесиод рассказывает, что умершие люди Золотого века стали «даймонами», стражами смертных людей (τοὶ μὲν δαίμονες ἄγνοι ἐπιχθόνιοι καλέονται / ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων). Комментатор обращает внимание на то, что Гомер словом δαίμονες называет именно богов, а не людей, а Гесиод разделяет всю разумную природу на четыре категории: первая — это боги, вторая — даймоны, третья — герои и четвертая — люди, причем «божественное с нами не смешивается, а даймоны — это те, кто наблюдает за человеческими [делами]»:

Ὅμηρος (Α 222; ρ 485) δὲ δαίμονας τοὺς ἀνθρώπους <τεθνεῶτας> οὐ καλεῖ, ἀλλὰ τοὺς θεοὺς· <Ἡσίοδος δὲ> οὕτως εἰς τέσσαρα διαίρει τὴν λογικὴν πᾶσαν φύσιν· τὴν μὲν πρώτην θεῶν, τὴν δὲ δευτέραν δαιμόνων, τὴν δὲ τρίτην ἥρώων καὶ τὴν τετάρτην ἀνθρώπων. καὶ τὸ μὲν θεῖον ἡμῖν ἀνεπίμικτον, δαίμονας δὲ τοὺς ἐφορῶντας τὰ ἀνθρώπινα.

Схолий к ст. 9 требует дополнительного пояснения. В ст. 3–8 поэт говорит о том, что все в мире совершается по воле Зевса: человека может посетить слава или бесчестье, бессильный становится силен, а сильный теряет могущество, счастливый становится несчастен, а известного посещает слава и т. д. Сразу после этого идут ст. 9–10: κλυθι ἰδὼν αἶων τε, δίκη δ' ἴθυνε θέμιστας / τύνη· ἐγὼ δέ κε, Πέρση, ἐτήτυμα μυθησαίμην («Глазом и ухом внимай мне, во всем соблюдай справедливость, / Я же, о Перс, говорить тебе чистую правду желаю», здесь и далее — пер. В. В. Вересаева). Гесиод, очевидно, обращается к Персу и просит услышать его и увидеть, о чем пойдет речь (κλυθι ἰδὼν), однако при беглом чтении и восприятии можно подумать, что этот призыв



обращен вовсе не к Персу, а к Зевсу, и именно его Гесиод призывает внять тому, что будет говориться, а далее уже обращается к Персу. Именно так эту строку и воспринимают некоторые комментаторы, отмечая, что, в то время как Гесиод в ст. 9 призывает всевидящего и всеведущего Зевса внять тому, что он скажет (οὐ, ὃ Ζεῦ, ἐλάκουσον ἰδὼν ἄκούων τε), у Гомера «богом, который все видит и слышит» (Од. XII.323) назван Гелиос.

Отдельная группа схолиев — так называемые перекрестные ссылки: фрагмент текста Гесиода комментируется с отсылкой к гомеровскому фрагменту, при этом в коллекции гомеровских схолиев этот же фрагмент поясняется с отсылкой обратно к Гесиоду. Примеры таких «перекрестных схолиев» между коллекциями античных комментариев к поэме «Труды и дни» и гомеровским поэмам встречаются четыре раза.

В схолии к ст. 89 (история про Пандору) комментатор Гесиода, выделяя, можно сказать, мораль истории, говорит о том, что Эпиметей понял, что все же не стоило брать подарок от Зевса, уже когда случилась беда (αὐτὰρ δὲ δεξάμενος, ὅτε δὴ κακὸν εἶχ', ἐνόησεν), и приводит сентенцию из «Илиады»: ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω (XVII.32). В scholia vetera к «Илиаде» эта сентенция иллюстрируется через отсылку к истории об Эпиметее в изложении Гесиода. Возможно, речь идет о том, что этот миф был «общим местом» для иллюстрации запоздалого понимания ситуации.

Комментируя ст. 94–98 (в них говорится про пифос с несчастьями, с которого Пандора сняла крышку), схолиасты напоминают: речь идет о двух пифосах, из которых Зевс черпает то радости, то беды для людей (Ил. XXIV.527). Именно один из этих пифосов был дан Пандоре<sup>2</sup> (φαίνεται οὖν νεώτερος Ἡσίοδος Ὀμήρου· εἰπὼν γὰρ τὸν πίθον ὡς ἐκεῖθεν ἡμῶν μαθόντων ὠμολογημένον ἔλαβε. δύο δὲ πίθους Ὀμηρος λέγει (Ω 527)· δοιοὶ γὰρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὶ οὐδεὶ), и здесь возникает появляющаяся в схолиях к текстам Гесиода и важная для античности проблема определения, кто был раньше — Гомер или Гесиод [Koning 2018: 18]. При этом в scholia vetera к «Илиаде» (XXIV.527) мы видим отсылку обратно к Гесиоду, когда схолист говорит, что именно отсюда, из фрагмента про пифосы Зевса, Гесиод и почерпнул рассказ о пифосе (ὅτι ἐντεῦθεν Ἡσιόδῳ τὸ περὶ τοῦ πίθου μύθευμα. καὶ ὅτι δύο τοὺς πάντας λέγει πίθους). Отметим также пессимистичное добавление о том, что некоторые из бывших позднее полагают, будто блага содержались только в одном пифосе, а беды — в двух (τινὲς δὲ τῶν νεωτέρων ἓνα μὲν τῶν ἀγαθῶν, δύο δὲ τῶν κακῶν ἐδέξαντο).

Ст. 317–318 в коллекции схолиев к «Трудам и дням» в принципе рассматриваются как заимствованные из Гомера (καὶ τοῦτον καὶ τὸν ἑξῆς στίχον παρεμβεβλήσθαι ληφθέντας ἀπὸ τοῦ Ὀμήρου). В scholia vetera к «Одиссее» (XVII.347) просто указывается на параллель между этими текстами (καὶ Ἡσίοδος «αἰδῶς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει»). А комментатор «Илиады» Аристоник полагал, что стих 45 Песни XXIV

<sup>2</sup> Обратим внимание, что, по мнению схолиаста, пифосы принадлежали сатирам (φησὶν ὅτι Προμηθεὺς τὸν τῶν κακῶν πίθον παρὰ τῶν Σατύρων λαβὼν καὶ παραθέμενος τῷ Ἐπιμηθεὶ παρήγγειλε μὴ δέξασθαι τι παρὰ Διὸς).

(οὐδέ οἱ αἰδῶς / γίγνεται, ἢ τ' ἄνδρας μέγα σίνεται ἢδ' ὀνίνησι) заимствован у Гесиода (ἀθετείται, ὅτι ἐκ τῶν Ἡσιόδου μετενήνεχται ὑπὸ τινος νομίσαντος ἐλλείπειν τὸν λόγον· καὶ γὰρ τοῖς ὑποκειμένοις ἐναντίον τι πεποίηκεν).

К ст. 721 схолиасты находят полную параллель в «Илиаде» (XX.250): ὀλποῖόν κ' εἵπρησθα ἔπος, τοῖόν κ' ἐπακούσας, — а схолиасты «Илиады» отсылают обратно к ст. 721 Гомера.

Наконец, в схолии к ст. 656–657, в которых говорится, что там, т. е. в Халкиде, спев гимн, Гесиод победил и получил треножник с ручками (ἐνθα μέ φημι / ὕμνῳ νικήσαντα φέρειν τρίποδ' ὡτόωντα), сказано, что речь идет именно о состязании с божественным Гомером (ἄλλοι γράφουσιν· ὕμνῳ νικήσαντ' ἐν Χαλκίδι θεῖον Ὅμηρον). Это единственный схолий, в котором говорится о моменте из жизни Гомера, а не о его текстах.

### Филологические вопросы

Пожалуй, самые интересные из этой категории схолиев — те, в которых можно найти некоторый намек на сопоставительный анализ поэм Гесиода и Гомера. В схолии к ст. 578–581 указано, что Гесиод и Гомер подходят к описанию образа зари с разных сторон в зависимости от задач текста: у Гомера упор сделан на красивые эпитеты и на то, какую часть самих суток занимает заря, Гесиоду важнее показать, какую роль время раннего утра имеет для дневной работы (λέγεται γὰρ ἥως τὸ πρῶτον μέρος τῆς ἡμέρας, ὥς Ὅμηρος (Φ 111)· ἢ ἥως ἢ δέλη ἢ μέσον ἡμαρ. ὁ δὲ Ἡσίοδος οὐ τοῦ χρόνου τὸ τρίτον ἔχειν τὴν ἡῶ φησιν, ἀλλὰ τοῦ ἔργου). Причем замечания об эпитетах сделаны со ссылкой на утраченные комментарии к Гесиоду авторства Плутарха:

τὸν μὲν οὖν Ὅμηρον φησιν ὁ Πλούταρχος (frg. 57 Bernard.) ἐπιθέτοις εἰς τέρεψιν εὐδοκίμοῦσι κοσμήσαι τὴν ἡῶ «κροκόπεπλον» αὐτὴν λέγοντα καὶ «ρόδοδάκτυλον»· τὸν δὲ Ἡσίοδον μειζόνως ἀπὸ τῶν ἔργων ἐφ' ἃ δὴ προϊοῦσα κινεῖ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἀπὸ τῆς ἐκλύσεως εἰς τὴν ἐνεργὸν μεθίστησι ζωὴν.

Основная же категория схолиев, посвященных филологическим вопросам, — те, в которых обращение к гомеровским текстам служит уточнению значения слова.

Первый пример — схолий к ст. 37–39, где описывается повод к написанию поэмы «Труды и дни» — суд с братом Персом, который Гесиод проиграл, в результате чего был вынужден отдать ему свое наследство.

Как принято считать, Перс подкупил судей — βασιλῆας δωροφάγους, как они названы в поэме. Это выражение заинтересовало философа-неоплатоника Прокла, который оставил к «Трудам и дням» пространные комментарии. Прокла в принципе интересуется значение отдельных слов в этом пассаже о несправедливом разделе имущества (он пишет: ἥδη· πάλαι, κλῆρον· οὐσίαν, ἐφόρεις· ἐκλεπτες· ἀνήλυσκες, κυδαίνων βασιλῆας· τιμῶν, δωροδοκῶν ἄρχοντας). Что касается δωροφάγους, поясняется, что дело не в том, что они принимали подарки, а в том, что от этих подарков име-

ли пропитание. Термин βασιλεύς поясняется через анализ узуса у Гомера: басилевсами, пишет Прокл, сейчас называют судей и правителей, таким образом их называли и древние, как Гомер (Од. I.394): «Но вот басилевсы у ахейцев есть и другие» (βασιλῆας δὲ νῦν τοὺς δικαστὰς καὶ τοὺς ἄρχοντας· οὕτως γὰρ αὐτοὺς ἐκάλουν οἱ παλαιοί, ὡς Ὅμηρος (α 394)· ἀλλ' ἦτοι βασιλῆες Ἀχαιῶν εἰσι καὶ ἄλλοι).

Может ли гомеровская цитата придать тексту дополнительное измерение в понимании фрагмента из поэмы «Труды и дни»? Приведенная Проклом гомеровская цитата — это возражение Телемаха на слова Антиноя. Полный текст ее такой:

ἀλλ' ἦ τοι βασιλῆες Ἀχαιῶν εἰσὶ καὶ ἄλλοι  
πολλοὶ ἐν ἀμφιάλῳ Ἰθάκῃ, νέοι ἡδὲ παλαιοί,  
τῶν κέν τις τόδ' ἔχῃσιν, ἐπεὶ θάνε διὸς Ὀδυσσεύς·  
ἐγὼν οἴκοιο ἄναξ ἔσομ' ἡμετέροιο

Но между знатных ахейцев в объятой волнами Итаке  
Множество есть и других, молодых или старых, которым  
Власть бы могла перейти, раз царя Одиссея не стало.  
Но у себя я один останусь хозяином дома.

(Пер. В. В. Вересаева)

Мы видим противопоставление βασιλῆες, которых много, и ἄναξ, который один и остается хозяином в собственном доме.

В scholia vetera к «Одиссее» термин «басилевс» обсуждается в противопоставлении термину «анакс»:

На окруженной морем Итаке есть много басилевсов, то есть тех, кто способен управлять; кто-то из них может править в доме моего отца Одиссея, так как тот умер? Если Зевс даст нам, чтобы наши дела приняли другой оборот, противоположный деяниям женихов, и поможет, я буду анаксом моего дома, а не вы. (βασιλεῖς εἰσι πολλοὶ ἐν τῇ ἀμφιάλῳ Ἰθάκῃ, ἦτοι ἐπιτήδειοι εἰς τὸ ἄρχειν· ἀφ' ὧν τίς τὸ βασιλεύειν ἔχει ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ ἐμοῦ πατρὸς Ὀδυσσεώς, διὰ τὸ θανεῖν ἐκεῖνον; ἐὰν ἡμῖν ὁ Ζεὺς δώσει ἔργα παλίντροπα, ἦτοι ἐναντία τῶν πράξεων τῶν μνηστήρων, καὶ βοηθήσῃ, ἐγὼ ἔσομαι ἄναξ τοῦ ἐμοῦ οἴκου καὶ οὐχ ὑμεῖς).

Еще один схолий к тому же фрагменту также говорит о том, что басилевсы — это те, кто способен управлять (βασιλῆες: ἄρχοντες/τουτέστι τοὺς ἀρμοδίους εἰς βασιλείαν).

Евстафий, епископ Фессалоникийский, в комментариях к «Одиссее» также указывает на противопоставление басилевса (который управляет общим имуществом) и анакса (который правит конкретным отеческим домом):

...говорит, что на Итаке есть много басилевсов, то есть мужей, годных к управлению, а я сам буду анаксом нашего [имущества] и слуг, которых мне добыл Одиссей. Говоря всего лишь, что если

для управления отцовским царством я не гожусь и из-за этого выпадаю из управления общим, но в любом случае я не окажусь вне отцовского наследства. (...φησὶν ὡς ἐν μὲν Ἰθάκῃ πολλοὶ εἰσι βασιλεῖς, ἤγουν ἄνδρες προσήκοντες τῇ βασιλείᾳ. αὐτὰρ ἐγὼ οἴκοιο ἄναξ ἔσομαι ἡμετέρου, καὶ δμῶων οὓς μοι ληῖσατο Ὀδυσσεύς. μονονουχὶ λέγων, ὅτι εἰ καὶ εἰς βασιλείαν οὐ πρέπω πατρικὴν καὶ δι' αὐτὸ ἐκλίπτω τῆς κοινῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ τῆς πατρικῆς κληρονομίας πάντως οὐκ ἐκβληθήσομαι).

Далее Евстафий отмечает:

Заметь, что и в «Илиаде», и здесь анаксом с почтением называется домохозяин, потому что дом кажется маленьким городом, а город — большим домом (ст. 399). А то, что «я сам стану анаксом над нашим имуществом и слугами», может сказать тот, кому мешают заниматься своим домом те, кто не имеет к нему никакого отношения (Ὅρα δὲ καὶ ὅτι ὡς καὶ ἐν Ἰλιάδι, οὕτω καὶ ὧδε ἄνακτα, τὸν οἰκοδεσπότην λέγει σεμνῶς, διὰ τὸ δοκεῖν τὸν οἶκον, πόλιν εἶναι μικράν. ὥσπερ αὖ πάλιν τὴν πόλιν, οἶκον μέγαν (Vers. 399). Τὸ δὲ αὐτὰρ ἐγὼν οἴκοιο ἄναξ ἔσομαι ἡμετέρου καὶ δμῶων, ἐρεῖ ἂν ὁ κωλύμενος ποιεῖν τὰ οἰκεῖα, πρὸς τῶν ἀμετόχων).

Более детально тема противопоставления анакса и басилевса не раскрывается. Для толкования приведенного фрагмента поэмы «Труды и дни» существенен именно акцент на том, кто будет распоряжаться отцовским наследством — кровный наследник или внешний по отношению к семье человек.

Схолий к ст. 311 — ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος — пример филологической полемики. Указанный стих трактовался некоторыми читателями в том смысле, что в принципе никакое занятие не может считаться позорным (ὄνειδος), вплоть до воровства и содержания домов терпимости. Платон, которого упоминает схолиаст, решал эту проблему, поясняя, что речь идет о занятиях, которые подходят каждому в соответствии с его природой (ἐκάστου τῶν ὄντων τὰ κατὰ φύσιν ἔργα). Другие схолиасты пошли путем анализа узуса слова ἔργον в гомеровских поэмах и обнаружили, что в них слово ἔργα, употребленное без эпитетов, применяется только для обозначения хороших занятий (τὰ σπουδαῖα), а если речь идет о делах плохих и позорных, к нему присоединяется поясняющий эпитет:

κακὰ ἔργα: διὸ καὶ Ὅμηρος (v. infra) τὰ μὲν βέλτιστα τῶν ἔργων μόνον ἔργα καλεῖ· τὰ δὲ φαῦλα μετὰ προσθήκης κακὰ ἔργα, ὡς ἂν τοῦ ἔργου καθ' αὐτὸ τὸ καλὸν δηλοῦντος (σ 366).

Эту мысль поддерживает и другой схолий к тому же фрагменту:

...ἢ ἀπλῶς ῥητέον ἔργα, ὡς παρὰ τοῖς παλαιοῖς, τὰ σπουδαῖα. ὅτε γὰρ τὰ φαῦλα σημαίνει, προστιθέασι τὸ κακόν (Hom. θ 329). οὐκ ἀρετὰ κακὰ ἔργα καὶ σχέτλια ἔργα.

Через гомеровский текст в схолии к ст. 591 (μάζα τ' ἀμολγαίη γάλα τ' αἰγῶν οβεννυμενάων) один из схолиастов пытается пояснить эпитет ἀμολγαίη. Ссылаясь на «Илиаду», где говорится о льве, который приходит глубокой ночью (ἄς τε λέων ἐφόβησε μολῶν ἐν νυκτὸς ἀμολγῷ, XI.173), комментатор поясняет эпитет как πυκνή 'плотный, густой' в том смысле, что у Гомера речь идет о густой темноте (ἦτοι ἡ πυκνή, ὡς καὶ νυκτὸς «ἀμολγὸν» εἶπεν Ὅμηρος (Λ 173) τὸ ἐκεῖ πυκνὸν διὰ τὸ σκότος). Второй вариант объяснения — «замешанный в подойнике, т. е. в специальном сосуде, в который выдаивается молоко» (ἢ τὴν μεμιγμένην ἐν τῷ ἀμολγεῖ — καλοῦσι δὲ οὕτω τὸ ἀγγεῖον εἰς δὲ τὸ γάλα ἀμέλγουσι).

Эпитет явно оказывается для комментаторов загадочным, потому что и другие схолиасты расходятся в понимании его смысла: он может означать 'наилучший' (ἀντὶ τοῦ κρατίστη, ἀκμαία: τὸ γὰρ ἀμολγὸν ἐπὶ τοῦ ἀκμαίου τίθεται), 'пастушеский' (со ссылкой на Эратосфена: Ἐρατοσθένης δὲ ποιμενικήν), 'замешанный на молоке' (Καλλίστρατος ποлагал, что это может быть или сыр, или полба: Καλλίστρατος δὲ τὸν τυρόν φησιν ἢ ὄλυραν βεβρεγμένην γάλακτι). Таким образом, μάζα οὖν ἀμολγαίη ἢ τυρὸς ἢ ἄρτος ἐκ γάλακτος ἐξυμωμένος — это или сыр, или хлеб, заквашенный на молоке.

В схолии к ст. 809 отсылки к «Илиаде» используются дважды. В одном схолии комментатор фокусируется на эпитете кораблей (в выражении νῆας ἀραιάς), которые надлежит строить, согласно совету Гесиода, четвертого числа, и пишет следующее:

ἀραιάς: губительные, или, скорее, мелкие и легкие, или, вернее, узкие и вытянутые; откуда и Гомер (Ил. XVI.161): возмутившие тонкими языками черную воду (ἀραιάς: τὰς βλαπτικὰς ἢ μᾶλλον τὰς λεπτὰς καὶ ἐλαφρὰς ἢ μᾶλλον τὰς στενὰς καὶ περιμήκεις: ἐξ οὗ καὶ Ὅμηρος (Π 161)· λάψοντες γλώσσησιν ἀραιῇσιν μέλαν ὕδωρ).

В данном схолии комментатор обращается к развернутому описанию, в котором мирмидонцы сравниваются с дикими зверями, которые лакают воду, и смысл обращения к тексту «Илиады» очень простой — показать прецедент употребления прилагательного ἀραιός именно в значении 'узкий' или 'тонкий'. Рассуждая о том, как важна при постройке кораблей ἀρμονία, т. е. слаженность и соразмерность (недаром же их рекомендуют строить именно четвертого числа, ведь четверка выражает соразмерность), другой схолиаст напоминает, что в «Илиаде» (V.60) плотник носит имя Гармонид (Ἀρμονίδης), производное от корня ἀρ- 'ладный', 'соразмерный'.

В схолии к ст. 45 (αἰψὰ κε πηδάλιον μὲν ὑπὲρ καπνοῦ καταθεῖο) и аналогичному ст. 626 схолиаст говорит, что «над дымом» означает «над очагом», куда и нужно поместить корабельный руль, чтобы он не сгнил от влаги. В качестве доказательства приводится ссылка на «Илиаду» (κάπνισσάν τε κατὰ κλισίας καὶ δεῖπνον ἔλοντο, II.399), где глагол «задымились» означает «зажглись», а тут замена как бы противоположная.

Гомеровские поэмы вообще довольно часто оказываются прецедентными текстами, с которыми схолиасты соотносят употребление Гесиодом

отдельных слов. В схолии к ст. 735 комментатор указывает, что Гесиод употребляет слово τάφος в значении ‘тризны’ и в этом следует за Гомером (Од. II) (τάφος γὰρ λέγεται τὸ περίδειπνον, ὡς Ὀμηρος). В ст. 502 схолиаст останавливается на значении слова δείκνυε:

Руководи работой и заранее говори работникам, что лето будет не всегда и чтобы еще с летней поры они приготовились... (δείκνυε δὲ δμῶεσσι: καθηγοῦ (руководи) τοῦ ἔργου καὶ πρόλεγε τοῖς δούλοις ὅτι οὐκ αἰεὶ θέρος ἔσται, ὡς ἂν ἀπὸ τοῦ θέρους εὐτρεπισθῶσιν...) —

и ссылается на «Илиаду» (XIX.83), в которой однокоренной глагол употребил Агамемнон, говоря о том, что собирается объясниться с Пелидом (Πηλεΐδῃ μὲν ἐγὼν ἐνδείξομαι). Как показывает анализ схолиев к «Илиаде», комментаторам глагол ἐνδείξομαι также казался не вполне понятным, и они толкуют его или в значении ‘ласково объясниться’ (εὐμενίσασθαι γὰρ αὐτὸν ταπεινοῖς βούλεται λόγοις) или ‘поговорить, объясниться с кем-то’ (οἷον διαλέξομαι καὶ πρὸς αὐτὸν). В схолии к ст. 90–92 указывается, что Гесиод, как и Гомер (Ил. IX.73) употребляет κῆρας в значении бед и несчастий (κακῶν καὶ ταλαιπωρίας), а θαλίη в ст. 115 используется для обозначения пиршества и изобилия (как и в Ил. IX.143).

Иногда обращение к гомеровскому тексту иллюстрирует одно из значений слова, но непосредственно пониманию текста Гесиода не служит. Так, в ст. 344–345 сказано, что, если случится несчастье, родственник, живущий далеко, будет долго собираться, а сосед придет сразу, даже не подпоясавшись. Поясняя глагол «подпоясываться», комментатор говорит о том, что он может употребляться не только в первом значении, но и как ‘готовиться’ и ‘вооружаться’, соответственно, «не опоясанный» может означать «безоружный», и напоминает, что «опоясываться» Гомер добавлял к «вооружаться» (τὸ δὲ ἄζωστοι δύναται μὲν δηλοῦν τὸ ἄοπλον καὶ <τὸ ζῶσαντο> τὸ ὀπλισμένον — καὶ γὰρ Ὀμηρος τὸ ὀπλίξεσθαι ζώννυσθαι προσεῖπεν (Λ 15–16)· ζώννυσθαι ἄνωγεν Ἀργείους). Для осознания текста ни упоминание о расширительном понимании ζώννυσθαι, ни гомеровская цитата роли не играют; можно сказать, что эти добавления демонстрируют эрудицию комментатора.

Гомеровские тексты могут выступать и как источник прецедентов грамматики и синтаксиса.

В схолии к ст. 61, поясняя датив ὕδει, употребленный вместо ὕδατι, схолиаст указывает на то, что разносклоняемое ὕδος в данном фрагменте представлено в варианте, характерном для эолийского диалекта, потому что номинативы среднего рода на -ας эолийцы изменяют на -ος и вместо ὕδας говорят ὕδος, соответственно, вместо κῶας используется форма κῶος. Пример такого диалектизма — κῶεσιν в «Одиссее» (III.38):

τὸ δὲ ὕδει — ὕδατι ὥφειλεν εἰπεῖν — κατὰ μεταπλασμὸν Αἰολικόν· ἀπὸ γὰρ εὐθείας ὕδος γέγονε κατὰ μεταπλασμὸν Αἰολικόν, ὡς βέλος. οἱ γὰρ Αἰολεῖς τὰς εὐθείας τὰς ἀπὸ τῶν εἰς ας οὐδετέρων εἰς



ος μεταβάλλουσιν ὕδας ὕδος λέγοντες, ὡς κῶας κῶος· καὶ Ὅμηρος (γ 38)· «κῶεσιν ἐν μαλακοῖσιν».

В схолии к ст. 188 речь снова идет о разнице в склонении: форма γηράντεσσι ‘старым, состарившимся’ использована вместо τοῖς γηρῶσιν, пояснения о типах склонений в данном случае нет, однако из «Илиады» приводится строка XVII.197, в которой употреблено γηράς ‘старец’, видимо, в качестве примера номинатива.

В двух схолиях указывается на то, что именно у Гесиода (а не у Гомера) зафиксирован первый случай употребления понятий.

В схолии к ст. 276, комментируя фрагмент, согласно которому людей от животных отличает то, что Кронион установил для них закон (τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων), схолиаст отмечает, что Гомер никогда не использовал слово νόμος (τὸ σημείον ὅτι οὐδέποτε Ὅμηρος νόμον εἶπε). Анализ гомеровских текстов показал, что в них и правда не встречается термин νόμος и первый его применил именно Гесиод. Когда же речь идет о законности у Гомера, она передается другими терминами — θέμις, ἥθος [LfgrE (15): 422].

В ст. 614 речь идет о приготовлении вина (ἔκτω δ' εἰς ἄγγε' ἀφύσσαι / δῶρα Διωνύσου πολυγηθείος), и схолиаст апофатически замечает, что у Гомера вино никогда не называется даром Диониса. Единственный контекст с подарком Диониса — в рассказе Одиссея о погребении Ахилла (Од. XXIV.75), когда он упоминает подаренную Дионисом Фетиде амфору. При этом в схолиях к «Одиссее» идет отсылка к более пространному рассказу об этом в VII песни «Илиады» (τοῦτο δὲ εὐρήσεις ἐν τῇ Ἰλιάδι (Z 130) πλατύτερον). Таким образом, Гесиод первый зафиксировал в литературе связь между вином и Дионисом.

Бывает, что гомеровская цитата служит некоторому расширению контекста. К примеру, в ст. 127–128 сказано, что боги, живущие на Олимпе, сотворили второе, серебряное — худшее по сравнению с предыдущим — поколение (δεύτερον αὐτὲ γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν / ἀργύρεον ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες). Схолиаст интересуется значением выражения πολὺ χειρότερον, которое, как он полагает, означает вовсе не то, что это поколение было плохим, но что оно было не таким, как первое, золотое. И к этому добавляет, что πολὺ χειρότερον — следующая за сравнительной степень сравнения, ведь сравнительная — это χειρόν, и упоминает, что такая же степень сравнения есть в «Одиссее» (I.316, II.141) — λωῖτερον от λῶν:

πολὺ χειρότερον: οὐχ ὅτι ἐκεῖνο κακὸν ἦν, ἀλλ' οὐχ ὅμοιον τῷ χρυσῷ· τὸ δὲ πολὺ χειρότερόν ἐστι συγκριτικὸν συγκριτικοῦ — αὐτὸ γὰρ τὸ χειρόν συγκριτικόν —, ὡς εἶπε <Ὅμηρος> (α 376; β 141) «λωῖτερον»· αὐτὸ γὰρ τὸ λῶν συγκριτικόν ἐστι.

В данном случае отсылка к Гомеру не подкрепляет смысловой комментарий (в цитате мы видим просто пример превосходной степени, но не превосходной степени в значении, например, особо сильного или другого



по смыслу качества предмета). Можно предположить, что, поскольку указанные гомеровские строки идентичны и являются формулой (εἰ δ' ὕμῃν δοχέει τόδε λωίτερον καὶ ἄμεινον), схолиаст вспомнил эту строку, потому что она в принципе была хорошо известна. И смысл цитаты — в том, чтобы продемонстрировать эрудицию комментатора.

### Выводы

Итак, отсылки к Гомеру встречаются в комментариях к 36 стихам поэмы Гесиода «Труды и дни».

Гомеровские цитаты используются в основном для пояснения смысла основного текста (таким образом прокомментированы 32 стиха) — реалий, значения слов, различных моментов, которые, вероятно, требовали уточнения уже в эллинистическую эпоху.

Античные схолиасты воспринимают гомеровские тексты как базу, на которую Гесиод ориентировался при использовании мифологического, исторического, языкового и образного материала.

Анализируя описанные Гесиодом реалии, схолиасты в основном исходят из того, что Гесиод следует за Гомером, вплоть до намеренного искажения известной ему информации, с тем чтобы не войти в противоречие с гомеровским текстом. Только в одном случае отмечается противоречие между восприятием богов у Гесиода и Гомера.

В двух случаях схолиасты фиксируют первенство Гесиода в употреблении термина и в описании почитаемого божества.

В корпусах схолиев к поэме «Труды и дни» и гомеровским поэмам присутствуют перекрестные ссылки, когда одни и те же фрагменты служат пояснению друг друга. Возможно, это так называемые общие места, которые зафиксировались в традиции.

Гомеровские поэмы рассматриваются схолиастами как авторитетный источник прецедентов, к которому можно обратиться, анализируя узус конкретных словоформ, а также при объяснении трудных для понимания мест (причем в некоторых случаях можно видеть, что отдельные термины вызывают сложности и у комментаторов Гомера). Один случай демонстрирует попытку сопоставления образов в поэме «Труды и дни» и в гомеровских текстах.

Также в схолиях поднимается вопрос о хронологическом первенстве Гомера или Гесиода и упоминается поэтическое состязание между двумя поэтами.

В четырех случаях апелляция к гомеровским текстам не несет функции пояснения поэмы «Труды и дни» и служит, по всей видимости, демонстрации эрудиции схолиастов и их знания гомеровского текста. Возможно, приведенные ими цитаты относились к наиболее известным и цитируемым в античности фрагментам гомеровских поэм, так что образованному человеку было нетрудно вспомнить их по ассоциации с конкретными реалиями или словами.

В целом гомеровские цитаты в корпусе схолиев к поэме Гесиода «Труды и дни» имеют, по классификации Диаса Лавадо [Díaz Lavado 1999: 173–180], не декоративную, а логическую функцию и относятся к первым двум подгруппам, а именно являются апелляцией к авторитету ради подтверждения высказанной мысли автора или используются как отправная точка для развития дальнейшей мысли схолиаста.

## Источники

- Gaisford 1823 — Scholia in opera et dies (scholia vetera partim Procli et recentiora partim Moschopuli, Tzetzae et Joannis Galeni) / Instruxit Th. Gaisford. Leipzig: In Bibliopolio Kuehniano, 1823. (Poetae minores Graeci ... Vol. 2: Scholia ad Hesiodum).
- Hesiod 1914 — *Hesiod. The Homeric hymns and Homeric poems* / With an English trans. by H. G. Evelyn-White. London: William Heinemann; New York: The Macmillan Co., 1914. (The Loeb Classical Library).
- Petrus 1955 — Scholia Vetera in Hesiodi Opera et Dies / Ed. by A. Petrus. Milan: Società Editrice «Vita e Pensiero», 1955.

## Сокращения

- LfgE — Lexikon des frühgriechischen Epos / Begründet von B. Snell. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1955–1979.
- TLG — Thesaurus Linguae Graecae.

## Литература

- Баженова 2006 — *Баженова Е. А.* Интертекстуальность // Стилистический энциклопедический словарь русского языка / Под ред. Н. М. Кожинной. М.: Флинта; Наука, 2006. С. 104–108.
- Bompaire 1958 — *Bompaire J.* Lucien écrivain, imitation et création. Paris: E. de Boccard, 1958.
- Díaz Lavado 1999 — *Díaz Lavado J. M.* Las citas de Homero en Plutarco: Tesis doctoral / Universidad de Extremadura. Extremadura, 1999.
- Henderson 1991 — *Henderson J.* Scripture, canon and commentary: A comparison of Confucian and Western exegesis. Princeton: Princeton Univ. Press, 1991.
- Koning 2018 — *Koning H. H.* The Hesiodic question // The Oxford handbook of Hesiod / Ed. by A. Loney, S. Scully. Oxford: Oxford Univ. Press, 2018. P. 17–29.
- Morawski 1970 — *Morawski S.* The basic functions of quotation // Sign, language, culture = Signe, langage, culture = Znak, język, kultura = Знак, язык, культура / Ed. by A. J. Greimas et al. The Hague; Paris: Mouton, 1970. P. 690–705. (Janua Linguarum. Ser. Maior; 1).
- Richardson 1975 — *Richardson N. J.* Homeric professors in the age of the Sophists // Proceedings of the Cambridge Philological Society. Vol. 21. 1975. P. 65–81. <https://doi.org/10.1017/s0068673500003710>.

## References

- Bazhenova, E. A. (2006). Intertekstual'nost' [Intertextuality]. In N. M. Kozhina (Ed.). *Stilisticheskii entsiklopedicheskii slovar' russkogo iazyka* (pp. 104–108). Flinta; Nauka. (In Russian).
- Bompaire, J. (1958). *Lucien écrivain, imitation et création*. E. de Boccard.
- Díaz Lavado, J. M. (1999). *Las citas de Homero en Plutarco* (Doctoral Thesis, Univ. of Extremadura).
- Henderson, J. (1991). *Scripture, canon and commentary: A comparison of Confucian and Western exegesis*. Princeton Univ. Press.
- Koning, H. H. (2018). The Hesiodic question. In A. Loney, & S. Scully (Eds.). *The Oxford handbook of Hesiod* (pp. 17–29). Oxford Univ. Press.
- Morawski, S. (1970). The basic functions of quotation. In A. J. Greimas et al. (Eds.). *Sign, language, culture = Signe, langage, culture = Znak, język, kultura = Znak, iazyk, kul'tura* (pp. 690–705). Mouton.
- Richardson, N. J. (1975). Homeric professors in the age of the Sophists. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 21, 65–81. <https://doi.org/10.1017/s0068673500003710>.

\* \* \*

### Информация об авторе

**Ольга Алексеевна Богданова**

кандидат филологических наук,  
доцент, Институт классического  
востока и античности, Национальный  
исследовательский университет «Высшая  
школа экономики»

Россия, 105066, Москва, ул. Старая  
Басманная, д. 21/4, стр. 3, корпус «Л»

✉ [otheodoridi@yandex.ru](mailto:otheodoridi@yandex.ru)

✉ [obogdanova@hse.ru](mailto:obogdanova@hse.ru)

### Information about the author

**Olga A. Bogdanova**

Cand. Sci. (Philology)  
Assistant Professor, Institute for Oriental and  
Classical Studies, HSE University  
Russia, 105066, Moscow, Staraya  
Basmannaya Str., 21/4, Bld. 3-L

✉ [otheodoridi@yandex.ru](mailto:otheodoridi@yandex.ru)

✉ [obogdanova@hse.ru](mailto:obogdanova@hse.ru)

О. Л. Ахунова

<https://doi.org/0000-0002-0402-5825>

✉ [levinskaja@mail.ru](mailto:levinskaja@mail.ru)

Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»  
(Россия, Москва)

## КОММЕНТИРУЯ ПИНДАРА (*Puth.* 5.10–11): ЧТО ДЕЛАЕТ КАСТОР — «ЗАЛИВАЕТ ОЧАГ» ИЛИ «ВОСПЛАМЕНЯЕТ ОЧАГ»?

**Аннотация.** Задача этой работы — показать на примере ст. 10–11 Пятой Пифийской оды Пиндара, что семантика глагола *καταβύσσω* понимается неверно и что практически все словари, начиная со словаря LSJ, отразили это ошибочное понимание, сложившееся лишь к эллинистическому времени и закрепившееся у схолиастов. На этом этапе в качестве семантического стержня глаголов группы *αἰβύσσω* воспринимается сема «движение», а значение *καταβύσσω* передается как ‘изливать(ся), спускать(ся) потоком на что-л.’. Но в более раннее время и, в частности, у Пиндара значение *αἰβύσσω* и его приставочных вариантов было связано с идеей воспламенения/возгорания, оставаясь близким родственному *αἶθω* ‘зажигать’, ‘воспламенять’. Предлагаемая интерпретация семантики глаголов группы *αἰβύσσω* позволяет по-новому увидеть образность целого ряда поэтических контекстов, современных Пиндару и более ранних, например, Вакхилида (fr. 20 В, 8), где *διαβύσσει* обычно воспринимается в значении ‘пронизывать’ или ‘заставлять трепетать’. С учетом «огненной» семантической составляющей глагола мы увидим здесь иную образность: «ожидание Киприды» не «пронизывает» и не «заставляет трепетать» сердце, но «распалает» его, «заставляет загореться». Иной образ возникает и за метафорическим описанием благосклонности Кастора к царю Кирены Аркесидаю: она уподоблена не изливавшемуся потоку, но разжиганию огня в очаге, причем приставка *κατα-* указывает, что действие совершается сверху вниз, т. е. с высоты. И в этом случае перевод ст. 10–11 Пятой Пифийской оды таков: «он воспламеняет безмятежностью твой благословенный очаг».

**Ключевые слова:** Пиндар, Пифийские оды, семантика, метафора, образность

**Для цитирования:** Ахунова О. Л. Комментируя Пиндара (*Puth.* 5.10–11): что делает Кастор — «заливает очаг» или «воспламеняет очаг»? // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 89–100.

Поступило в редакцию 28 ноября 2023 г.; принято 6 апреля 2024 г.

O. L. Akhunova

<https://doi.org/0000-0002-0402-5825>

✉ [levinskaja@mail.ru](mailto:levinskaja@mail.ru)

HSE University  
(Russia, Moscow)

## COMMENTING ON PINDAR (*PYTH.* 5.10–11): DOES CASTOR “FLOOD THE HEARTH” OR “IGNITE THE HEARTH”?

**Abstract.** The task of this short paper is to show, using the example of v. 10–11 of Pindar’s Fifth Pythian Ode, that the semantics of the verb καταθύσσω is misunderstood, and that this erroneous understanding has been recorded in almost all dictionaries, starting with the dictionary LSJ. As a result, the meaning of many poetic contexts, where the verb αἰθύσσω and its variants with prefixes appear, is distorted, losing the metaphor embedded in them. Analysis of the etymology and semantics of the group αἰθύσσω — ἀναιθύσσω — διαθύσσω — καταθύσσω — παραιθύσσω leads to the conclusion that “fire/ignition” is a basic seme of the semantic spectrum of the verb αἰθύσσω and its prefixal variants. Being rarely used, verbs of this group gradually lost their connection with the idea of fire-ignition, and modern dictionaries are guided by the meaning that ancient commentators saw in this group of verbs. My interpretation of the semantics of the verb makes it possible to see the image that stands behind the metaphorical description of Castor’s favor to King Arcesilaus: it is likened to kindling a fire in the hearth, and the prefix κατα- indicates that the action is performed from top to bottom, that is, from a height. And in this case, the translation of vv. 10–11 is as follows: “he ignites your blessed hearth with serenity”.

**Keywords:** Pindar, Pythian odes, semantics, metaphor, imagery

**To cite this article:** Akhunova, O. L. (2024). Commenting on Pindar (*Pyth.* 5.10–11): Does Castor “flood the hearth” or “ignite the hearth”? *Shagi / Steps*, 10(2), 89–100. (In Russian).

*Received November 28, 2023; accepted April 6, 2024*

Вопрос, вынесенный в заглавие этой небольшой статьи, возник в процессе работы над комментарием к Пифийским одам Пиндара, издание которых с новым русским переводом и параллельным греческим текстом готовит группа сотрудников Института классического Востока и античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» и Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН. Автор русского перевода Пифийских од Пиндара — Григорий Стариковский, филолог-классик, поэт, переводчик, преподаватель, живущий в США. В своей части комментариев я старалась рассматривать русский текст сквозь призму греческого и строить комментарий, ориентируясь в первую очередь на греческий текст. В редких случаях взгляд спотыкался о создавшийся в русском тексте образ — одним из таких случаев являются ст. 10–11 Пятой Пифийской оды<sup>1</sup>:

- Богатство правит размахисто,  
когда смертный берет его — дар судьбы —  
вместе с доблестью чистой,  
как спутника, который друзей множит.
- 5 О Аркесилай, оделенный богами,  
с первых ступеней жизни хвалимой  
ты добивался богатства и доблести —  
достойно, по милости  
златоколесничного Кастора,
- 10 он заливал покоем очаг твой благодатный  
после зимнего проливня<sup>2</sup>.
- 5 ὃ θεόμορ' Ἀρκεσίλα,  
σύ τοί νιν κλυτὰς  
αἰῶνος ἀκρᾶν βαθμίδων ἄπο  
σὺν εὐδοξίᾳ μετανίσεαι  
ἔκατι χρυσαρμάτων Κάστορος·
- 10 εὐδίαν δς μετὰ χειμέριον ὄμβρον τεάν  
καταιθύσσει μάκαιραν ἑστίαν.

<sup>1</sup> Здесь и далее приводятся переводы Г. Г. Стариковского, в настоящее время готовящиеся к изданию.

Эта ода, как и *Pyth.* 4, была написана в честь победы царя Кирены Аркесилая IV, которую он одержал в гонке колесниц в 31-ю Пифиаду, т. е. в 466 г. или в 462 г. до н. э. Комментаторы часто указывают одну из этих дат [Gildersleeve 1890: 305; Sandys 1915: 232; Burton 1962: 135; Гаспаров 1980: 90; 426; Gentili et al. 2012: 159], хотя оснований для выбора в пользу той или другой датировки у нас нет [Currie 2005: 226]. Появление еще одной оды по случаю той же победы схолиасты объясняли тем, что *Pyth.* 4 получилась у Пиндара в большей степени рассказом о Ясоне, нежели хвалебной песней, так что ему пришлось сочинить еще одну песнь в честь победы Аркесилая [Drachmann 1997: 92–93; 171].

<sup>2</sup> Сам образ благоприятной погоды (εὐδία), наступившей после зимнего ливня, схолиасты предлагают понимать как иносказание: речь идет о тех смутах, которые сопутствовали вступлению Аркесилая на царский трон [Drachmann 1997: 173–174, 12a, 12c].

o Arkesilas, favored by heaven,  
truly have you, from the very first steps  
of your glorious life,  
been seeking it along with fame,  
thanks to Kastor of the golden chariot,  
who, after a winter rainstorm, sheds fair weather  
over your blessed hearth [Race 1997: 301].

Благосклонность Кастора к царю Аркесилаю описана метафорически, и в этой метафоре действие, совершаемое Кастором, обозначено глаголом *καταιθύσσω*, значение которого и русский, и английский переводчики передают в соответствии с данными словаря LSJ: «sheds fair weather down upon the hearth» («изливает ясную погоду на очаг»). На мой взгляд, это странная метафора: представление о том, что что-то изливается или проливается на очаг, особенно после зимнего ливня, плохо соотнобразуется с главной функцией очага — пылать, светить и согревать, даже если *ἔστι* здесь — синекдоха, обозначающая не собственно домашний очаг, а весь царский дом, центром которого очаг является.

Странность этой метафоры заставляет присмотреться к семантике глагола *καταιθύσσω*. В корпусе греческих текстов он встречается трижды — дважды у самого Пиндара (*Pyth.* 5.10–11; 4.83) и один раз у Нонна (Nonn. D. 47. 609 *καταιθύσσουσα δὲ Βάκχου ἀστεροπῆς μίμημα, θεόσσυτον ἀλλόμενον πῦρ*).

*Pyth.* 4.83 (о Ясоне)  
οὐδὲ κομᾶν πλόκαμοι κερθέντες ῥχοντ' ἀγλαοί,  
ἀλλ' ἅπαν νῶτον καταιθυ-  
σον.

блестящие кудри острижены не были,  
но заливали всю спину.

(Г. С. Стариковский)

Не стриженными кудрями ложились волосы,  
А золотом растекались по всей спине.

[Гаспаров 1980: 79]

nor were the splendid locks of his hair cut off and lost,  
but they rippled down the length of his back.

[Race 1997: 271]

Nor had his splendid locks of hair been shorn,  
but they rolled lustrous adown all his back.

[Sandys 1915: 207]

Очевидно, что переводчики передают значение глагола *καταιθύσσω* в соответствии с данными словаря LSJ, где его значение для данного контекста описано так: «wave or float down» ‘спускаться волной или стекать вниз на что-либо’.



Для бесприставочного αἰθύσσω здесь дано такое значение: «set in rapid motion, stir up, kindle, pass., quiver» (‘приводить в быстрое движение’, ‘встряхивать’, ‘воспламенять’<sup>3</sup>, в пассивном значении ‘колыхаться, трепетать’).

Значение αἰθύσσω с приставками варьируется в соответствии со значением приставки:

- ἀναθύσσω: «stir up, rouse» — ‘встряхивать, пробуждать’;  
 παρathyσσω: I. «move or stir in passing»; metaph., ὄρουρον π. «raise a shout in applause» — ‘всколыхнуть, привести в движение мимоходом’; метафорически ‘разразиться шумным рукоплесканием’;  
 Π. 1) «whizz past»; 2) metaph., of words, «fall by chance from a person’s lips» — ‘пронестись мимо’; 2) метафорически (о словах) ‘случайно сорваться с губ’;  
 διαθύσσω: I. «move rapidly in different directions» — ‘быстро двигаться в разных направлениях’;  
 Π. с. acc., ἐλπίς διαθύσσει φρένας «causes the heart to flutter» (B.Fr.16.4) — с вин. п. ‘[ожидание] заставляет сердце трепетать’<sup>4</sup>.

Семантика αἰθύσσω и его приставочных вариантов вызывает недоумение у составителей последнего этимологического словаря. Им представляется странным, что в процессе семантического развития глагол αἰθύσσω приобрел значение «to stir violently» ‘взбудораживать’, полностью утратив связь с глаголом αἶθω («to kindle», intr. med. «burn (with light)» — ‘поджигать’, неперех. ‘пылать’), дериватом которого считается αἰθύσσω, хотя дериват от самого αἰθύσσω — αἶθυσμα («spark, glow» ‘искра, свечение’) — эту связь сохраняет [Beekes 2010, s. v. αἶθω].

Иной подход к семантике αἰθύσσω предложен в этимологическом словаре Шантрена, который не только относит этот глагол к числу дериватов от αἶθω, но и указывает, что его первоначальное значение — «enflammer» ‘воспламенять’ — ощутимо в некоторых случаях и, в частности, в интересующем нас месте *Pyth.* 5.11 [Chantraine 1968, s. v. αἶθω].

Наименее последовательно семантика глаголов группы αἰθύσσω описана в словаре Байи [Bailly 2020].

- αἰθύσσω: 1) «agiter vivement, secouer»; au pass. «être agité» — ‘встряхивать с силой, сотрясать’; в пассивном значении ‘быть беспокойным’; 2) intr. «s’agiter, vaciller, trembloter» — неперех. ‘трепетать, колебаться, дрожать’;  
 ἀναθύσσω: «attiser le feu» — ‘раздувать, разжигать пламя’;  
 διαθύσσω: 1) «s’élancer successivement dans toutes les directions» — ‘двигаться в разных направлениях’; 2) «s’élancer à travers», acc. fig. en parl. de l’espérance — ‘прорываться’ (в фигуральном смысле);

<sup>3</sup> Значение ‘воспламенять’ представлено здесь как вторичное, метафорическое.

<sup>4</sup> Это значение дано для ст. 8 из энкомия Вакхилида Александру, сыну Аминты (fr. 20 B\* [Snell, Machler 1984]).

καταιθύσσω: «faire briller, illuminer» — ‘заставлять сиять, освещать’;  
 παραιθύσσω: 1) tr. «agiter vivement»; fig. θόρυβον «faire éclater des  
 applaudissements» — перех. ‘встряхивать с силой’; с объектом  
 θόρυβον перен. ‘разразиться аплодисментами’; 2) intr. «jaillir  
 de, s’échapper de» — неперех. ‘хлынуть, вырваться (из)’.

Таким образом, здесь семантическим стержнем αἰθύσσω и двух его приставочных вариантов διαίθύσσω и παραιθύσσω выступает сема «приводить в движение», в случае с ἀναιθύσσω — сема «огонь / возгорание», а в случае с καταιθύσσω — «свет/свечение».

«Световую» составляющую в семантике καταιθύσσω учитывает и Б. Джентили: в комментарии к *Pyth.* 5.10–11 он объясняет, что καταιθύσσω означает «irradiare su» ‘освещать что-то лучами’ или «splendere» ‘сиять’ в сочетании с идеей быстрого движения («con l’idea del movimento rapido») [Gentili et al. 2012: 514]. Его перевод таков:

che dopo la pioggia violenta irradia di luce serena  
 il tuo focolare beato

Ср. *Pyth.* 4.83: «ma lungo tutto il dorso gli splendevano».

Возможно, представление о семантике καταιθύσσω, отразившееся в словаре Байи и в комментарии Джентили, сложилось под влиянием схолия к *Pyth.* 5.11, где комментатор объясняет действия Кастора с помощью глагола καταλάμπει: ὅστις ὁ Κάστωρ μετὰ τὸν χειμερινὸν ἐκείνον ὄμβρον τῶν πραγμάτων περὶ τὴν σὴν μακαρίαν ἐστίαν καταλάμπει («Кастор после этого бурного ливня бедствий сияет сверху над твоим благословенным очагом») [Drachmann 1997: 173–174]. Вместе с тем нельзя быть уверенным в том, что глаголом καταλάμπει схолиаст передает значение самого καταιθύσσω. Возможно, он описывает так смысл всей метафоры εὐδίαν καταιθύσσει, где для него идея света содержится в существительном εὐδία, а глагол всего лишь указывает, что Кастор опускает этот свет с высот. О значении интересующих нас глаголов в контексте древних схолиев см. ниже, с. 95–96.

Пытаясь уточнить значение глаголов группы αἰθύσσω, я исхожу из нескольких предположений:

1) смысловой разрыв между αἶθω и αἰθύσσω произошел не сразу и не был окончательным;

2) различие между αἶθω и αἰθύσσω могло состоять в степени интенсивности действия: ср. κινέομαι / κινύσσομαι — «waver, sway backwards and forwards» ‘колебаться, раскачиваться взад и вперед’ — А. Cho. 196: ὅπως δίφροντις οὕσα μὴ ’κινυσσόμεν (LSJ);

3) сема «свет/свечение» входила в семантический спектр и самого αἰθύσσω, и всех его приставочных вариантов, и в этом отношении καταιθύσσω не выбивается из семантической закономерности своей лексической группы;

4) наряду с семой «свет/свечение» в семантический спектр αἰθύσσω и всех его приставочных вариантов входит в качестве основной важнейшая для глагола αἶθω сема «огонь / возгорание»;

5) приставки указывают направление совершающегося действия, но само это действие — не собственно движение, но движение огненной субстанции, пламени, которое является сутью процесса возгорания.

Доводом в пользу того, что значение αἰθύσσω и его приставочных вариантов достаточно долго оставалось связанным с идеей воспламенения / возгорания, может служить употребление причастия ἀπαιθυσσομένη у Диодора Сицилийского, который, вероятно, цитирует в этом месте Посидония (D. S. 2.53.7): τὰ δὲ ἐφ' ἐν μέρος ἔχοντα κεκλιμένας τὰς ἐπὶ τῆς κορυφῆς κόμας σχηματισμὸν ἀποτελεῖ λαμπάδος ἀπαιθυσσομένης («...а иногда листва в кроне свисает вниз на одну лишь сторону, напоминая лампу, пламя которой относит в сторону»).

Другим доводом, с моей точки зрения, служит ст. 344 «Троянок» Еврипида, где Гекуба говорит Гефесту: λυγρὰν γε τήνδ' ἀναιθύσσεις φλόγα. Значение 'поджигаешь / заставляешь загореться', которое, как я предполагаю, является для ἀναιθύσσω исходным и прямым, здесь выглядит наиболее естественно. Мою точку зрения подкрепляет не только словарь Байи, который фиксирует именно такое значение для этого глагола, но и перевод ст. 344 Э. Кольриджа: «the flame thou kindlest here» [Coleridge 1910: 235]. Правда, тут нельзя не учесть, что сема «огонь / возгорание» уже содержится в семантике φλόξ — объекта глагола ἀναιθύσσω, а потому его можно понимать и в предлагаемом LSJ значении «stir up, rouse». В этом случае сочетание ἀναιθύσσω φλόγα оказывается метафорическим — 'расшевелить пламя, разбудить пламя'. Неопределенность представления о семантике этого глагола отражает уклончивый перевод ст. 344 Г. Мюррея: «[torches] you bring falshing» [Murray 1905: 29].

Конечно, двух контекстов, в одном из которых значение ἀναιθύσσω поддается и традиционному толкованию, может быть недостаточно, но интересующий нас глагол вообще употребляется очень редко. Так, ἀναιθύσσω помимо «Троянок» Еврипида появляется, возможно, у Софокла в значении, которое Гесихий передает глаголом ἀνασεῖω — 'встряхивать' (Sophocles fr. 542a Radt) (но само это свидетельство ненадежно), а потом только в сочинении автора эпохи Римской империи Аретея Каппадокийского «De curatione acutorum morborum» (2.7, 2), где значение ἀναιθύσσω, судя по контексту, — 'подниматься, собираться': речь идет о необходимости делать перерывы между кровопусканиями, чтобы сила организма восстановилась за это время, ὥς μεσηγὺ ἢ δύναμις ἀναιθύσση.

Вероятнее всего, именно малая употребительность αἰθύσσω и его приставочных вариантов и стала причиной постепенной утраты внутренней формы слова. Современные словари ориентируются главным образом на те значения, которые видели в этой группе глаголов схолиасты.

Σ *Ol.* 7.95: ἐν δὲ μοίρᾳ χρόνου μιᾷ, τουτέστιν ἐν ὥρᾳ μιᾷ, ἐν καιρῷ ἐνὶ χρόνῳ, αὖραι, ἀντὶ τοῦ μεταβολαί, διαιθύσσουσιν, ἥγουν ὁρμῶσιν, ἄλλοτε ἄλλαι, καὶ εἴ τι συμβέβηκε δηλονότι καὶ τοῦτοις λυπηρόν, ταχέως ἐπὶ τὸ κρεῖττον τραπήσεται.

Здесь схолиаст передает значение διαιθύσσοισιν с помощью глагола ὀρμάω ‘приводить в движение, побуждать’, подразумевая, вероятнее всего, его непереходное значение ‘устремляться’.

Σ *Pyth.* 1.169: ἐὰν γάρ τι καὶ εὐτελὲς παρὰ σοῦ λεχθῇ καὶ ὀρμήσῃ, καὶ τοῦτο μέγα καὶ διὰ πάντων φέρεται.

А здесь схолиаст объясняет смысл выражения εἴ τι καὶ φλαῦρον παραιθύσσει, передавая значение παραιθύσσει с помощью того же глагола ὀρμάω в его непереходном значении.

Таким образом, для схолиастов семантическим стержнем глаголов группы αἰθύσσω является сема «движение». Ранее приведенный схолий к *Pyth.* 5.10–11, где схолиаст описывает действия Кастора с помощью глагола καταλάμπει ‘освещает сверху’, на первый взгляд противоречит этому выводу, но, как было сказано выше, с помощью глагола καταλάμπει схолиаст, возможно, передает смысл всей метафоры εὐδίαν καταίθυσσε.

Объяснения схолиастов отражают, вероятнее всего, то представление о семантике, которое сложилось к эллинистическому времени. Но я предполагаю, что Пиндар воспринимал значение этих глаголов иначе: для него они были связаны с идеей огня и света. С такой точки зрения я предлагаю пересмотреть те пассажи из Пиндара, где он употребил глаголы этой группы: не увидим ли мы какую-то новую или более выразительную образность?

*Pyth.* 4.83

οὐδὲ κοῦαν πλόκαμοι κερθέντες ὄχοντ' ἀγλαοί,  
ἀλλ' ἄλαν νῶτον καταίθυσ-  
σον.

1) «блестящие кудри <...> заливали всю спину» (Г. Г. Стариковский);

2) «кудри <...> золотом растекались по всей спине» [Гаспаров 1980: 79];

3) «the splendid locks of his hair rippled down the length of his back» [Race 1997: 271]

(все три перевода ориентированы на значение, предлагаемое LSJ: ‘спускаться волной, стекать вниз на что-то’);

4) «ma lungo tutto il dorso gli splendevano» [Gentili et al. 2012: 129] (этот перевод учитывает «световую» составляющую в семантике глагола, на которую указывает словарь Байи);

5) «сияющие кудри воспламеняли / заставляли вспыхнуть огнем всю спину» (мой вариант перевода).

Последний вариант учитывает в значении глагола καταίθυσσω сему «огонь/возгорание», и описать его значение можно так: ‘заставить что-то загореться, запыхать, распространяя пламя (или его источник) сверху вниз’; неперех. ‘запылать, воспламениться, загореться’. В таком случае

перед нами метафора: волосы Ясона уподоблены пламени, и общим признаком тут может быть цвет, т. е. Ясон метафорически описан как рыжеволосый<sup>5</sup>.

*Ol.* 10.71–73

μᾶκος δὲ Νικεὺς ἔδικε πέτρῳ χέρα κυκλώσαις  
ὑπὲρ ἀπάντων, καὶ συμμαχία θόρυβον  
παράϊθυξε μέγαν·

- 1) «и шумными криками вспыхнули соратники» [Гаспаров 1980: 47];
- 2) «all the friendly host raised a mighty cheer» [Sandys 1915: 117];
- 3) «and his fellow soldiers let fly a great cheer» [Race 1997: 171];
- 4) «и соратники зажгли попутно / в стороне великий шум» (мой вариант перевода).

Последний вариант выявляет метафору, скрытую в обоих английских переводах: удачный бросок атлета сопровождался шумной реакцией окружающих, которая уподоблена пламени. Общими признаками тут могут быть скорость и звук. Перевод М. Л. Гаспарова максимально близок предлагаемой мною трактовке в семантическом отношении, хотя синтаксис понят иначе: θόρυβον воспринимается как винительный внутреннего объекта при παράϊθυξε в непереходном значении.

*Pyth.* 1.87–88

ἀψευδεῖ δὲ πρὸς ἄκμονι χάλκευε γλῶσσαν.  
εἴ τι καὶ φλαῦρον παραιθύσσει, μέγα τοι φέρεται,  
πὰρ σέθεν.

- 1) «даже слово пустячное, отлетая от губ твоих, слывет великим» (Г. Г. Стариковский);
- 2) «some slight thing <...> becomes important, if it flies out from you» [Race 1997: 225];
- 3) «if any word, be it ever so light, falleth by chance, it is borne along as a word of weight» [Sandys 1915: 165];
- 4) «даже если нечто мелкое, исходящее от тебя, вспыхивает в стороне / попутно, оно весомо» (мой вариант перевода).

В последнем варианте снова проявляется метафора: слово уподоблено искре, которая способна воспламенить, несмотря на свой малый размер. Эта метафора естественно развивает более очевидную метафору предшествующего стиха: ἀψευδεῖ δὲ πρὸς ἄκμονι χάλκευε γλῶσσαν («выковывай свой язык на наковальне истины»).

С предлагаемой точки зрения на семантику глаголов группы αἰθύσσω можно посмотреть и на другие поэтические контексты, современные Пиндару или более ранние.

<sup>5</sup> Прилагательное πυρρός для обозначения огненно-рыжего цвета стало использоваться, насколько мы можем судить, уже после Пиндара.

Bacchylides fr. 20 B, 8  
 Κύπριδος δ' ἔλπις <δι>αἰθύσσηι φρένας  
 ἀμμιγνυμένα Διονυσίοισι δώροισ.

Здесь *διαἰθύσσηι* переводят по-разному: деепричастием *пронизывая* («мгновенными пронизывая их чаяниями Киприды» [Гаспаров 1980: 180]), глаголом *flutters* [Jebb 1905] или *fait palpiter* [Irigoin 2002: 236]. С учетом «огненной» семантической составляющей, которая, как я предполагаю, осознавалась поэтами времени Пиндара, мы увидим здесь иную образность: «ожидание Киприды» распяляет сердце, заставляет его загореться. Эта метафора, как и у Пиндара в *Pyth.* 1.87–88, развивает предшествующую: «сладостная настойчивость быстро движущихся кубков греет (θάλλησι) чувствительный дух юношей».

Очень заманчиво рассмотреть с предлагаемой точки зрения тот фрагмент Сапфо (fr. 2 V), для которого (точнее, для причастия *αἰθυσσομένων* в ст. 7) словарь LSJ указывает в качестве пассивного значение «quiver» ‘колыхаться, трепетать’. На это значение и ориентируются переводчики и исследователи:

- 1) «чуть колеблемы ветром, ветви...» [Парин 1999: 327];
- 2) «quivering leaves» («дрожащие, трепещущие листья») [McEvilly 1972: 324].

Но именно этот случай плохо поддается интерпретации из-за текстологических проблем.

Sappho fr. 2. 5–8 V  
 ἐν δ' ὕδωρ ψῦχρον κελάδει δι' ὕσδων  
 μαλίνων, βρόδοισι δὲ παῖς ὁ χῶρος  
 ἐσχίαστ', αἰθυσσομένων δὲ φύλλων  
 κῶμα †καταγριον·

Издатели принимают в ст. 9 чтение *αἰθυσσομένων δὲ φύλλων*, но нет полной уверенности, что Сапфо употребила здесь причастие именно от *αἰθύσσω*. На остраконе, сохранившем четыре строфы этого произведения, интересующая нас часть текста выглядит так: *κισκίασταιθυσσομένων*. Большинство исследователей учитывают цитату, приведенную Гермогеном Тарским, *αἰθυσσομένων δὲ φύλλων κῶμα καταρρεῖ* (Hermog. Id. 2.4.43–46), и относят *αι* к последующему *θυσσομένων*, но сама М. Норса, издавшая остракон, предлагала читать здесь *ἐσχίασται θυσσομένων*, определяя значение *θυσσομένων* по Гесихию [Tugyn 1942: 308–318]:

Hsch. <θύσσεται>· τινάσσεται  
 <θυσσόμεναι>· σείόμεναι, τινασσόμεναι

Но если вслед за большинством читать здесь *αἰθυσσομένων*, то можно увидеть метафору листвы как пламени: «вспыхивающие огнем листья». Возможно, речь идет об осенних листьях, но, учитывая ненадежность



этого случая, я воздержусь от дальнейших предположительных толкований.

Наконец, *Pyth.* 5.10–11: какой же образ стоит за метафорическим описанием благосклонности Кастора к царю Кирены Аркесилаю? Изливает ли он безмятежность на его благословенный очаг, освещает этот очаг или воспламеняет его? Предлагаемая мною интерпретация семантики глаголов группы αἰθύσσω позволяет увидеть, что благосклонность Кастора уподоблена разжиганию огня в очаге, причем приставка κατ- указывает, что действие совершается сверху вниз, т. е. с высоты. В этом случае перевод может быть таков: «...он воспламеняет безмятежностью твой благословенный очаг»<sup>6</sup>.

Иначе говоря, в основе пиндаровской метафоры лежит самое естественное и живое представление о том, что полагается делать с очагом после штормовой погоды: не изливать на него что-то, не освещать его, но разжигать в нем огонь, без которого в доме и холодно, и темно.

### Источники

Гаспаров 1980 — Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты / Пер., ст. и коммент. М. Л. Гаспарова. М.: Наука, 1980. (Лит. памятники).

Парин 1999 — Санфо. Фиас, подруги, соперницы / [Пер. А. Парина] Эллинские поэты VIII–III вв. до н. э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика. М.: Ладомир, 1999. С. 327–331.

Coleridge 1910 — The plays of Euripides / Trans. by E. P. Colridge. Vol. 1. London: George Bell & Sons, 1910.

Drachmann 1997 — Scholia vetera in Pindari carmina / Recensuit A. B. Drachmann. Vol. 2. Stutgardiae et Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1997.

Irigoin 2002 — *Bacchylide*. Dithyrambes. Épinicies. Fragments / Texte établi par J. Irigoin, trad. par J. Duchemin et L. Bardollet. Paris: Les Belles Lettres (CUF), 2002.

Jebb 1905 — *Bacchylides*. The poems and fragments / Ed. by R. C. Jebb. Cambridge: At the Univ. Press, 1905.

Murray 1905 — The Trojan women of Euripides / Trans. by G. Murray. London: Ballantyne Hanson & Co, 1905.

Race 1997 — *Pindar*. Olympian Odes. Pythian Odes / Ed. by W. H. Race. Cambridge, MA; London: Harvard Univ. Press, 1997.

Snell, Maehler 1984 — Pindari carmina cum fragmentis. Pars 1: Epinicia / Post B. Snell, edidit H. Maehler. Leipzig: BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1984. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

### Сокращения

LSJ — The online Liddell-Scott-Jones Greek-English lexicon. URL: <https://stephanus.tlg.uci.edu>.

<sup>6</sup> В этом контексте я бы предложила рассматривать εὐδίαν как аккузатив внутреннего объекта [Clapp 1901: 16–42].

## References

- Bailly, M. A. (2020). *Dictionnaire grec-français: Nouvelle édition revue et corrigée, dite Bailly 2020. Version Hugo Chávez, établie sous la direction de Gérard Gréco*. Hachette.
- Beekes, R., (& Beek, L. van) (2010). *Etymological dictionary of Greek* (2 Vols.). Brill.
- Burton, R. W. B. (1962). *Pindar's Pythian odes: Essays in interpretation*. Oxford Univ. Press.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire etymologique de la langue Grecque: histoire de mots*. Éditions Klincksieck.
- Clapp, E. (1901). Pindar's accusative constructions. *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, 32, 16–42.
- Currie, B. (2005). *Pindar and the cult of heroes*. Oxford Univ. Press.
- Gentili, B., Bernardini, P. A., Cingano, E., & Giannini, P. (2012). *Pindaro. Le Pitiche*. Fondazione Lorenzo Valla; A. Mondadori Editore.
- Gildersleeve, B. L. (Introductory Essay, Notes and Indexes) (1890). *Pindar. Olympian and Pythian odes*. American Book Company.
- McEvilley, Th. (1972). Sappho Fragment Two. *Phoenix*, 26(4), 323–333.
- Sandys, J. (Intro., English Trans.) (1915). *The odes of Pindar: including the principal fragments*. William Heinemann; The Macmillan Co.
- Tuyn, A. (1942). The Sapphic ostrakon. *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, 73, 308–318.

\* \* \*

## Информация об авторе

**Ольга Леонидовна Ахунова**

доктор филологических наук  
главный научный сотрудник, Институт  
классического Востока и античности,  
Национальный исследовательский  
университет «Высшая школа экономики»  
Россия, 105066, Москва, ул. Старая  
Басманная д. 21/4, стр. 3, корпус «Л»  
✉ levinskaja@mail.ru

## Information about the author

**Olga L. Akhunova**

Dr. Sci. (Philology)  
Leading Research Fellow, Institute  
for Oriental and Classical Studies,  
HSE University  
Russia, 105066, Moscow, Staraya  
Basmannaya Str., 21/4, Bld. 3-L  
✉ levinskaja@mail.ru

**М. Д. Балакирева**<https://orcid.org/0009-0004-0925-9374>✉ [marta.balakireva@mail.ru](mailto:marta.balakireva@mail.ru)

Российский государственный  
гуманитарный университет  
(Россия, Москва)

## ТЕМА *φιλία* и композиция сцены ЭЛЕКТРЫ и ОРЕСТА в «ОРЕСТЕ» ЕВРИПИДА (ст. 211–315)

**Аннотация.** В настоящей статье анализируется сцена Электры и Ореста (ст. 211–315), составляющая первый эпизодий трагедии Еврипида «Орест». Сцена имеет трехчастную композицию, цельность которой создается с помощью переключек между ее частями и повторяющихся мотивов, связанных темой *φιλία*. Особое внимание в статье обращено на финальный фрагмент сцены, в котором происходит обмен репликами между Орестом и Электрой (ст. 301–315). На слова Ореста, выражающие готовность погибнуть, если Электра останется с ним и из-за этого умрет, Электра отвечает, что не уйдет, поскольку выбирает умереть вместе с Орестом. Проблема, поднимаемая в статье, связана с интерпретацией реплики Электры (ст. 307–308). Доказывается, что Еврипид пренебрегает логикой ради создания симметричной композиции. Зеркальный обмен репликами с топосом «жизнь без тебя равна смерти» внутри последней части помогает Еврипиду вывести симметрию начала и конца всей сцены, которая подчеркивает взаимность *φιλία* в отношениях брата и сестры.

**Ключевые слова:** *φιλία*, Еврипид, Орест, Электра, сцена, топос, мотив, композиция, симметрия, безумие, болезнь, забота

**Для цитирования:** Балакирева М. Д. Тема *φιλία* и композиция сцены Электры и Ореста в «Оресте» Еврипида (ст. 211–315) // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 101–108.

Поступило в редакцию 28 ноября 2023 г.; принято 11 марта 2024 г.

M. D. Balakireva

<https://orcid.org/0009-0004-0925-9374>

✉ [marta.balakireva@mail.ru](mailto:marta.balakireva@mail.ru)

Russian State University for the Humanities  
(Russia, Moscow)

## Φιλία-THEME AND THE STRUCTURE OF THE ELECTRA AND ORESTES SCENE IN EURIPIDES' *ORESTES* (VV. 211–315)

**Abstract.** The article analyzes the Orestes and Electra scene (vv. 211–315) which makes up the first episode of Euripides' tragedy *Orestes*. The scene has a three-part composition, the integrity of which is created by the symmetrical arrangement of its parts and the echoing of motifs linked by the theme of *φιλία*. Special attention in this article is paid to the final fragment of the scene, where there is an exchange between Orestes and Electra (vv. 301–315). In response to the words of Orestes that express his willingness to die if Electra stays with him and dies because of it, Electra replies that she will not leave because she will choose to die with Orestes. The problem raised in the article involves the interpretation of lines 307–315 of the play, which contain Electra's words (vv. 307–308). It is shown that Euripides neglected logic in order to create a symmetrical composition. The mirror exchange of statements with the topos "life without you is equal to death" helps Euripides to underscore the symmetry of the beginning and the end of the whole scene, which emphasizes the reciprocity of *φιλία* in the brother-sister relationship.

**Keywords:** *φιλία*, Euripides, Orestes, Electra, scene, topos, motif, composition, symmetry, madness, illness, care

**To cite this article:** Balakireva, M. D. (2024). *Φιλία*-theme and the structure of the Electra and Orestes scene in Euripides' *Orestes* (vv. 211–315). *Shagi / Steps*, 10(2), 101–108. (In Russian).

*Received November 28, 2023; accepted March 11, 2024*

Сцена Электры и Ореста, составляющая первый эпизодий трагедии Еврипида «Орест» (ст. 211–315), открывается пробуждением больного Ореста ото сна и продолжается стихомифией брата и сестры, во время которой Электра проявляет заботу по отношению к Оресту. Этот эпизод обрывается внезапным приступом безумия Ореста, разрушающим близкую связь персонажей. Завершается же сцена воссоединением братско-сестринской *φιλία*: теперь уже Орест переживает за состояние Электры.

Оправившись от безумия, Орест просит Электру пойти в дом, где она сможет поспать, поесть, умыться и просто отдохнуть (ст. 301–303):

ἀλλ', ὦ τάλαινα, βᾶσα δωμάτων ἔσω  
ὑπνῶ τ' αὐπνον βλέφαρον ἔκταθεῖσα δός,  
σίτων τ' ὄρεξαι λουτρά τ' ἐπὶ χροὸς βαλοῦ.

Но, о несчастная, пройдя внутрь дома<sup>1</sup>,  
сну бессонный глаз, вытянувшись, предай,  
протянись к пище и на кожу омовение брось.

Аргументирует Орест свою просьбу с помощью условного придаточного, расположенного в последующих стихах, — если Электра будет постоянно пренебрегать заботой о себе, то с ней может случиться что-то плохое, а без сестры пропадет и он сам (ст. 304–306):

εἰ γὰρ προλείψεις μ' ἢ προσεδρεῖα νόσον  
305 κτήσῃ τιν', οἰχόμεσθα: σὲ γὰρ ἔχω μόνην  
ἐπίκουρον, ἄλλων, ὥς ὀρεῖς, ἔρημος ὦν.

Ведь если ты из-за своей заботы оставишь меня или болезнь  
какую-то наживешь, я погиб: ведь ты у меня единственная  
помощница, других, как видишь, я лишен.

В этом месте не совсем понятно, что именно должно произойти с Электрой, из-за чего Орест потерял бы ее, свою единственную помощницу (*μόνην ἐπίκουρον*) и друга. Текстологическая проблема, за которой следует вопрос интерпретации, касается глагола *προλείπω* (ст. 304). Все рукописи дают чтение *προλείψεις μ'*, что в переходном значении имеет смысл 'оставишь, покинешь меня'. Пейли предлагает конъектуру, исключающую местоимение *μ'*, аргументируя это тем, что объект, зависящий от глагола, смещает акцент с заботы об Электре на положение самого Ореста [Paley 1879: 68]. По его мнению, если сохранять чтение рукописей (с *μ'*), то эта фраза переводится так: «Если ты покинешь меня, я не буду иметь никого, кто мог бы помочь мне». Для непереходного употребления *προλείπω* словарь LSJ дает значение 'слабеть', и те издатели, которые принимают конъектуру Пейли (Мюррей, Биль и Диггл [Murray 1913; Biehl 1965: 38; Diggle 1990: 100–101]), именно так и понимают здесь этот глагол.

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод с древнегреческого языка выполнен автором.

Однако если посмотреть на его употребление внимательнее, то окажется, что такого значения у *προλείπω* нет. В непереходном употреблении он значит ‘отсутствовать, кончаться’ (как и в случае с бесприставочным *λείπω*), например, о череде убийств в «Оресте»: *φόνος <...> οὐ προλείπει <...> Ἀτρείδαις* («...убийство <...> не кончается <...> у Атридов», Eur. *Or.* 817); о человеческих силах у Фукидида: *εἴ τῳ προλίποι ἡ ῥώμη* («если у них кончится сила», Th. 7.75). В том единственном контексте, где этот глагол используется по отношению к человеку (в непереходном значении), он имеет значение ‘умирать’, причем в переносном употреблении, которое служит гиперболой. Это контекст из «Гекубы». Гекуба узнаёт, что ее дочь Поликсена будет принесена в жертву: *οἷ ᾿γά, προλείπω λύεται δέ μου μέλη* («Ах, я кончаюсь: развязываются члены моего тела», Eur. *Нес.* 438). В нашем же месте из «Ореста» понимать в таком значении *προλείπω* не получается, так как эмоциональный тон условного придаточного не обладает должной экспрессивностью.

Посмотрим теперь, какой получается смысл, если оставить *με*. *Προλείπω* в переходном значении ‘оставлять, покидать кого-то/что-то’ можно интерпретировать по-разному. Вейд переводит *προλείψεις μ’* как «бросишь меня», «оставишь одного» [Wedd 1895: 84]. Однако такой вариант здесь невозможен, ведь Электра сильно переживает за брата, а он просит ее хотя бы немного подумать о себе.

Виллинк и Ди Бенедетто считают, что *προλείπω* выражает идею смерти: они понимают *προλείψεις μ’* как «оставишь меня, умерев» [Willink 1986: 135; Di Benedetto 1965: 65–66]. Однако следует отметить, что предположение Виллинка насчет смерти Электры путем самоубийства не совсем подходит, так как в разбираемом фрагменте прямых предпосылок к нему нет. Причина обоих исходов для Электры кроется в ее чрезмерной заботе (*προσεδρείξ*) об Оресте. Слово *προσεδρείξ* должно относиться к обоим вариантам, разделенным союзом *ἢ*. Контексты с *προλείπω* в значении ‘умереть’ действительно существуют. *Προλείπω* в таком значении у Еврипида можно найти в «Алкесте», в реплике Евмела после гибели матери: *προλίποῦσα δ’ ἐμὸν βίον ὠρφάνισεν τλάμων* («...покинув мою жизнь, сделала ее осиротелой, несчастная», Eur. *Alc.* 396).

Прочтение *προλείψεις μ’* представляется мне наиболее подходящим. Тогда становится понятно и употребление союза *ἢ*: «Если ты умрешь или даже просто заболеешь, я погиб». Таким образом даются две альтернативы: оставит Электра Ореста, умерев, или заболеет — это одинаково его погубит.

Теперь стоит перейти к следующей реплике в этом фрагменте — ответу Электры на просьбу Ореста (ст. 307–311). Обращаясь к брату, она проносит:

307 οὐκ ἔστι· σὺν σοὶ καὶ θανεῖν αἰρήσομαι  
καὶ ζῆν· ἔχει γὰρ ταῦτόν· ἦν σὺ κατθάνης,  
γυνὴ τί δράσω; πῶς μόνῃ σωθήσομαι,



310 ἀνάδελφος ἀπάτωρ ἄφιλος; εἰ δὲ σοὶ δοκεῖ,  
δρᾶν χρὴ τάδ’.

Невозможно: вместе с тобой и умереть я выберу,  
и жить. Ведь это обстоит точно так же: если ты умрешь,  
что мне, женщине, делать? Как одна я спасусь  
без мужа, без отца, без друзей? Но если ты хочешь,  
то необходимо мне это сделать.

Это место вызывает у комментаторов ряд вопросов и разногласий. Что именно представляется Электре невозможным? Почему вдруг возникает тема смерти Ореста? И самая главная, на мой взгляд, проблема, которую комментаторы не отмечают, — нарушение логики в ответе Электры.

Но начнем с того, что определим, на какие слова брата Электра отвечает своим коротким и резким οὐκ ἔστι — «Невозможно». Вейд и Виллинк связывают οὐκ ἔστι с проλείψεις μ’ (ст. 304). Вейд переводит эту фразу как «нет, я не оставляю тебя» [Wedd 1895: 84], Виллинк — как «Нет, я не умру добровольно» [Willink 1986: 135]. Однако эти варианты уже справедливо опровергнуты Дигглом, который замечает, что οὐκ ἔστι не может относиться только к одному из слов в εἰ-клаузе, оно относится ко всему придаточному [Diggle 1990: 100–101]. И тогда, получается, Электра отрицает, что она не покинет брата, уйдя куда-то / покончив с собой, и что не заболевает. Но, как мне кажется, ошибка как Вейда, так и Виллинка заключается в том, что они не видят противопоставление, хотя и слабо выраженное, с помощью частицы δέ: οὐκ ἔστι «Невозможно» (ст. 307) и εἰ δὲ σοὶ δοκεῖ / δρᾶν χρὴ τάδ’ «Но если ты хочешь, то необходимо мне это сделать» (ст. 310–311). Сама же фраза εἰ δὲ σοὶ δοκεῖ выглядит как объяснение, почему Электра готова сделать нечто вопреки своему нежеланию. В 311-м стихе Электра принимает просьбу Ореста уйти в дом и позаботиться там о себе, из чего следует вывод, что Электра в 307-м стихе отвечает отказом на эту же просьбу. То есть οὐκ ἔστι может относиться только к стихам 301–303. Вест, Ди Бенедетто, Биль и Диггл понимают это место так же [West 1987: 202; Di Benedetto 1965: 67; Diggle 1990: 100–101].

Следующие стихи (307–308) должны объяснять нежелание Электры покидать брата. Она говорит:

σὺν σοὶ καὶ θανεῖν αἰρήσομαι  
καὶ ζῆν· ἔχει γὰρ ταῦτόν.

...с тобой и умереть выберу, и жить,  
ведь жизнь без тебя равна смерти.

Идея смерти, на мой взгляд, появляется здесь в связи с εἰ γὰρ проλείψεις μ’ <...> οἰχόμεθα («ведь если ты оставишь меня <...> я погиб») в реплике Ореста (ст. 304–305). В этом месте можно заметить некую нелогичность в ответе Электры. Орест говорит сестре: «Иди позаботься о себе, ведь если ты умрешь, я погиб», на что она отвечает: «Нет, не пойду, я умру вместе с

тобой, ведь жизнь без тебя равна смерти». То есть она умрет, если погибнет Орест, а он, в свою очередь, может умереть как раз в случае, если не станет Электры.

Для того чтобы решить эту проблему, я хочу предложить посмотреть на композицию всей сцены в целом (ст. 211–315). Она состоит из трех частей: стихомифии, ритмически разделенной на две разные части, монолога Ореста и обмена репликами между персонажами. Главной во всей сцене является тема отношений *φιλία*, связывающих брата и сестру. В первой части стихомифии (ст. 211–252) Электра выполняет просьбы больного Ореста и всячески ухаживает за ним. Ведущим мотивом здесь является мотив контакта и физического сближения. Затем у Ореста внезапно начинается приступ безумия, и он воспринимает действия сестры враждебно, а она все так же продолжает заботиться о нем (ст. 253–267). Поведение Электры в этом месте перекликается с тем, как она ведет себя в начале сцены, что сильнее подчеркивает *φιλία* с ее стороны: ведь заботиться о потерявшем рассудок намного сложнее, чем о больном. После сцены безумия Ореста (ст. 268–276) обмен репликами между братом и сестрой возобновляется (ст. 301–315). Теперь *φιλία* проявляется непосредственно со стороны Ореста: он просит Электру пойти в дом, где она сможет поспать, поесть и умыться (ст. 301–303). Такое зеркальное построение композиции дает понять, что Еврипиду важно показать взаимность *φιλία*, — отсюда и структурная симметрия всей сцены. Сначала Электра заботится об Оресте, потом, наоборот, Орест об Электре.

И эта симметрия взаимной *φιλία* должна закончить сцену. В последней части она выражается в обмене репликами, содержащими один и тот же топос «жизнь без тебя равна смерти». Этот же топос есть в «Алкесте». Здесь сначала Алкеста объясняет Адмету, что предпочитает смерть жизни без него (Eur. *Alc.* 282–284; 287):

282 ἐγὼ σε πρεσβεύουσα κἀντὶ τῆς ἐμῆς  
ψυχῆς καταστήσασα φῶς τόδ' εἰσορᾶν  
θνήσκω.

И, предпочтя собственной жизни,  
чтобы ты видел свет,  
я умираю.

287 κοῦκ ἠθέλησα ζῆν ἀποσπασθεῖσα σοῦ  
σὺν παισὶν ὀρφανοῖσιν, οὐδ' ἐφεισάμην  
ἥβης, ἔχουσ' ἐν οἷς ἑτερλόμην ἐγώ.

И не захотела я жить, будучи отделенной от тебя,  
вместе с детьми, оставшимися без отца, и не пожалела  
юности при том, что имею я то, из-за чего радуюсь.

Затем и Адмет убеждается в том, что для него жизнь без жены равно-  
сильна смерти (Eur. *Alc.* 273–280):

- 273 οἴμοι· τόδ' ἔπος λυπρὸν ἀκούειν  
καὶ παντὸς ἐμοὶ θανάτου μεῖζον,  
μὴ πρὸς θεῶν τλῆς με προδοῦναι,  
μὴ πρὸς παίδων οὐδ' ὀρφανιεῖς,  
ἀλλ' ἄνα, τόλμα.  
278 σοῦ γὰρ φθιμένης οὐκέτ' ἂν εἴην·  
ἐν σοὶ δ' ἐσμέν καὶ ζῆν καὶ μὴ·  
σὴν γὰρ φιλίαν σεβόμεσθα.

О горе, эту речь больно слушать  
и более всякой смерти для меня.  
Ради богов не имей жестокости, чтобы оставить меня,  
ради детей, которых ты сделаешь сиротами,  
но поднимайся, терпи.  
Ведь если ты умрешь, меня больше не может быть:  
зависит от тебя, чтобы я и жил, и был мертв.  
Ведь твою близость я чту.

Этот топос также встречается у Софокла в «Электре», когда та думает,  
что ее брат погиб, и плачет на его могиле (S. *El.* 1162–1169):

- ὦ δεινотάτας, οἴμοι μοι,  
1163 πεμφθεῖς κελεύθους, φίλταθ', ὥς μ' ἀπώλεσας·  
ἀπώλεσας δῆτ', ὦ κασίγνητον κάρα.  
1165 τοιγὰρ σὺ δέξαι μ' ἐς τὸ σὸν τόδε στέγος,  
τὴν μηδὲν εἰς τὸ μηδέν, ὥς σὺν σοὶ κάτω  
1167 ναίω τὸ λοιπόν· καὶ γὰρ ἡνίκ' ἦσθ' ἄνω,  
ξὺν σοὶ μετεῖχον τῶν ἴσων, καὶ νῦν ποθῶ  
τοῦ σοῦ θανοῦσα μὴ ἀπολείπεσθαι τάφου.

О, на ужаснейшую, ах, горе мне,  
посланный ты дорогу, самый мне дорогой, как меня ты  
погубил.

Да, погубил, о братская голова.  
Потому ты прими меня под твою эту крышу,  
ту, что ничто, в ничто, чтобы в будущем я жила вместе  
с тобой внизу:  
ведь и в то время, когда ты был наверху,  
с тобой я имела одинаковый удел, и сейчас я сильно  
желаю, умерев,  
не покидать твоей могилы.

Таким образом, нелогичность ответа Электры, как мне кажется, мож-  
но объяснить лишь тем, что Еврипиду в этой сцене очень важно выстро-  
ить симметрию, а потому он пренебрегает логикой. В последней части  
слова Ореста ἄλλων <...> ἔρημος ὢν («...других <...> я лишен») находят от-  
ражение в реплике Электры πῶς μόνη σωθήσομαι; («Как я одна спасусь?»).

Зеркальный тоpos «я не хочу жить без тебя» подчеркивает *φιλία* обоих персонажей, помогая им выразить свой страх потерять друг друга и нежелание существовать, если один из них умрет. Последняя часть в рамках всей сцены создает симметрию начала и конца.

### Источники

Murray 1913 — *Euripides. Orestes* // *Euripidis Fabulae* / Ed. by G. Murray. Oxford: Clarendon Press, 1913. Vol. 3. [Without pagination].

### Сокращения

LSJ — A Greek-English lexicon / Compl. by H. G. Liddell, R. Scott; Rev. and augm. by H. S. Jones, R. McKenzie; With a rev. suppl. Oxford: Clarendon Press, 1996.

### References

Biehl, W. (1965). *Euripides Orestes*. Akademie-Verlag.

Di Benedetto, V. (Intro., Critical Text, Comment., Metrical Appendix) (1965). *Euripidis Orestes*. La Nuova Italia.

Diggle, J. (1990). On the Orestes of Euripides. *The Classical Quarterly*, 40(1), 100–123.

Paley, F. A. (Ed.) (1879). *The Orestes of Euripides: With brief notes*. Deighton, Bell, and Co.

Wedd, N. (Ed., Intro., Notes & Metrical Appendix) (1895). *The Orestes of Euripides*. Cambridge Univ. Press.

West, M. L. (Ed., Trans. & Comment.) (1987). *Euripides Orestes*. Aris & Phillips.

Willink, C. W. (Intro. & Comment.) (1986). *Euripides Orestes*. Clarendon Press.

\* \* \*

### Информация об авторе

#### Марта Дмитриевна Балакирева

студентка бакалавриата, кафедра  
классической филологии, Институт  
восточных культур и античности,  
Российский государственный  
гуманитарный университет  
Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская  
пл., д. 6

✉ [marta.balakireva@mail.ru](mailto:marta.balakireva@mail.ru)

### Information about the author

#### Marta D. Balakireva

Undergraduate Student, Department  
of Classical Philology, Institute for Oriental  
and Classical Studies, Russian State  
University for The Humanities  
Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusskaya  
Sq., 6

✉ [marta.balakireva@mail.ru](mailto:marta.balakireva@mail.ru)

**Е. N. Buzurnyuk**<sup>ab</sup><https://orcid.org/0000-0002-0818-5375>✉ [katerinabuz@gmail.com](mailto:katerinabuz@gmail.com)<sup>a</sup> *Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН  
(Россия, Москва)*<sup>b</sup> *Российская академия народного хозяйства  
и государственной службы при Президенте РФ  
(Россия, Москва)*

## PROLOGUE AS A STRUCTURAL ELEMENT IN THE COMEDIES OF ARISTOPHANES

**Аннотация.** В статье предпринимается попытка дать определение пролога в древнеаттической комедии, основанное на его функции в структуре комедии в целом. Понимание функции пролога возможно через разложение его на структурные элементы и анализ каждого из них. Предлагается обзор работ Поля Мазона и Октава Наварра, которые предложили варианты деления комического пролога на части. Мазон выделяет три части пролога: шествие или «открывающая сцена»; обращение к зрителю или изложение; развитие комической темы в драматическом действии. Наварр полагает, что комический пролог включает в себя два элемента трагической структуры: трагический пролог и первый эпизод, что обуславливает большую продолжительность пролога в комедии по сравнению с трагедией. В завершении статьи дается определение пролога через его функциональную роль в структуре и композиции комедии. Пролог — это целая часть комедии, которая содержит экспозицию и завязку сюжета пьесы. Функция пролога двойкая: с одной стороны, пролог призван заинтересовать зрителя (это достигается с помощью шуток и сатиры), с другой — изложить всю необходимую информацию о герое, препятствии или проблеме, с которой он сталкивается, и о способе решения этой проблемы, который у него появляется.

**Ключевые слова:** Аристофан, античная комедия, структура комедии, пролог, Поль Мазон

**Благодарности:** Статья выполнена по гранту Правительства Российской Федерации (соглашение № 075-15-2021-571 от 3 июня 2021 г., срок реализации 2021–2023 гг.) «Цифровые комментарии к античным текстам: древнегреческая комедия».

**Для цитирования:** Buzurnyuk E. N. Prologue as a structural element in the comedies of Aristophanes // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 109–117.

*Поступило в редакцию 28 ноября 2023 г.; принято 30 марта 2024 г.*

E. N. Buzurnyuk<sup>ab</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-0818-5375>

✉ [katerinabuz@gmail.com](mailto:katerinabuz@gmail.com)

<sup>a</sup> A. M. Gorky Institute of World Literature  
of the Russian Academy of Sciences  
(Russia, Moscow)

<sup>b</sup> The Russian Presidential Academy  
of National Economy and Public Administration  
(Russia, Moscow)

## PROLOGUE AS A STRUCTURAL ELEMENT IN THE COMEDIES OF ARISTOPHANES

**Abstract.** The article explores the concept of comic prologue in Ancient Greek comedy, examining its function and significance within the structure of the comedy as a whole. The function of the prologue can be understood by breaking it down into structural elements and analyzing each of them. The article examines the works of scholars Paul Mazon and Octave Navarre who have put forward different perspectives on segmenting the comic prologue. Mazon suggests that the comic prologue can be divided into three parts: a procession or playful “opening scene”, an address to the viewer or recitation, and development of the comic theme in a scene of dramatic action. Navarre focuses on the origin of the comic prologue, its connection with the structure of tragedy, and the comparison of the prologue’s greater length in comedy than in tragedy. The article concludes with a definition of the comic prologue as the first part of a play that contains an exposition, including the representation of main character(s), the problem to be solved, the plan to overcome it, and the first stage of implementation of this plan before the chorus joins in. The function of the prologue is twofold: to engage the audience through jokes and satire, and to provide all necessary information for plot development.

**Keywords:** Aristophanes, ancient comedy, structure of comedy, prologue, Paul Mazon

**Acknowledgements:** The work was supported by a grant from the Government of the Russian Federation (agreement no. 075-15-2021-571 from June 3, 2021, implementation period 2021–2023), “Digital Commentaries on Ancient Texts: Ancient Greek Comedy”.

**To cite this article:** Buzurnyuk, E. N. (2024). Prologue as a structural element in the comedies of Aristophanes. *Shagi / Steps*, 10(2), 109–117.

*Received November 28, 2023; accepted March 30, 2024*

Aristotle in his *Poetics* described a tragic prologue as μέρος ὅλον τραγῳδίας τὸ πρὸ χοροῦ παρόδου (Aristot. *Poet.* 1452b. 19–20), “the whole of that part of a tragedy which precedes the entrance of the chorus”<sup>1</sup>. Since then, the same definition has been adopted for comedy. But what is it exactly, τὸ μέρος ὅλον? As for the second part, it is clear that the prologue is not a choral part and does precede the first choral song.

Aristotle’s definition does not help us define the comic prologue, given its function in the comedy’s structure and the function of the comic plot. Nonetheless, there is a need for such a definition in regard to creating a commentary on ancient comedy. A commentary may consider different levels of a text: the level of a single word, of a phrase or metaphor, of a passage or a fragment, and finally the level of a structural element. By structural element, I mean a complete part of a play that is separated from others by its content, metrics, or other feature. Any structural element has its specifics and plays a certain role in the composition of a play, in the development of a plot, or in the communication between the poet and the citizens (as parabasis does). I believe that we can understand and interpret a particular verse, joke, or fragment better considering the structural element to which they belong.

The prologue as a structural element of comedy has not received enough attention from scholars. Otherwise, the choral parts have been studied attentively since the monograph by Theodor Zieliński, “Die Gliederung der altattischen Komödie” [Zieliński 1885], who summed up the previous research, up to the study by Gregory Sifakis, “Parabasis and Animal Choruses: A Contribution to the History of Attic Comedy” [Sifakis 1971]. Some observations on the comic prologue were made by French scholars Paul Mazon and Octave Navarre, but their works do not deal exclusively with the structure of a comic prologue.

In this article, I’m going to review the approaches of Mazon and Navarre. I believe that their ideas are right, but they might be supplemented with further details. Defining the function of a comic prologue will help formulate a comprehensive definition of a comic prologue.

\* \* \*

In his “Essai sur la composition des comédies d’Aristophane” [Mazon 1904], Paul Mazon made the first attempt to divide the comic prologue into genuine elements inherent to the Old Comedy. He suggested that the prologue should be divided into three parts.

The first one is a playful opening scene meant to arouse curiosity in the audience. It is accompanied by jokes and actions which are often not relevant to the comedy’s plot. Examples include the satire on playwrights and musicians at the beginning of *The Acharnians* or political satire in the form of the dream interpretation in *The Wasps*. To describe this part, Mazon employs the term *la parade* (parade as flaunting) because he considers it to be the analogy of burlesque scenes performed by buffons (*nos parade foraines*) [Mazon 1904: 170].

---

<sup>1</sup> Trans. by W. H. Fyfe [Aristotle 1965: 43].



However, for the beginning of a comedy, the entrance of the characters on stage is not the only possible feature. True, in some comedies characters are walking for quite a long time: e. g., in *Thesmophoriazusae* Euripides and the Relative enter the stage and then walk until they reach Agathon's house (around 38 verses long); in *The Birds*, two heroes are in the middle of a journey guided by two birds, and their travel ends around verse 50, way longer than the end of the opening in 26; in *The Frogs* the journey to the underworld covers not only the opening scene, not only the entire prologue but also the first song of the chorus. But in other comedies the opening might be organized differently. In *Ecclesiazusae* and *The Acharnians* the opening scene corresponds to the soliloquy spoken by a single character, and the parade (entrance of the other characters) happens after the opening scene has come to an end. In *The Knights*, *The Wasps*, and *Peace* the action took place in a household, in a yard somewhere before the house, and the slaves appearing in the opening scene remain there. In *Wealth* the parade happens before the comedy starts: by the time of Carion's first remark, three characters have already been on stage for some time.

The term chosen by Mazon seems to have a limited scope since it doesn't fully describe the opening scenes in all eleven comedies. Probably this was clear to Mazon himself because he uses other terms for describing this first part of a comedy: *une exhibition piquante* (a piquant performance); *tableau imprévu et dialogue plaisant* (unexpected scene and pleasant dialogue); *le tableau d'entrée* (the opening scene); *un tableau imprévu* (an unexpected scene).

As we can see from this range of descriptions, the opening scene might be characterized by two features: pleasantness and unexpectedness. As for the former, the opening scene should contain nice jokes or clever satire to entertain spectators who might get bored. However, the latter feature seems to me even more important: the opening scene should create suspense so that spectators can't take their eyes off the stage. This suspense, the intrigue of the comedy's plot, is possible insofar as the audience knows very little about it. Unlike the tragic plays, whose story and subject are well known from mythology and preliminarily announced during the *proagon*, the comic plot seems to be unexpected for the spectators.

Since the audience is almost completely ignorant, the poet has an opportunity to surprise or shock the spectators and thus catch their attention. As William Geoffrey Arnott put it, "Aristophanes intends his audience to be puzzled; the puzzlement nails an observer's attention to the scene and makes him concentrate on the play's opening words at least until an explanation of the diverting scene is divulged" [Arnott 1993: 16]. In the opening scenes of the surviving plays some unusual, crazy, or unexplainable actions take place. It might be something extraordinary (someone catches a mad master, or women from all over Greece hold a meeting), satirical (primarily paratragic, like the soliloquies of Dikaiopolis, Strepsiades, or Praxagora), or funny (slaves feed dung to a beetle, Xanthius and Dionysus argue about hackneyed jokes). But for some time, the audience does not understand what's going on and why. This bewilderment might cause

boredom, so for the poet it is necessary not to lose the spectators' benevolence. In *Peace*, Aristophanes considers the bewilderment that might arise and anticipates it:

Οὐκοῦν ἄν ἤδη τῶν θεατῶν τις λέγοι  
νεανίας δοκησίσσος· «Τόδε πράγμα τί;  
Ὁ κἄνθαρος δὲ πρὸς τί;»  
(*Pax* 43–45 [Wilson 2007: 284])

But perhaps some spectator, some beardless  
youth, who thinks himself a sage, will say,  
“What is this? What does the beetle mean?”<sup>2</sup>

This remark reveals the scope of possible audience reactions to the theatrical performance. Aristophanes supposes that somebody might feel bored (but the only reason for that is the insolent nature of that person) and start to talk to the neighbor who might also be involved in the conversation. Of course, Aristophanes uses this passage not for its own sake but for introducing a political joke in 45–49.

Therefore, in opening scenes, Aristophanes ought to keep the balance between entertainment and surprise. Inevitably, this culminates in a transition to the second part — to the revelation of the comic plot.

For the second part, Mazon uses several terms. The first is *le boniment* (a praise speech addressed to the audience). According to the researcher, one of the characters speaks to the spectators and explains the plot, or more precisely, *le thème comique* — the comic theme of the play. However, this term doesn't cover all the possible ways to explain the plot. Such a speech addressed to the audience can be found only in *The Knights*, *The Wasps*, *Peace*, and *The Birds*. These four prologues have a common feature: we see two characters of equal status (two slaves of one household in the former three plays, and two ex-citizens in *The Birds*) who are equally aware of the situation (that is, of the plot). No third character appears on stage to whom they could explain their problem or motivation<sup>3</sup>. Hence, the only one who needs any explanation of the situation is the spectator, and the poet is forced to use *le boniment*. The other term for the second part of the prologue is *le récit-prologue*, i. e. recitation [Whittaker 1935: 181]. This term is wider than the previous one, and *le boniment* is just a special case of *le récit-prologue*.

The main function of this part is to reveal the comic theme of the play. Analyzing the prologues of the extant comedies, Mazon mentions other possible content of the recitation. Firstly, the poet reveals the actors' characters, as in *The Knights* [Mazon 1904: 34]. Secondly, the recitation might include revealing the hero's plans and the discussion they've provoked, as in *Thesmophoriazusae* and *Lysistrata* [Mazon 1904: 111]. In some cases, the recitation might be changed

---

<sup>2</sup> Trans. by Eugene O'Neill [Oates 1938: 672].

<sup>3</sup> Except for *The Birds*, where the heroes explain the purpose of their journey twice — first to the audience, later to the Hoopoe in more detail.

into a vivid dialogue, as in *The Frogs* [Mazon 1904: 141]. This analysis does not seem to be consistent enough.

I agree with Mazon that the second part of a prologue is meant to explain the comic plot to the audience. But its structure is very complicated. The most important information which is disclosed to the audience is the problem or obstacle which the hero encounters, and the hero's plan to overcome that problem. Implementation of the plan starts the real action, and the whole play will show the consequences of the hero's decision. The plan is usually fantastic or funny, whereas the problem itself might be familiar to every Athenian. Besides these two key pieces of information, the second part may have additional details: a backstory, a description of how the plan was invented, and some objections against the plan posed by other characters. For that reason, the second part of the prologue may be lengthy, inconsistent, and interrupted by occasional jokes. For example, Praxagora at the end of her soliloquy (*Ec.* 19–22) explains why she has come on stage with a lamp — because she is waiting for her late friends — but the true idea of the female conspiracy, the reason for their odd behavior (dressing up like men and intention to sneak into the Assembly) becomes clear only in Praxagora's speech in 169–240. That's when the audience learns the purpose of the heroines: they want to vote on the transition of power in the city to women.

For this part of the prologue, I would suggest the term *explicatio*. It aims to fill the audience in and relieve their anxiety provoked by an unexpected and incomprehensible opening scene.

Finally, the third part concludes the prologue. After revealing the comic plot, the poet puts in a scene that shows the comic theme in a specific form and starts the action [Mazon 1904: 172]. It might be not one scene, but a sequence of scenes (as in *The Acharnians* or *The Frogs*). Speaking of a function of this part, it shows the implementation of the plan invented or revealed in the *explicatio*.

Mazon does not apply his scheme consistently enough while analyzing the prologues. In my opinion, his scheme is a result of an attentive study and clever observation, but it needs further particularization. As it stands, the scheme fits quite well for the early comedies, including *The Birds*, but fails to fully describe the prologues of the later ones.

\* \* \*

Octave Navarre also wrote about the structure of the prologue in his article “Les origines et la structure de la comédie ancienne” [Navarre 1911]. He proposes a division of the comedy prologue into two parts.

The first is what exactly corresponds to the tragic prologue, a simple l'exposition du sujet [Navarre 1911: 269–70]. The second part is more extensive, full of action, which in tragedy corresponds to the first episode. This division is inspired by the tragedy's structure, but it may help to note some important features of the comic prologue. Navarre noted that in comedy the chorus participates in action actively, unlike in tragedy, but the chorus' intervention is required only after the action has developed a little [Navarre 1911: 270–71]. As we saw before, this function belongs to the third part of Mazon's scheme.

According to Navarre, the comic prologue was adopted from tragedy, while originally comedy did not have any prologue and began with the *parodos*. The appearance of a “preamble” — a monologue or dialogue, — i. e., its borrowing from tragedy, happened due to the transformation of comedy into a complex dramatic genre.

Navarre shows the dissimilarity of prologues in tragedy and comedy with a comparison of the prologues’ length. The comic prologue is twice as long as the tragic one [Navarre 1911: 268]. The average prologue length for Aristophanes is around 260 verses, while for Sophocles the average length of the prologue is 120 verses, for Euripides — 125.

I would like to add my calculations. The comparison of the absolute lengths is significant, but it might be interesting to compare the share of prologues concerning the whole extent of plays. However, it should be noted that such quantitative calculations will have an inevitable inaccuracy conditioned by the preservation of the texts and textological issues as well as an uncertainty in the formal distinction between prologue and *parodos*. But even with these considerations, the calculations might be insightful.

Author	Average	Min.	Max.
Sophocles	8.19%	6.5%	9.8%
Euripides	8.58%	3.32%	12.21%
Aristophanes	18.73% (Mazon’s estimation is 20.75%)	13.5%	24.01%

The share of prologues in the tragedies of Sophocles ranges from 6.5% (in *Oedipus at Colonus*) to 9.8% (in *Oedipus Rex*). The average is 8.19%. That is, the prologue — the part of the tragedy before the appearance of the chorus — takes up less than ten percent of the entire tragedy.

The share of prologues in the tragedies of Euripides ranges from 3.32% (in *The Suppliants*) to 12.21% (in *Electra*). The average is 8.58%, quite close to Sophocles. In six tragedies of Euripides, the prologue has a share of 10% or more (up to 12.21%) of the total length of the tragedy.

The share of prologues in Aristophanes’ comedies ranges from 13.5% (in *The Frogs*, before the appearance of the frog chorus, but there may be other estimates) to 24.01% (in *Ecclesiazusae*). The average is 18.73%. However, changing the boundary between the prologue and the *parodos* can give other values: based on Mazon’s estimates, the average value rises to 20.75%.

Thus, the prologue in comedy is longer and comprises a bigger part of the play. Hence, the comic prologue has greater importance in the structure of the play and the development of the plot. But why?

As Navarre showed, the comic prologue includes the exposition and the beginning of an action, the latter corresponds to the first episode in tragedy. Mazon’s scheme reflects almost the same division. So, does the length result from the fact that it should include exposition and then the first part of the action? Definitely yes, but I would like to add some details.

Plots in tragedy are based on myth. Thus, the audience was already aware of the sequence of events and the main heroes because the myths were well known. There should be some keys (name, place, or event) that allowed a spectator to guess the starting point of any play. Moreover, the basic information about the play, the poet, and the cast was revealed during the *proagon*. For the audience of tragedy, there was no need for lengthy beginnings: a brief exposition was enough for the proceeding to the choral song and the main action<sup>4</sup>.

The plot of a comedy, on the contrary, was never obvious to the audience. We do not have enough evidence on the *proagon* for the comedy, but some information about the plays which would be performed at a coming festival might be available to the citizens, probably, the names of the poets who had received the chorus, and maybe the play's title of some kind. In any case, the Great Idea of a comedy [Sommerstein 1980: 11–13] should not have been exposed before the performance. Otherwise, the brilliant suspense and intrigue of the prologue of *Lysistrata* or *Ecclesiazusae* would be spoiled.

A long prologue is necessary to reveal to the spectator the story about which he knows nothing, as well as to provide information about the hero or heroes and their motivations. Moreover, the essential feature of the comic genre is jokes, all sorts of satire, and physical comedy, which collectively cover a significant part of a comic prologue. Finally, the prologue ends with the announcement of the chorus' entrance in which the appearance and attitude of the chorus are explained. The chorus arrives at the moment when the hero or heroes have started to implement the invented plan which should help to solve the hero's problem, so the chorus becomes actively involved in action supporting or confronting the hero or heroes.

Thus, I would like to propose the definition of a comic prologue as follows. The prologue is the first part of the play that contains an exposition, i. e., the main character(s), the problem needed to be solved, the plan for its overcoming, and the first stage of the implementation of this plan before the chorus joins the action. The prologue in comedy has two functions: firstly, to engage the audience, and secondly, to provide the full exposition of the comedy's plot.

## References

- Aristotle (1965). The Poetics. In Aristotle. *The Poetics. Longinus on the Sublime. Demetrius on Style* (W. H. Fyfe, & W. R. Roberts, Trans.). Harvard Univ. Press.
- Arnott, W. G. (1993). Comic openings. In N. W. Slater, & B. Zimmermann (Eds.). *Intertextualität in der griechisch-römischen Komödie* (pp. 14–32). M & P.
- Mazon, P. (1904). *Essai sur la composition des comedies d'Aristophane*. Hachette.

<sup>4</sup> As far as I know, there are no special studies on the structure of the tragic prologues. They are mostly examined in relation to their form (monologic, dialogic, or mixed [Roberts 2005: 137]), number of scenes, expository function, dramatical effect, and relation to the themes and motives of the tragedy [Zimmerman 2011: 516–518]. Some features of a tragic prologue are determined by the fact that any tragedy was created as part of a trilogy [Spring 1917].

- Navarre, O. (1911). Les origines et la structure technique de la comédie ancienne. *Revue des Études Anciennes*, 13(3), 245–296.
- Oates, W. J., & O'Neill, E. (Eds.) (1938). *The complete Greek drama* (Vol. 2). Random House.
- Roberts, D. H. (2005). Beginnings and endings. In J. Gregory (Ed.) *A companion to Greek tragedy* (pp. 136–148). Blackwell Publishing.
- Sifakis, G. M. (1971). *Parabasis and animal choruses: A contribution to the history of Attic comedy*. Athlone Press.
- Sommerstein, A. (Ed.) (1980). *The comedies of Aristophanes, Vol. 1: Acharnians*. Aris and Phillips.
- Spring, E. (1917). A study of exposition in Greek tragedy. *Harvard Studies in Classical Philology*, 28, 135–224.
- Whittaker, M. (1935). The comic fragments in their relation to the structure of old Attic comedy. *The Classical Quarterly*, 29(3/4), 181–191.
- Wilson, N. G. (Ed.) (2007). *Aristophanis Fabulae* (Vol. 1). Oxford Univ. Press.
- Zieliński, Th. (1885). *Die Gliederung der altattischen Komoedie*. Druck; B. G. Teubner.
- Zimmermann, B., & Schlichtmann, A. (Eds.). (2011). *Handbuch der griechischen Literatur der Antike. Vol. 1. Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit*. C. H. Beck.

\* \* \*

## Информация об авторе

**Екатерина Николаевна  
Бузурнюк**

кандидат филологических наук  
младший научный сотрудник, Институт  
мировой литературы им. А. М. Горького  
РАН  
Россия, 121069, Москва, ул. Поварская,  
д. 25а  
преподаватель, историко-  
филологический факультет, Институт  
общественных наук, Российская  
академия народного хозяйства  
и государственной службы  
при Президенте РФ  
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернад-  
ского, д. 82  
✉ [katerinabuz@gmail.com](mailto:katerinabuz@gmail.com)

## Information about the author

**Ekaterina N. Buzurnyuk**

Cand. Sci. (Philology)  
Researcher, A. M. Gorky Institute of World  
Literature of The Russian Academy of  
Sciences  
Russia, 121069, Moscow, Povarskaya Str.,  
25a  
Lecturer, Faculty of History and Philology,  
Institute for Social Sciences, The Russian  
Presidential Academy of National Economy  
and Public Administration  
Russia, 119571, Moscow, Prospekt  
Vernadskogo, 82  
✉ [katerinabuz@gmail.com](mailto:katerinabuz@gmail.com)



Г. С. Беликов<sup>ab</sup><https://orcid.org/0000-0002-3763-5101>✉ [grbelikoff@gmail.com](mailto:grbelikoff@gmail.com)

<sup>a</sup> Российская академия народного хозяйства  
и государственной службы при Президенте РФ  
(Россия, Москва)

<sup>b</sup> Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН  
(Россия, Москва)

## ЦИТАТА ИЗ ЕВРИПИДА В ПРОЛОГЕ «ВСАДНИКОВ» АРИСТОФАНА (Eq. 14–20)

**Аннотация.** В статье рассмотрены проблемы, связанные с перестановкой цитаты из «Ипполита» Еврипида, которая встречается в прологе «Всадников» Аристофана (Eq. 16). Среди издателей нет единства относительно порядка стихов в этом отрывке. Некоторые (Мейнеке, Диндорф, Бергк, ван Леувен, Холл — Гелдарт), следуя за Г. Заушпе, переставляли цитату из Еврипида после стиха 14, а другие (Кулон, Sommerstein, Краус, Уилсон), вслед за К. Ф. Германном и Г. Ричардсом, переставляли после стиха 18. На основе параллелей из других комедий Аристофана в статье доказывается, что рукописный текст не требует исправления, а перестановка цитаты после стиха 18, с которой печатают текст современные издатели, снижает комический эффект всего отрывка: Второй раб начинает говорить, что хочет сказать нечто изящное, как у Еврипида, и слово в слово цитирует строку из «Ипполита». Дословные цитаты с упоминанием автора Аристофан использует иначе, на это указывают цитаты из Эсхила. А цитаты из Еврипида обычно вплетаются в речь без предварительного указания на автора (Nub. 1165–1166 / Eur. Hec. 172–174; Nub. 1415 / Eur. Alc. 691). Основной аргумент в пользу сохранения текста — это комический эффект, который создается при чтении по рукописи R. Первый раб цитирует «Ипполита», Второй раб тоже хочет ответить в духе трагедии (его реплика начинается так же, как слова Федры: «Πῶς ἄν...»), но Первый раб резко обрывает его: надо «не еврипидствовать», а придумать план бегства.

**Ключевые слова:** Аристофан, «Всадники», Еврипид, Эсхил, античная комедия, цитата, критика текста

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

**Для цитирования:** Беликов Г. С. Цитата из Еврипида в прологе «Всадников» Аристофана (Eq. 14–20) // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 118–127.

Поступило в редакцию 28 ноября 2023 г.; принято 11 марта 2024 г.



G. S. Belikov<sup>ab</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-3763-5101>

✉ [grbelikoff@gmail.com](mailto:grbelikoff@gmail.com)

<sup>a</sup> *The Russian Presidential Academy  
of National Economy and Public Administration  
(Russia, Moscow)*

<sup>b</sup> *A. M. Gorky Institute of World Literature  
of the Russian Academy of Sciences  
(Russia, Moscow)*

## A EURIPIDES QUOTE IN THE PROLOGUE TO *THE KNIGHTS* (Eq. 14–20)

**Abstract.** This article deals with the distribution of dialogue lines between two slaves in the prologue of Aristophanes' *The Knights*. There is no agreement among editors which slave utters the quote from Euripides' *Hippolytus* (Eur. *Hipp.* 345) and where this quote should be located. The main question is whether it is necessary to transpose this quote. Many editors have followed Hermann Sauppe in transposing verses 15 and 16 (Meineke, Dindorf, Bergk, van Leeuwen, and Hall-Geldart). In 1835 C. F. Hermann placed the quote from Euripides after verse 18 and added it to the words of the Second Slave (Nikias). Coulon, Sommerstein, Kraus, and Wilson published the text with Hermann's emendation. The text presented in Wilson's edition in fact diminishes the comical effect of this dialogue. It seems unlikely that Aristophanes introduces the quote from Euripides into the text with a direct foreshadowing in a previous verse: the Second Slave says he would like to enunciate something Euripides-like and then cites the whole verse from *Hippolytus* without any modification. When Euripides is quoted, his name is normally omitted (*Nub.* 1165–1166 / Eur. *Hec.* 172–174; *Nub.* 1415 / Eur. *Alc.* 691). The main argument for conserving the manuscript text is the comical effect, which is connected with the order of verses offered by codex R. The First Slave quotes Euripides, the Second Slave also wants to say something exquisite (like Euripides) but is interrupted by the First Slave.

**Keywords:** Aristophanes, *The Knights*, Euripides, Aeschylus, ancient comedy, quote, textual criticism.

**Acknowledgements.** The article is a part of the RANEPa state assignment research programme.

**To cite this article:** Belikov, G. S. (2024). A Euripides quote in the prologue to *The Knights* (Eq. 14–20). *Shagi / Steps*, 10(2), 118–127. (In Russian).

*Received November 28, 2023; accepted March 11, 2024*

В статье рассматриваются проблемы, связанные с распределением реплик между персонажами в прологе «Всадников» (Eq. 14–20), а также с входящей в этот отрывок цитатой из Еврипида. Среди издателей нет согласия относительно места этой цитаты и персонажа, который ее произносит. Далее приводится текст по равеннской рукописи (Ravennas 429). В начале комедии появляются два раба<sup>1</sup>, которые жалуются, что после появления нового раба Пафлагонца жизнь их стала невыносима. Оба думают о побеге, но боятся сказать это вслух.

11. {OI. A'} Τί κινυρόμεθ' ἄλλως; Οὐκ ἐχρῆν ζητεῖν τινα
12. σωτηρίαν νῶν, ἀλλὰ μὴ κλάειν ἔτι;
13. {OI. B'} Τίς οὖν γένοιτ' ἄν; Λέγε σύ. {OI. A'} Σὺ μὲν οὖν μοι λέγε,
14. ἵνα μὴ μάχωμαι. {OI. B'} Μὰ τὸν Ἀπόλλω ἡγὼ μὲν οὐ.
15. Ἀλλ' εἰπέ θαρρῶν, εἴτα καὶ γὰ σοὶ φράσω.
16. {OI. A'} Πῶς ἂν σύ μοι λέξεις ἀμὲ χρὴ λέγειν;
17. {OI. B'} Ἀλλ' οὐκ ἔνι μοι τὸ θρέττε. Πῶς ἂν οὖν ποτε
18. εἴποιμ' ἂν αὐτὸ δῆτα κομψευριτικῶς;
19. {OI. A'} Μὴ μοί γε, μὴ μοι, μὴ διασκανδικίσης<sup>2</sup>
20. ἀλλ' εὐρέ τιν' ἀλόκινον ἀπὸ τοῦ δεσπότης.

11. Первый раб. Зачем нам жаловаться впустую? Не следует ли нам поискать какое-либо спасение, а не рыдать?
13. Второй раб. Какое может быть спасение? Ты скажи.  
Первый раб. Скажи ты, чтобы мне с тобой не спорить.
- 14–15. Второй раб. Клянусь Аполлоном, я не могу. Но скажи ты смело, а потом я скажу.
16. Первый раб. Вот бы ты мне сказал, что должно сказать мне!
- 17–18. Второй раб. Но у меня не хватает смелости<sup>2</sup>. Как бы мне это выразить с Еврипидовой элегантностью?

<sup>1</sup> Среди издателей распространена практика печатать вместо рукописных οἰκέτης A' — Δημοσθένης, οἰκέτης B' — Νικίας. См., например, издание Н. Уилсона [Wilson 2007]. Отождествление персонажей комедии с этими историческими фигурами опирается на схолии, которые в данном случае дают довольно скудные сведения. Критику этой слабо обоснованной издательской практики см. в статье К. Довера [Dover 1959: 198–199].

<sup>2</sup> τὸ θρέττε, которое стоит в оригинале, представляет большую трудность для интерпретации и перевода. Почти все комментаторы пишут, что θρέττε, τό = τὸ θρασύ. Такое толкование опирается на схолии, которые в большинстве дают следующее толкование: ἀντὶ τοῦ θαρσαλέου θρέττε γὰρ βαρβαρικῶς τὸ θαρρεῖν. βαρβαρίζει δὲ ὁ δοῦλος [Jones, Wilson 1969: 11]. Этимологически связать форму θρέττε, в которой Нил видит субстантивированный Imperativus Praesentis [Neil 1901: 9], с корнем \*θрс невозможно. Сочетание τт должно восходить к сочетанию заднеязычного согласного и j, в то время как в корне \*θрс на конце стоит сибилант. Поэтому варианты возможны только в огласовке ρ (θάρρος, Att. θάρρος, Aeol. θέρος или θράσύς). Определение βαρβαρικῶς, которое встречается в схолиях, едва ли может помочь. Невозможно себе представить, что раб, говорящий по-гречески, в контексте цитат и намеков на Еврипида, неожиданно использует варваризм с определенным артиклем.

М. Поленц предложил свою интерпретацию этого стиха, обратив внимание на один из древних схолиев: οὐδὲ τὸ τυχὸν ἔχω, φησί, περὶ τούτων εἰλεῖν [Jones, Wilson 1969: 11]. Он видит в форме τὸ θρέττε звукоподражательное слово (ономатопею), приводя в качестве параллели слово σίττα у Феокрита (Theocr. 8.69).

19–20. Первый раб. Только прошу, не еврипидствуй<sup>3</sup>. Но найди какой-нибудь танец-бегство<sup>4</sup> от господина.

Стих 16, который вызвал споры среди издателей, — цитата из «Ипполита» Еврипида (*Hipp.* 345). Кормилица разговаривает с Федрой и пытается узнать причину ее страданий. Восклицание Федры выражает невыполнимое желание: «Вот бы ты сказала, что мне следует сказать!» На что Кормилица ей отвечает: «Я не оракул, чтобы знать неизвестное».

Сразу следует сказать, что есть издатели и исследователи, которые сохраняют рукописный текст. Роберт Нил, который издал «Всадников» с английским комментарием, в критическом аппарате пишет, что хотя и сомневается, но все же дает рукописный текст без изменений [Neil 1901: 8]. Б. Б. Роджерс, подготовивший издание Аристофана для серии «Loeb Classical Library», сохраняет текст [Rogers 1930: 126]. Также за рукописный текст выступают Х. Эрбсе и К. Довер в своих статьях, посвященных Аристофану [Erbse 1954: 104; Dover 1959: 197–198]. Основная же масса издателей принимает те или иные исправления. Можно выделить три основные позиции, которых придерживаются ученые, вносящие правку в текст.

Первое предложение, которое следует упомянуть, принадлежит Карлу Бееру, разделившему реплики в стихе 13 [Beer 1844: 148–149].

13. {OI. B'} Τίς οὖν γένοιτ' ἄν; {OI. A'} Λέγε σύ.  
{OI. B'} Σὺ μὲν οὖν μοι λέγε, ἵνα μὴ μάχωμαι.

Это разделение, которое приводит к смене говорящих в дальнейшем, принимается многими издателями (ван Леувен, Холл — Гелдарт, Кулон,

У Аристофана регулярно встречаются такого рода слова, среди них есть *θρεττανελο* (*Pl.* 290), похожее на *θρέττε*. В комедии «Богатство» это слово изображает звук кифары. Поленц считает, что слово *θρέττε* нужно ставить в один ряд с *στριβλικίγξ* из «Ахарнян»: *Οὐδ' ἄν στριβλικίγξ* (*Ach.* 1035) или *οὐδὲ γρῦ* (*Pl.* 17). В этих случаях слово усиливает отрицание (русское «ни капельки»), поэтому Поленц переводит это место так: «Ich habe nicht die geringste Ahnung, was du meinst», подтверждая свою гипотезу еще одним схолием: *οὐκ ἔστιν οὖν εἰπεῖν δὲ σὺ διανοῇ*. Поленц полагает, что ответ раба должен отсылать к ответу кормилицы в «Ипполите»: *οὐκ ἔστιν οὖν εἰπεῖν δὲ σὺ διανοῇ*. Следовательно, речь идет не о трусости раба, но о его непонимании [Pohlenz 1952: 105–107]. Гипотеза Поленца интересна, но параллели, которые он приводит, не могут служить доказательством, так как во всех приведенных случаях нет артикля.

<sup>3</sup> *μὴ διασχανδικίσης* — форма глагола *διασχανδικίζω*, образованного от существительного *ἡ σχάνδιξ* — скандикс гребенчатый, кербель (*Scandix Pecten-Veneris*). Название растения отсылает к занятию матери Еврипида Клиты, которая торговала овощами. В «Ахарнянах» Дикеополь говорит Еврипиду: «Дай мне кербель, полученный от матери» (*σχάνδικά μοι δὲς μητρόθεν δεδεγμένον* — *Ach.* 478; см. также *Thesm.* 456). Дословно выражение «*μὴ διασχανδικίσης*» можно перевести «не ешь кербель!», т. е. не уподобляйся Еврипиду.

<sup>4</sup> *ἀλόχινος* — название танца, в данном контексте в переносном смысле обозначает «побег». Этот танец ассоциировался с комедией. По словам Афиней, он упоминается у Кратина, Кефисодора и многих других. Другое название танца, также согласно Афиней, *μαχτήριος* (*Athen.* XIV.629C). Поллукс пишет, что *ἀλόχινος*, *ἀλόσεισις*, *ἵγδις* — развратные виды танца (*ἀσελγῆ εἶδη ὀρχέσεων*), во время которых актеры вращали задом (*Poll.* 4.101).

Уилсон), хотя И. Фален привел убедительные аргументы против разделения этой реплики между рабами [Vahlen 1907: 275]<sup>5</sup>.

Основной вопрос, как уже было сказано выше, связан с местом цитаты из «Ипполита». Здесь есть два варианта, которым следуют издатели.

В XIX и начале XX в. большой популярностью пользовалось предложение Г. Зауппе [Sauppe 1841: 114]. Он предлагал поставить цитату из Еврипида после 14-го стиха, предварительно перераспределив реплики следующим образом:

- {OI. A'} Σὺ μὲν οὖν μοι λέγε.  
 {OI. B'} Ἵνα μὴ μάχωμαι — Μὰ τὸν Ἀπόλλω ἡγὼ μὲν οὔ.  
 Πῶς ἄν σύ μοι λέξεις ἀμὲ χρὴ λέγειν;  
 {OI. A'} Ἄλλ' εἰπὲ θαρρῶν, εἴτα καὶ γὼ σοὶ φράσω.

Целиком предложение Зауппе не было принято, т. е. придаточное «Ἵνα μὴ μάχωμαι» осталось у того же раба, который говорит «Σὺ μὲν οὖν μοι λέγε». А вот идея поменять местами строки 16 и 15 стала популярна. Так печатали текст Мейнеке, Диндорф, фон Фельзен, Риббек, Бергк, ван Леувен и Холл — Гелдарт.

В оксфордском издании Аристофана Холла — Гелдарта [Hall, Geldart 1906] текст выглядит так:

14. Δημοσθένης. μὰ τὸν Ἀπόλλω ἡγὼ μὲν οὔ.  
 16. Νικίας. πῶς ἄν σύ μοι λέξεις ἀμὲ χρὴ λέγειν;  
 15. Δημοσθένης. ἄλλ' εἰπὲ θαρρῶν, εἴτα καὶ γὼ σοὶ φράσω.

Второй вариант перестановки был предложен Карлом Фридрихом Германном [Hermann 1835: 20–22]. Он переставил цитату из Еврипида после 18-го стиха, добавив ее к реплике Второго раба. Он видел противоречие в словах Первого раба: в 16-м стихе тот произносит цитату из «Ипполита», а в 19-м просит собеседника «не еврипидствовать», дословно «не есть кервель». Вставка цитаты перед требованием Первого раба выглядит более логичной, по мнению К. Ф. Германа. Этот вариант пользовался популярностью в XX в. В. Кулон печатает текст с такой перестановкой, но указывает, что первым предложил это исправление Г. Ричардс в своей книге «Аристофан и другие» [Richards 1909: 13]. Вслед за Кулоном такой текст дают А. Соммерстин, В. Краус и Н. Уилсон в своем оксфордском издании 2007 г.

Н. Уилсон [Wilson 2007: 69] так печатает интересующий нас отрывок:

- Δη. Μὰ τὸν Ἀπόλλω ἡγὼ μὲν οὔ.  
 Ἄλλ' εἰπὲ θαρρῶν, εἴτα καὶ γὼ σοὶ φράσω. 15  
 Νι. Ἄλλ' οὐκ ἔνι μοι τὸ θρέττε. Πῶς ἄν οὖν ποτε. 17  
 εἴποιμ' ἂν αὐτὸ δῆτα κομψευρικῶς; 18  
 «Πῶς ἄν σύ μοι λέξεις ἀμὲ χρὴ λέγειν;» 16

<sup>5</sup> Проблеме распределения реплик во «Всадниках» посвящена статья Р. Хардер. Автор также дает хороший обзор существующих мнений об интерпретации рассматриваемого отрывка [Harder 1996: 31–32].

**Δη.** Μή μοί γε, μή μοι, μή διασκανδίσις·  
ἀλλ' εὐρέ τιν' ἀπόκρινον ἀπὸ τοῦ δεσπότης.

Другое исправление, которое не нашло поддержки среди издателей, предложил В. Таммаро. Он сохраняет рукописное чтение и видит главную проблему в противоречии реплик Первого раба (Демосфена): в стихах 10–11 и 19–20. Первый раб старается подвести Второго раба к идее бегства (οὐστηρία), поэтому в его устах цитата из Еврипида звучит, по мнению Таммаро, неестественно. Следовательно, Таммаро передает ее Второму рабу, который произносит стихи 16–18 [Tammaro 1969: 42–43].

Как уже упоминалось выше, некоторые исследователи оставляют текст неизменным. Например, аргументы против каких-либо исправлений приводит К. Довер в своей статье, посвященной рассматриваемому отрывку. Он показывает, что весь диалог построен на комическом приеме, который он метко называет «after you». Оба раба хотят избежать слова «бегство», поэтому пытаются переложить ответственность друг на друга [Dover 1959: 197–198]. Если Довер в своей заметке приводит аргументы, относящиеся к содержанию, то в данной статье аргументация будет строиться также и на формальной стороне. Параллели из других комедий показывают, что перестановка цитаты после 18-го стиха, которая принята в основных на сегодняшний день изданиях, не нужна. С одной стороны, мотивация издателей принять исправление Германна и Ричардса ясна: просьба Первого раба в стихе 19 «не еврипидствовать», как и стихи 17–18, где Второй раб хочет сказать что-то «по-еврипидовски», располагают к тому, чтобы вставить между ними цитату из «Ипполита». С другой стороны, это слишком упрощает и снижает комический эффект. Едва ли Аристофан стал бы вводить цитату из Еврипида, заранее предупредив публику, что персонаж хочет сказать что-то κομψευρητικῶς. Тем более, если принимать перестановку Германна, дальше идет дословная цитата, а не паратрагическая аллюзия.

Пародии на трагедию могут занимать большие части текста, например, начало «Мира» обыгрывает «Беллерофонта» Еврипида, но могут сводиться к отдельным цитатам. П. Рау в своей книге о паратрагедии выделяет несколько типов цитат [Rau 1967: 12–17]. Во-первых, это дословные цитаты, где стих из трагедии вставляется без изменения, как в нашем случае (*Ra.* 72 = *Eur. Fr.* 565; *Th.* 194 = *Eur. Alc.* 691). Во-вторых, свободные цитаты, в которых могут быть несущественные изменения (*Thesm.* 868 = *Eur. Hel.* 56, где не совпадают частицы οὐν и δῆτα). Также Рау выделяет пародирующие вариации. Речь идет о цитатах, где слова заменяются для создания комического эффекта. Например, в «Осах» слово λῆζει в цитате из «Сфенебеи» Еврипида заменяется на δικάζει: раб Ксанфий рассказывает про недуг Филоклеона, его страсть к судебным разбирательствам:

τοιαῦτ' ἀλύει νοθετούμενος δ' ἀεὶ  
μᾶλλον δικάζει.

(*Vesp.* 111–112)

Так он безумствует. А если его наставлять,  
то он еще больше судится.

У Еврипида речь идет о Сфенебее, которая страдает от любви к Беллерофонту:

τοιαῦτ' ἀλύει· νουθετούμενος δ' ἔρωσ  
μᾶλλον πιέζει.

(Eur. Fr. 665)

Так она безумствует. А если любовь вразумляет,  
то она еще больше причиняет страдание.

Если обратиться к индексу цитат из трагедии в книге П. Рау, то можно отметить следующие тенденции. Цитируя трагиков, Аристофан практически никогда не называет их по имени. Очевидно, что речь идет не о «Лягушках», «Фесмофориях» или «Ахарнянах», где Еврипид или Эсхил выступают в качестве действующих лиц и говорят цитатами из своих трагедий, а о цитатах из трагиков, которые появляются в диалогах персонажей или партиях хора.

Лисистрата собирается клясться древней эсхиловской клятвой:

{ΚΛ.} Λυσιστράτη,  
τίν' ὄρκον ὀρκώσεις ποθ' ἡμᾶς;  
{ΛΥ.} Ὅντινα;  
εἰς ἀσπίδ', ὥσπερ, φασίν, Αἰσχύλος ποτέ,  
μηλοσφαγούσας.

(Lys. 186–188; Aesch. Sept. 43)

К л е о н и к а: Лисистрата,  
какой клятвой ты собираешься клясться?  
Л и с и с т р а т а: Какой?  
Как говорят, древней, как некогда Эсхил,  
Заколов над щитом овцу.

Мнесилох спрашивает у Агафона о его женоподобном внешнем виде словами из «Эдонян» Эсхила:

Καί σ', ὦ νεανίσκ', εἴ τις εἶ, κατ' Αἰσχύλον  
ἐκ τῆς Λυκούργειας ἐρέσθαι βούλομαι.  
Ποδαπὸς ὁ γύννις; Τίς πάτρα; Τίς ἡ στολή;  
(Thesm. 134–136; Aesch. Fr. 61)

Хочу вывести у тебя, молодец, по Эсхилу,  
словами из «Ликургии», что ты за особа:  
Откуда это женоподобное создание? Где его родина?  
Что за наряд?

Писфетер говорит о своем наряде:

{ΠΙ.} Ταυτὶ μὲν ἠγάσμεσθα κατὰ τὸν Αἰσχύλον  
«Τὰδ' οὐχ ὑπ' ἄλλων, ἀλλὰ τοῖς αὐτῶν πτεροῖς.»  
(*Av.* 807–808; *Aesch. Fr.* 139)

Украшены мы оба, согласно Эсхилу,  
не чем-нибудь, но собственными перьями.

Очевидно, что эти отрывки не могут служить прямыми параллелями к рассматриваемому месту. Здесь «согласно Эсхилу» (κατὰ τὸν Αἰσχύλον) — важный элемент для усиления торжественности. Но цитаты из Еврипида обычно вплетаются в речь без предварительного указания на автора.

Такие цитаты у Аристофана встречаются регулярно. Это могут быть дословные цитаты, как в рассматриваемом отрывке, или же свободные, т.е. с небольшими изменениями.

Стрепсиад зовет Фидиппида, пародируя слова Гекубы, обращенные к Поликсене:

ὦ τέκνον, ὦ παῖ, ἔξελθ' οἴκων,  
ἄϊε σοῦ πατρός.  
(*Nub.* 1165–1166)

О дитя, выйди из дома,  
послушайся, услышь своего отца.

ὦ τέκνον, ὦ παῖ  
†δυστανοτάτας μητέρος, ἔξελθ'  
ἔξελθ' οἴκων, ἄϊε μητέρος αὐδάν.†  
(*Eur. Hec.* 172–174)

Дитя мое! Дочь самой несчастной, — о, выйди!  
Прислушайся к голосу матери.

Фидиппид, упрекая Стрепсиада, пародирует слова отца Адмета, которыми тот отвечает на упрек сына.

κλάουσι παῖδες, πατέρα δ' οὐ κλάειν δοκεῖς;  
(*Nub.* 1415)

Ревут дети, а отец реветь не должен?

χαίρεις ὁρῶν φῶς πατέρα δ' οὐ χαίρειν δοκεῖς;  
(*Eur. Alc.* 691)

Сам любишь жизнь ты, кажется. В отце  
Зачем признать любви не хочешь той же?



Основной аргумент в пользу сохранения текста — это комический эффект, который создается при чтении по рукописи R. Первый раб цитирует «Ипполита», Второй раб тоже хочет ответить в духе трагедии (его реплика начинается так же, как слова Федры «Πῶς ἄν...»), но Первый раб резко обрывает его: надо «не еврипидствовать», а придумать план бегства. Если же читать по Уилсону, то комизм уменьшается, так как Второй раб начинает говорить, что хочет сказать нечто изящное, как у Еврипида, и слово в слово цитирует строку из «Ипполита». Можно было бы ожидать какой-то игры слов, как в приведенных цитатах из «Ос» и «Сфенебеи». Рау в своей книге приводит много таких мест, где трагическая цитата изменяется, чтобы было смешно. Но дословные цитаты с упоминанием автора Аристофан использует иначе, на это указывают цитаты из Эсхила. Поэтому перестановка цитаты из «Ипполита» не требуется.

## References

- Beer, C. (1844). *Über die Zahl der Schauspieler bei Aristophanes*. Weidmann'sche Buchhandlung.
- Dover, K. J. (1959). Aristophanes, Knights 11–20. *Classical Quarterly*, 9(3), 196–199.
- Erbse, H. (1954). Zu Aristophanes. *Eranos*, 52, 76–104.
- Hall, F. W., & Geldart, W. M. (Eds.) (1906) *Aristophanis comoediae, Vol. 1: Acharnenses, Equites, Nubes, Vespes, Pacem, Aves continens*. E Typographeo Clarendoniano.
- Harder, R. E. (1996). Zur Personenverteilung in Aristophanes' "Rittern". *Hermes*, 124(1), 29–44.
- Hermann, K. F. (1835). *Caroli Friderici Hermannii Progymnasmatum ad Aristophanis Equites Schediasmata tria*. Sumptibus Christiani Garthe.
- Jones, D. M., & Wilson, N. G. (1969). *Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes. Fasc. 2, continens Scholia vetera in Aristophanis Equites edidit D. Mervyn Jones, et Scholia Tricliniana in Aristophanis Equites edidit Nigel G. Wilson* (Vol. 1, Pt. 2). Wolters-Noordhoff.
- Neil, R. A. (Ed.) (1901). *The Knights of Aristophanes*. Cambridge Univ. Press.
- Pohlenz, M. (1952). Aristophanes' Ritter. In *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Vol. 5: Philologisch-Historische Abteilung* (pp. 95–128). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rau, P. (1967). *Paratragodia: Untersuchung einer komischen Form des Aristophanes*. Beck.
- Richards, H. (1909). *Aristophanes and others*. Grant Richards.
- Rogers, B. B. (Trans.) (1930). *Aristophanes* (3 Vols.), Vol. 1: *The Acharnians, the Knights, the Clouds, the Wasps*. William Heinemann LTD.
- Sauppe, H. (1841). *Epistola critica ad Godofredum Hermannum philologorum principem ante hos quinquaginta annos magisterii honores rite adeptum*. Impenses Weidmannorum.
- Tammaro, V. (1969). Aristoph. Eq. 11–20. *Museum Criticum*, 4, 41–43.
- Vahlen, J. (1907). *Opuscula academica* (Pt. last). In Aedibus B. G. Teubneri.
- Wilson, N. G. (Ed.) (2007). *Aristophanis fabulae* (Vol. 1). Oxford Univ. Press.

\* \* \*

## Информация об авторе

### **Григорий Сергеевич Беликов**

*кандидат филологических наук  
доцент, кафедра всеобщей истории,  
историко-филологический факультет,  
Институт общественных наук,  
Российская академия народного  
хозяйства и государственной службы  
при Президенте РФ  
Россия, 119571, Москва,  
пр-т Вернадского, д. 82  
старший научный сотрудник,  
Лаборатория комментирования  
античных текстов, Институт мировой  
литературы им. А. М. Горького РАН  
Россия, 121069, Москва,  
ул. Спиридоновка, д. 2, стр. 1  
✉ [grbelikoff@gmail.com](mailto:grbelikoff@gmail.com)*

## Information about the author

### **Grigory S. Belikov**

*Cand. Sci. (Philology)  
Assistant Professor, Faculty of History  
and Philology, Institute for Social  
Sciences, The Russian Presidential  
Academy of National Economy and Public  
Administration  
Russia, 119571, Moscow, Prospekt  
Vernadskogo, 82  
Senior Researcher, Laboratory on  
Commentaries on Ancient Texts, A. M. Gorky  
Institute of World Literature of The Russian  
Academy of Sciences  
Russia, 121069, Moscow, Spiridonovka Str.,  
2, Bld. 1  
✉ [grbelikoff@gmail.com](mailto:grbelikoff@gmail.com)*

И. А. Макаров<sup>ab</sup><https://orcid.org/0000-0003-1197-7493>✉ [ig.a.makarov@gmail.com](mailto:ig.a.makarov@gmail.com)<sup>a</sup> Институт всеобщей истории РАН  
(Россия, Москва)<sup>b</sup> Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН  
(Россия, Москва)

## Κυρία ἐκκλησία в «Ахарнянах» Аристофана

**Аннотация.** Статья посвящена сравнительному анализу термина *κυρία ἐκκλησία* в комедии Аристофана «Ахарняне» (ст. 19), аристотелевской «Афинской политике» (гл. 43) и афинских эпиграфических памятниках классического времени. Автор приводит аргументы в пользу достоверности античной традиции, представленной в схолиях к «Ахарнянам» (*Schol. Acharn.* 19). Согласно полученным выводам, содержание термина *κυρία ἐκκλησία* у Аристофана не совпадает с его содержанием в «Афинской политике»: представленная Аристотелем система четырех собраний с одним «главным собранием» в пританию появилась в Афинах не ранее 340-х годов до н. э. Ей предшествовала другая модель, получившая отражение в схолиях к «Ахарнянам» (*Schol. Acharn.* 19). Такое заключение подтверждается текстами ораторов. В частности, Эсхин (2.72, 343 г. до н. э.) различает два типа собраний: *τῆταυμέναι ἐκ τῶν νόμων* и *σύγκλητοι*, а Демосфен (24.21, 354/353 или 353/352 г. до н. э.) цитирует афинский закон, в котором говорится о трех заседаниях в течение притании. До введения новой системы термин *κυρία ἐκκλησία* в Афинах служил обозначением регулярных собраний. Именно в этом смысле он употребляется в «Ахарнянах».

**Ключевые слова:** Аристофан, Аристотель, «Ахарняне», «Афинская политика», комедия, схолии, афинская демократия, народное собрание, греческая эпиграфика

**Благодарности.** Статья выполнена по гранту Правительства Российской Федерации (соглашение № 075-15-2021-571 от 3.06. 2021 г., срок реализации 2021–2023 гг.) «Цифровые комментарии к античным текстам: древнегреческая комедия».

**Для цитирования:** Макаров И. А. *Κυρία ἐκκλησία* в «Ахарнянах» Аристофана // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 128–139.

Поступило в редакцию 6 января 2023 г.; принято 10 марта 2024 г.

I. A. Makarov<sup>ab</sup>

<https://orcid.org/0000-0003-1197-7493>

✉ [ig.a.makarov@gmail.com](mailto:ig.a.makarov@gmail.com)

<sup>a</sup> Institute of World History  
of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)

<sup>b</sup> A. M. Gorky Institute of World Literature,  
Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)

## Κυρία ἐκκλησία IN ARISTOPHANES' *THE ACHARNIANS*

**Abstract.** The article deals with the problem of interpreting the term κυρία ἐκκλησία in a passage in Aristophanes' *The Acharnians* (v. 19) in comparison with the evidence of the Aristotelian *Athenaion politeia* (ch. 43) and Athenian epigraphic sources of the classical period. The author presents arguments for the reliability of the ancient tradition reflected in the scholia to *The Acharnians* (*Schol. Acharn.* 19). He criticizes the opinion according to which the terminological use of the expression κυρία ἐκκλησία in Athens during Aristophanes' time cannot be proved. Against it stands the evidence of the Athenian decree *IG I<sup>3</sup> 49* (440–432 BC), where the *prytanes* are ordered to act at the nearest of the meetings of the Assembly, which are called κύριαι. The meaning of the term in Aristophanes does not coincide with that of the *Athenaion politeia*: the four meetings system with one “chief *ekklesia*” described by Aristotle appeared in Athens not earlier than the 340s BC. It was preceded by another model reflected in *Schol. Acharn.* 19. This conclusion is supported by the testimonies of orators. In particular, Aeschines (2.72; 343 BC), clearly distinguishes between two types of meetings: αἱ τεταγμέναι ἐκ τῶν νόμων and σύγκλητοι, and Demosthenes, in his speech “Against Timocrates” (24.21; 354/353 or 353/352 B. C.), quotes an Athenian law which refers to the three meetings during the prytany. Before the introduction of the new system, the term κυρία ἐκκλησία in Athens served to denote the regular meetings of the Athenian Assembly. It is in this meaning that it is used in *The Acharnians*.

**Keywords:** Aristophanes, Aristotle, *The Acharnians*, *Athenaion Politieia*, comedy, scholia, Athenian democracy, Assembly, Greek epigraphy

**Acknowledgements.** The work was supported by a grant from the Government of the Russian Federation (agreement No. 075-15-2021-571 of June 3, 2021, implementation period 2021–2023) “Digital Commentaries on Ancient Texts: Ancient Greek Comedy”.

**To cite this article:** Makarov, I. A. (2024). Κυρία ἐκκλησία in The Aristophanes' *Acharnians*. *Shagi / Steps*, 10(2), 128–139. (In Russian).

Received January 6, 2023; accepted March 10, 2024

В прологе комедии Аристофана «Ахарняне» главный герой Дикееполь сетует по поводу отсутствия граждан на заседании афинского народного собрания, заявляя, что он никогда еще не испытывал столь сильных страданий, «как сейчас, когда вот этот Пникс пуст, хотя на утро назначено главное собрание»:

ὥς νῦν, ὅπότ' οὔσης κυρίας ἐκκλησίας  
ἐωθινής ἔρημος ἡ Πνυξ αὐτῇ (Acharn. 19–20).

Помимо прилагательного «утренний» (ἐωθινή) для характеристики этого заседания (ἐκκλησία) используется определение κυρία. Традиционное понимание термина κυρία ἐκκλησία в значении «главное собрание»<sup>1</sup> опирается на данные наиболее авторитетного источника информации по истории афинских политических институтов классической эпохи — аристотелевского трактата «Афинская полития», одна из глав которого (Ath. pol. 43) специально посвящена организации работы народного собрания. Однако интерпретация κυρία ἐκκλησία в приведенном стихе Аристофана (Acharn. 19) связана с рядом трудностей, о которых пойдет речь ниже.

Говоря о заседаниях афинского народного собрания, Аристотель сообщает, в частности, следующее (Ath. pol. 43.3 слл.):

Пританы <...> созывают и совет, и народное собрание: совет — ежедневно, за исключением нерабочих дней, а народное собрание — четырежды в течение каждой притании. Они же заранее определяют и объявляют все, что должен рассматривать совет: какой вопрос в каждый из дней и в каком месте он должен проводить заседания. Они же назначают заседания народного собрания и заранее объявляют о них. (οἱ δὲ πρυτανεύοντες <...> συνάγουσιν καὶ τὴν βουλὴν καὶ τὸν δῆμον· τὴν μὲν οὖν βουλὴν ὅσαι ἡμέραι, πλὴν ἂν τις ἀφέσιμος ᾖ, τὸν δὲ δῆμον τετράκις τῆς πρυτανείας ἐκάστης. καὶ ὅσα δεῖ χρηματίζειν τὴν βουλὴν, καὶ ὃ τι ἐν ἐκάστη τῇ ἡμέρᾳ καὶ ὅπου καθίζειν, οὗτοι προγράφουσι. προγράφουσι δὲ καὶ τὰς ἐκκλησίας οὗτοι).

Далее сообщается, что одно из четырех заседаний народного собрания называется κυρία ἐκκλησία, и подробно перечисляются вопросы, относящиеся к его компетенции, в частности, голосование по поводу доверия к действующим магистратам (τὰς ἀρχὰς ἐπιχειροτονεῖν εἰ δοκοῦσι καλῶς ἄρχειν); продовольствие и охрана территории полиса (καὶ περὶ σίτου καὶ περὶ φυλακῆς τῆς χώρας); рассмотрение чрезвычайных заявлений по поводу государственных преступлений (τὰς εἰσαγγελίας ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ τοὺς βουλομένους ποιῆσθαι); оглашение списков конфискуемого имущества (τὰς ἀπογραφὰς τῶν δημευομένων ἀναγιγνώσκειν) и поступивших заявлений о регистрации права наследования (καὶ τὰς λήξεις τῶν κλήρων καὶ

<sup>1</sup> Ср. словарь LSJ, s. v. κύριος I.5: «...at Athens, κ. ἐκκλησία a sovereign or principal assembly» с отсылкой в первую очередь к интересующему нас пассажу из «Ахарнян».

τῶν ἐπικλήρων) с целью информирования всех граждан полиса об открывшихся наследствах (ὅπως μηδένα λάθῃ μηδὲν ἔρημον γενόμενον); голосование по поводу назначения остракофории (καὶ περὶ τῆς ὀστρακοφορίας ἐπιχειροτονίαν διδόασιν).

Наконец, Аристотель поясняет, что помимо указанного собрания в рамках притании проводятся еще три заседания (ἐκκλησίαι), причем в обозначении этих заседаний отсутствует определение κύριος, что должно указывать на существенное различие между «главным собранием» и тремя прочими «собраниями». Из оставшихся трех ἐκκλησίαι одно собрание посвящено прошениям (ταῖς ἱκετηρίαις), с которыми к демосу могли обратиться все желающие, а два других — всем иным делам. Относительно двух последних заседаний, как сообщается в «Афинской политике», законы предписывали, чтобы в их повестке в равном соотношении присутствовали по три вопроса из трех категорий: вопросы, касающиеся религии (ἱερῶν), внешнеполитические вопросы, связанные с приемом глашатаев и послов (κῆρυξιν καὶ πρεσβείαις), и вопросы, касающиеся иных светских (δόσιων) дел.

Приведенные данные *Ath. pol.* 43 в одном существенном вопросе вступают в противоречие с разбираемым аристофановским пассажем *Acharn.* 19. Собрание в «Ахарнянах» посвящено приему иностранных посольств<sup>2</sup>. Однако, как следует из приведенного выше параграфа «Афинской политики», вопросы, связанные с посольствами, не должны были рассматриваться в ходе κυρία ἐκκλησία, поскольку для них были предусмотрены два прочих заседания народного собрания, обозначаемые как ἐκκλησίαι без какого-либо определения.

На эту проблему нередко обращалось внимание исследователей, но до настоящего времени она не стала предметом детального анализа, в силу чего предлагавшиеся решения приходится признать либо произвольными, либо недостаточно обоснованными.

Так, по мнению Я. ван Леувена [Leeuwen 1901: 11], текст *Ath. pol.* 43 нуждается в иной интерпретации. Исследователь предложил относить определение κυρία не к одному, а ко всем четырем заседаниям притании, о которых идет речь в аристотелевском трактате, ссылаясь на то, что в первом примере это определение выражено эксплицитно, а в остальных случаях должно подразумеваться. Эта точка зрения не нашла поддержки ни у кого из исследователей «Афинской политики», что вполне объяснимо: в тексте трактата «одно главное собрание» (43.4: μίαν μὲν κυρίαν) ясно противопоставлено трем оставшимся «собраниям» (43.6: ἑτέραν δὲ; αἱ δὲ δύο), причем его особый статус поясняется детальным перечислением вопросов, которые должны рассматриваться именно в ходе этого заседания.

В. Ренни [Rennie 1909: 92] считал, что указанное противоречие можно преодолеть, предположив, что в «Афинской политике» задана лишь некая общая схема, которая на практике могла допускать изменения: например, не исключено, что афинский Совет Пятисот мог своим решением

<sup>2</sup> Сцены собрания с участием персидских и фракийских послов представлены соответственно в стихах 61–124 и 134–172.

добавлять в повестку *κυρία ἐκκλησία* вопросы, закрепленные за другими заседаниями, и что в «Ахарнях» нашла отражение именно такая практика. Однако данная гипотеза имеет чисто умозрительный характер: ни из «Афинской политики», ни из каких-либо других источников информации не следует, что такая практика могла существовать.

По мнению М. Эррингтона, Аристофан мог использовать выражение *κυρία ἐκκλησία* без отсылки к специфически афинской терминологии, а в его общегреческом понимании — в качестве характеристики народного собрания как института, обладающего верховной властью в полисе. Эррингтон полагает, что поэт использовал это определение ради дополнительного комического эффекта, возникающего вследствие контраста «верховное (*κυρία*) собрание — пустой (*ἔρημος*) Пникс»<sup>3</sup>. На это можно возразить, что если бы в интересующем нас пассаже *Acharn.* 19 речь действительно шла о народном собрании как носителе высшей власти, то в качестве определяемого слова ожидалось бы существительное «народ» (*δῆμος*) или «граждане» (*πολίται*), а не «заседание» (*ἐκκλησία*)<sup>4</sup>. Кроме того, для обоснования данной интерпретации требовалось бы доказать, что в аристофановское время терминологическое употребление для *κυρία ἐκκλησία* в Афинах еще не было известно.

Наконец, А. Sommerstein предложил интерпретировать выражение *κυρία ἐκκλησία* в «Ахарнях» как «регулярное собрание» («one of the ordinary scheduled meetings» [Sommerstein 1980: 159])<sup>5</sup> и отказаться от аристотелевской интерпретации «главное собрание», ссылаясь на то, что в аристотелевское и аристофановское время значение термина могло не совпадать.

Эта последняя точка зрения восходит к толкованию *κυρία ἐκκλησία*, предложенному в аристофановских схолиях (*Schol. Acharn.* 19); она принималась переводчиками<sup>6</sup> и наряду с аристотелевской интерпретацией нашла отражение в словарях<sup>7</sup>. Однако это толкование в силу понятных

<sup>3</sup> «...in this over-drawn context, *κυρία* can also only be an over-drawn adjective of contrast, “sovereign”, contrasting with the *ἔρημος* of the Pnyx, not a technical term taken from constitutional law» [Errington 1994: 145].

<sup>4</sup> Ср. характеристику демоса у Исократ (10.36: τὸν δῆμον καθίστη κύριον τῆς πολιτείας, 7.65: τὸ πλῆθος ἦν κύριον τῶν πραγμάτων). Кроме того, прилагательное «утренний» (*ἐκκλησίας ἐωθινής*) в рассматриваемом пассаже «Ахарнян» ясно показывает, что в данном случае *ἐκκλησία* обозначает заседание, а не собрание как орган власти.

<sup>5</sup> Возможность такой интерпретации вслед за А. Sommersteinом допустил и Д. Олсон [Olson 2002: 72]. При этом Олсон не исключает, что термин у Аристофана мог употребляться в аристотелевском смысле, но процедура времени Аристофана отличалась от представленной в *Ath. pol.* 43. В целом позиция ученого состоит в том, что Аристофан не стремился к точности в передаче институциональных реалий («less interested in legal niceties than in demands of his plot»).

<sup>6</sup> Например: «...now, when the Assembly’s scheduled for a regular dawn meeting» [Henderson 1998: 59]; «...aujourd’hui, où une assemblée régulière était convoquée pour aurore» [Coulon, Van Daehle 1923: 12. Ср. иные варианты переводов: «...früh Morgens soll zur Hauptversammlung sich das Volk einfinden» [Ribbeck 1864: 39]; «...alors qu’il y a une assemblée plénière prévue ici dès l’aurore» [Thiercy 1988: 24].

<sup>7</sup> Bailly, s. v. κύριος B2: *κυρία ἐκκλησία* «l’assemblée par excellence, régulière, ordinaire» (с ссылкой на *Acharn.* 19); ср. иное толкование словаря LSJ (выше, примеч. 1)



причин также не получило широкого признания. Во-первых, оно противоречит такому авторитетному тексту, каким для историка афинских государственных институтов традиционно является «Афинская полития». Во-вторых, к свидетельствам столь специфического источника информации, как схолии, приходится относиться с большой осторожностью, поскольку в силу жанра в них содержится большое количество неточностей, ошибок и произвольных интерпретаций<sup>8</sup>.

В схолиях к «Ахарниям» для словосочетания *κυρία ἐκκλησία* предлагается трактовка, существенно отличающаяся от аристотелевской. Схолиаст утверждает, что выражение *κυρία ἐκκλησία* служило для обозначения регулярных заседаний (*νόμιμοι ἐκκλησίαι*) афинского народного собрания в отличие от чрезвычайных заседаний (*σύγκλητοι ἐκκλησίαι*), давая следующие пояснения:

εἰσὶ δὲ νόμιμοι ἐκκλησίαι αἱ λεγόμεναι κύριαι τρεῖς τοῦ μηνὸς Ἀθήνησιν, ἡ πρώτη καὶ ἡ δεκάτη καὶ ἡ τριακάς. εἰσὶ δὲ καὶ πρόσκλητοι συναγόμεναι κατὰ τινα ἐπείγοντα πράγματα. αἱ μὲν οὖν νόμιμοι καὶ ὠρισμένα ἐκκλησίαι κύριαι λέγονται, ὥς ἔφαμεν, αἱ δὲ πρὸς τὰ κατεπείγοντα συναγόμεναι σύγκλητοι. (В Афинах трижды в месяц, в первый, десятый и тридцатый день, проводятся установленные законом заседания, именуемые регулярными (*κύριαι*). Проводятся и заседания по вызову, созываемые в связи с неотложными делами. Заседания, установленные законом и назначенные [на определенные дни], называются, как мы сказали, регулярными (*κύριαι*), а созываемые по срочному поводу — чрезвычайными (*σύγκλητοι*)<sup>9</sup>).

Таким образом, в схолиях речь идет о трех *κύριαι ἐκκλησίαι* в ходе каждой притании, в то время как в *Ath. pol.* 43 фигурирует лишь одно такое собрание. Объяснение схолиастом выражения *κυρία ἐκκλησία* как «регулярного заседания» также расходится с Аристотелем. Согласно «Афинской политии», все четыре сессии созываются пританами в соответствии с установленным порядком, о них объявляется заранее, тем самым все они являются регулярными, при этом термином *κυρία* обозначается лишь одно из них. Для Аристотеля существенно не то, что данное собрание не чрезвычайное, а регулярное, но то, что оно наиболее значимое с точки зрения повестки: отсюда и толкование данного термина в значении «главное собрание»<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Так, очевидно, ошибочным является предложенное в *Schol. Acharn.* 19 объяснение, согласно которому определение *κυρία* указывает на функцию народного собрания «ратифицировать постановления» (*ἐκύρουν τὰ ψηφίσματα*).

<sup>9</sup> Приведенный текст (схолии рукописей REG) с незначительными изменениями воспроизводится в схолиях к «Ахарниям» византийского комментатора Триклиния: νόμιμοι ἐκκλησίαι ἦσαν αἱ λεγόμεναι κύριαι, τρεῖς τοῦ μηνὸς Ἀθήνησι γινόμεναι, ἐν τῇ πρώτῃ, τῇ δεκάτῃ καὶ τῇ τριακοστῇ, ἐν αἷς ἐκύρουν τὰ ψηφιζόμενα. ἦσαν δὲ καὶ ἕτεραι κατὰ τινα ἐναγόμενα γινόμεναι πράγματα, αἱ καὶ ἐκαλοῦντο σύγκλητοι. ἀπὸ γὰρ προσκλήσεως ἐγίνοντο, ἐκτὸς οὖσα τῶν ὠρισμένων ἡμερῶν.

<sup>10</sup> Как следует из перечня вопросов, которые, согласно Аристотелю, рассматривает *κυρία ἐκκλησία*, на этом собрании предполагается присутствие макси-

Примечательно, что, в отличие от трактовки *kuría êkklhσία* в *Ath. pol.* 43, интерпретация, предложенная в *Schol. Acharn.* 19, позволяет избежать противоречия, связанного с упоминанием посольств в сцене собрания, служащего камнем преткновения для комментаторов «Ахарнян». Тем самым интерпретация *Schol. Acharn.* 19 несомненно заслуживает внимания. Нельзя исключать, что информация схолиаста могла быть почерпнута из достоверной традиции. Но чтобы принять эти данные в качестве доказательства, они должны быть сопоставлены с доступными независимыми свидетельствами. До настоящего времени такого сопоставления сделано не было.

Начать следует с постановки вопроса о том, насколько информация *Ath. pol.* 43, касающаяся системы четырех собраний с одной *kuría êkklhσία*, релевантна для Афин V в. до н. э., и в частности для времени создания «Ахарнян» (425 г. до н. э.)<sup>11</sup>. Приходится констатировать, что прямые свидетельства на этот счет отсутствуют. Весьма примечательно, что в афинских эпиграфических памятниках аристотелевская схема не находит отражения до 335 г. до н. э.<sup>12</sup> Из этого факта не следует, что такая практика не могла сложиться ранее 335 г. до н. э.<sup>13</sup>, однако предположение, что она существовала уже ко времени постановки «Ахарнян» в 425 г. до н. э. и при этом, продолжая свое существование на протяжении почти столетия, не оставила каких-либо следов в эпиграфике, кажется маловероятным. Скорее всего, в аристофановских Афинах система заседаний народного собрания, известная нам из *Ath. pol.* 43, еще не функционировала.

Следующий вопрос касается тезиса, согласно которому сама возможность терминологического употребления выражения *kuría êkklhσία* для Афин времени постановки «Ахарнян» вызывает сомнения или во всяком случае не может быть доказана<sup>14</sup>. Данные эпиграфики позволяют при-

---

мального количества участников (ср., в частности, пояснение в *Ath. pol.* 43.4: ὅπως μηδὲνα λάθῃ μηδὲν ἔρημον γινόμενον). Особое значение этого собрания по сравнению с остальными дополнительно подтверждается тем, что плата за участие в нем была в полтора раза выше обычной (*Ath. pol.* 62.2: μισθοφοροῦσι <...> ταῖς μὲν ἄλλαις ἐκκλησίαις δραχμὴν, τῇ δὲ курία ἐννέα ὀβολούς).

<sup>11</sup> Ср. [Busolt, Swoboda 1926: 987–988; Glotz 1929: 154–155].

<sup>12</sup> На роль эпиграфической документации в данной дискуссии обращено внимание в работе [Errington 1994]. Речь идет об указаниях на тип народного собрания (*êkklhσία курία*, «основное собрание», в отличие от просто «собрания», *êkklhσία*) в преамбулах афинских декретов: IG II<sup>2</sup> 330 (*êkklhσία*, 335/334 г. до н. э., ср. Bull. ép. 1995, 212); IG II<sup>2</sup> 336 (*êkklhσία курία*, 334/333 г. до н. э.). Начиная с 335 г. до н. э. и до конца эллинистической эпохи такого рода указания регулярно прослеживаются в датирующих формулах афинских декретов (IG I<sup>2</sup> 336: Μαίμακτηριῶν[ος ἐνδεκάτῃ, μιά] καὶ εἰκοστῇ τῆς πρυτανείας· ἐκκλησί]α курία· τῶν προέδρ[ων ἐπεψήφισεν] κτλ.; IG I<sup>2</sup> 375: [κ]αὶ τριακοστῇ [τ]ῇ[ς] πρυτανείας· ἐκκ]λησί[α]· τῶν [π]ροέδ[ρων ἐπεψήφισεν] κтл.). Эти данные позволяют окончательно отказаться от упомянутой выше (примеч. 5) гипотезы ван Леувена о том, что якобы ко всем заседаниям, фигурирующим в *Ath. pol.* 43, применимо определение *kuría*.

<sup>13</sup> На примеры того, что институциональные изменения могли существовать определенное время, не получая при этом отражения в эпиграфических памятниках, справедливо указано в работе [Rhodes 1995: 188 слл.].

<sup>14</sup> К такой позиции склоняется М. Эррингтон [Errington 1994: 145].

знать это мнение ошибочным. Против него свидетельствует хронологически близкий к «Ахарниям» афинский декрет IG I<sup>3</sup> 49 (издатели датируют его 440–432 гг. до н. э.), где пританам предписывается совершить определенные действия на ближайшем из заседаний народного собрания, которые характеризуются как κύρια (1.8–10: [τὸς πρυτάνες hoι ἄν λάχ]οσι πρῶτοι πρυτανεύ[εν — — — ἐν τῇ πρότει τῶν] κύριον ἐκκλησιῶν πρῶτ[ον μετὰ τὰ hierà — — —]). В еще одной официальной афинской надписи, датирующейся последним десятилетием V в. до н. э., словосочетание κυρία ἐκκλησία дополняется, с большой вероятностью, после упоминания «второй притании» Совета (IG I<sup>3</sup> 237, 1.11–13: [ — — — ἐπὶ] τῆς δευτέρας πρυτανε[ίας — — —]ριῦ τῆς βολῆς τ[ε]ῖ κυ[ρία] ἐκκλησίαι — — —]). Как показывают приведенные примеры, термин κυρία ἐκκλησία в интересующее нас время несомненно существовал, и вряд ли аристофановская аудитория, зная, что он характеризует особый тип заседания афинского народного собрания, могла истолковать его в *Acharn.* 19 в каком-то ином смысле.

Итак, в пользу данных, представленных в *Schol. Acharn.* 19, косвенным образом свидетельствуют три обстоятельства: 1) выражение κυρία ἐκκλησία в *Acharn.* 19 следует понимать как термин; 2) содержание этого термина у Аристофана не совпадает с его содержанием в *Ath. pol.* 43<sup>15</sup>; 3) схема организации работы народного собрания, представленная в *Ath. pol.* 43, с высокой вероятностью нерелевантна для Афин времени постановки «Ахарний».

Как кажется, эти доводы можно подкрепить дополнительной аргументацией, вытекающей из сопоставления *Schol. Acharn.* 19 с несколькими свидетельствами. Так, о трех ежемесячных<sup>16</sup> заседаниях народного собрания, каждое из которых называлось κυρία, сообщается в схолиях к речи Эсхина «Против Тимарха» (1.60):

Трижды в месяц проводятся заседания, именуемые регулярными (κύρια), которые, согласно законам, они обязаны проводить; когда же случается нечто неожиданное, они проводят заседание, и оно называется чрезвычайным (σύγκλητος): хотя это и народное собрание, оно не является регулярным. (γίνονται δὲ ἐκκλησίαι τρεῖς τοῦ μηνὸς αἱ λεγόμεναι κύρια, ἃς ἐκ τῶν νόμων ἔχουσιν ἀναγκαίως τελεῖν. ἐπὶ δὲ αἰφνιδίον τι προσπέσῃ, ἐκκλησιάσῃσι μὲν, καλεῖται δὲ σύγκλητος, εἰ δ' ἄρα καὶ ἐκκλησία, οὐ κυρία)<sup>17</sup>.

Здесь, как и в *Schol. Acharn.* 19, термин κυρία ἐκκλησία служит для обозначения регулярных (ἐκ τῶν νόμων)<sup>18</sup> заседаний афинского народного

<sup>15</sup> К этому можно добавить, что аргументы, приводившиеся в пользу исправления традиционной интерпретации термина κυρία ἐκκλησία в *Ath. pol.* 43, нельзя признать убедительными (см. выше).

<sup>16</sup> Здесь и в ряде других источников, как и в *Schol. Acharn.* 19, вместо притании фигурирует месяц религиозного календаря. Эта деталь заслуживает рассмотрения, но в данном случае она не имеет существенного значения.

<sup>17</sup> Ср. *Schol. Aeschin.* 3.24: τρεῖς γὰρ ἐκκλησίαι κατὰ μῆνα ἐγένοντο.

<sup>18</sup> Ср. *Schol. Acharn.* 19: αἱ μὲν οὖν νόμιμοι καὶ ὀρισμέναι ἐκκλησίαι κύρια λέγονται.

собрания в отличие от чрезвычайных заседаний, называемых σύγκλητοι. Идентичная схема находит отражение в схолиях к речам Демосфена «О преступном посольстве» (19.263: *τρεῖς ἐκκλησίαι τοῦ μηνὸς γίνονται ὁρισμέναι· ἡ δὲ σύγκλητος οὐχ ὁρισμένη*<sup>19</sup>, «в месяц проводятся три назначенных заседания, а не назначенное заседание — чрезвычайное») и «Против Тимократа» (24.53):

Они устраивали в течение месяца три заседания для обсуждения городских дел, если только не возникала военная необходимость: в этом случае устраивали еще одно заседание помимо назначенных; первое заседание проходило в одиннадцатый день месяца, второе близко к двадцатому, а третье близко к тридцатому дню. (*κατὰ μῆνα τρεῖς ἐκκλησίας ἐποιοῦντο βουλευόμενοι περὶ τῶν ἐν τῇ πόλει πραγμάτων, πλὴν εἰ μὴ ἄρα ἀνάγκη τις κατέλαβε πολέμου, ὥστε καὶ περὶ ἐκείνου ἄλλην ἐκκλησίαν ποιῆσαι πλεόν τῶν ὁρισμένων. καὶ ἐγένετο ἡ πρώτη ἐνδεκάτῃ τοῦ μηνός, ἡ δὲ δευτέρα περὶ τὴν εἰκάδα, ἡ δὲ τρίτη περὶ τὴν τριακοστήν*)<sup>20</sup>.

Для Афин 350–340-х годов до н. э. эти данные схолиев получают подтверждение и у самих ораторов. Эсхин в речи 343 г. до н. э. «О преступном посольстве», хотя и не использует термин *κυρία ἐκκλησία*, ясно различает, подобно *Schol. Acharn.* 19, «регулярные» (*τὰς τεταγμένας ἐκ τῶν νόμων*) и «чрезвычайные» (*συγκλήτους*) народные собрания (2.72: *πλείους δὲ ἐκκλησίας συγκλήτους ἡναγκάζεσθε ἐκκλησιάζειν μετὰ φόβου καὶ θορύβου, ἢ τὰς τεταγμένας ἐκ τῶν νόμων*)<sup>21</sup>. То, что в указанное время в ходе притании таких регулярных собраний было действительно три, а не четыре, как нередко постулируется на основании *Ath. pol.* 43, следует из афинского закона, который Демосфен цитирует в речи «Против Тимократа», датирующейся 354/353 или 353/352 г. до н. э.:

...если же какие-то из действующих законов не получают подтверждения голосованием, то пусть пританы, при которых происходит голосование относительно действующих законов, последнее из трех собраний проведут по поводу законов, не получивших подтверждения. (24.21: *ἐὰν δὲ τινες τῶν νόμων τῶν κειμένων ἀποχειροτονηθῶσι, τοὺς πρυτάνεις, ἐφ' ὧν ἂν ἡ ἐπιχειροτονία γένηται, ποιῶν περὶ τῶν ἀποχειροτονηθέντων τὴν τελευταίαν τῶν τριῶν ἐκκλησιῶν*).

Как показывают приведенные свидетельства ораторов, информация *Schol. Acharn.* 19 о трех регулярных собраниях (*κύρια ἐκκλησία*) в течение

<sup>19</sup> Ср. *ὁρισμέναι ἐκκλησίαι κύρια λέγονται* в *Schol. Acharn.* 19.

<sup>20</sup> В данном случае единственное несовпадение с данными *Schol. Acharn.* 19 касается одной из трех дат проведения заседаний.

<sup>21</sup> Из этого свидетельства следует, что при необходимости число экстраординарных собраний в притании могло превышать количество регулярных и в отличие от регулярных, скорее всего, не ограничивалось законом. Ср. упоминание чрезвычайного собрания применительно к событиям 347/346 г. до н. э. в *Dem.* 19.123: *ἐφοβοῦντο δὲ μὴ σύγκλητος ἐκκλησία γένοιτ' ἐξαίφνης*.

каждой притании находит подтверждение для периода с *terminus ante quem* около середины IV в. до н. э. Очевидно, это были последние годы существования данной системы собраний, поскольку уже вскоре, незадолго до 335 г. до н. э., ей на смену пришла новая практика, представленная в *Ath. pol.* 43 и засвидетельствованная в афинской эпиграфике: четыре собрания в течение притании с одним «главным заседанием» (κυρία ἐκκλησία). Таким образом, нет оснований считать систему трех регулярных собраний ни отражением некой практики постклассического времени<sup>22</sup>, ни тем более изобретением схолиаста «Ахарний». Тот факт, что в позднейшей традиции она фигурирует наравне с системой, представленной в *Ath. pol.* 43, кажется вполне закономерным<sup>23</sup>.

Резюмируем. Выражение κυρία ἐκκλησία как обозначение «главного собрания» притании могло появиться в Афинах не ранее 340-х годов до н. э. До этого времени данный термин служил обозначением регулярных<sup>24</sup>, на-

<sup>22</sup> Как отмечалось выше, начиная с 335 г. до н. э. и до конца эллинистической эпохи в афинских декретах выражение κυρία ἐκκλησία служит обозначением главного собрания в соответствии с его трактовкой в *Ath. pol.* 43. Каких-либо данных о существовании системы трех регулярных собраний в более позднее время не обнаруживается.

<sup>23</sup> Обе трактовки представлены в словарях Суды и Фотия. *Suda*, s. v. κυρία ἐκκλησία: οἱ πρυτάνεις συνήγον τὴν βουλὴν καὶ τὸν δῆμον, ἢ τὴν βουλὴν ὅσημέραι, πλὴν ἂν τις ἀφέσιμος ἦ· τὸν δὲ δῆμον τετράκις τῆς πρυτανείας ἐκάστης. ἐν δὲ τῇ κυρίᾳ ἐκκλησίᾳ ἔδει τὰς ἀρχὰς ἀποχειροτονεῖν, οἱ ἐδόκουν μὴ καλῶς ἄρχειν, καὶ περὶ τῆς φυλακῆς δὲ τῆς χώρας· καὶ τῆς εἰσαγγελίας ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ οἱ βουλόμενοι ἐποιοῦντο (ср. *Ath. pol.* 43; почти дословно повторяется в Phot. *Lex.* 1246, s. v. κυρία ἐκκλησία); *Suda*, s. v. ἐκκλησία κυρία: οὕτω λέγεται κυρία, ἐν ᾗ ἐκύρουν τὰ ψηφίσματα. εἰσὶ δὲ νόμιμοι ἐκκλησίαι, αἱ λεγόμεναι κύριαι, τρεῖς τοῦ μηνὸς Ἀθήνησιν, ἡ πρώτη καὶ ἡ ἰ' καὶ ἡ τριακάς. εἰσὶ δὲ καὶ προσκλητοὶς ἐναγόμεναι κατὰ τινα τελεῖντα πράγματα. αἱ μὲν οὖν νόμιμοι καὶ ὀρισμέναι κύριοι καλοῦνται, αἱ δὲ πρὸς τὸ κατελεῖν συναναγόμεναι σύγκλητοι (ср. *Schol. Acharn.* 19). В том же духе Phot. *Lex.* 1248, s. v. κυρία ἐκκλησία: ἐν ᾗ τοὺς ἄρχοντας ἐχειροτόνουν, ὅσον στρατηγούς, ἱππάρχους καὶ τοὺς τοιοῦτους· ἄλλοι δὲ φασιν καθ' ἕκαστον μῆνα ἐκκλησίας εἶναι τρεῖς, αἱ κύριαι πρὸς σύγκρισιν ἐλέγοντο τῶν συγκλητῶν.

<sup>24</sup> Следует пояснить, что, несмотря на необходимость двух разных переводов для выражения κυρία ἐκκλησία до 335 г. до н. э. и после этой даты, буквальное его значение осталось, в сущности, одинаковым: «заседание, назначенное для совершения тех или иных действий». Однако если до 335 г. до н. э. κύριαι ἐκκλησίαι противопоставлялись собраниям, которые не были назначены заблаговременно (σύγκλητοι), то с введением новой системы четырех заседаний κύριαι ἐκκλησίαι как собрания, назначенные для рассмотрения наиболее важных вопросов, стали противопоставляться собраниям, назначенным для рассмотрения прочих вопросов. Указанное значение прилагательного κύριος подтверждается многочисленными примерами классического времени. Ср. Hdt. 5.50: ἐπεῖτε δὲ ἡ κυρίη ἡμέρη ἐγένετο τῆς ὑποκρίσιος («когда наступил назначенный для ответа день»); Hdt. 5.93: ὅταν σφί ἦκωσι ἡμέραι αἱ κύριαι ἀνιάσθαι («когда для них наступят дни, назначенные для страданий»); Hdt. 6.129: ὥς δὲ ἡ κυρίη ἐγένετο τῶν ἡμερῶν τῆς τε κατακλίσιος τοῦ γάμου καὶ ἐκφάσιος αὐτοῦ Κλεισθένης («когда же наступил тот из дней, который был назначен для бракосочетания и объявления решения самого Клефена»); Aesch. Ag. 766: τὸ κύριον φάος («the time appointed to the childbirth», согласно убедительной интерпретации в [Fraenkel 1950: 352]; в том же значении Pi. Ol. 6.32: κυρίῳ δ' ἐν μηνί). Ср. также прилагательное κυρία как термин для судебного заседания, назначенного «в соответствии с законами и по договоренности сторон»



значенных на определенную дату<sup>25</sup> собраний. Именно в этом смысле следует толковать выражение *κυρία ἐκκλησία* в *Acharn.* 19. Такое понимание термина полностью соответствует контексту речи Дикеополя и выраженным в ней эмоциям: герой возмущен опозданием афинян на Пникс, тем более что для их оправдания нет никаких смягчающих обстоятельств, ведь речь идет не о чрезвычайном (*σύγκλητος*), а о регулярном (*κυρία*) заседании, для которого была заблаговременно назначена дата и выбраны утренние (*ἑωθινή*) часы, традиционно считавшиеся наиболее удобными<sup>26</sup> для участников.

### Сокращения

Bailly — *Bailly M. A. Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1963.

Bull. ép. — *Bulletin épigraphique (Revue des études grecques)*. 1888—.

IG — *Inscriptiones Graecae*.

LSJ — *A Greek-English lexicon / Compl. by H. G. Liddell, R. Scott; Rev. and augm. by H. S. Jones, R. McKenzie; With a rev. suppl.* Oxford: Clarendon Press, 1996.

### References

Busolt, G., & Swoboda, H. (1926). *Griechische Staatskunde* (Vol. 2). Beck.

Coulon, V. (Ed.), & Van Daele, H. (Trans.) (1923). *Aristophane. Comédies, Vol. 1: Introduction. Les Acharniens. Les Cavaliers. Les Nuées*. Les Belles Lettres.

Fraenkel, E. (Ed.) (1950). *Aeschylus. Agamemnon* (Vol. 2). Oxford Univ. Press.

Errington, R. M. (1994). *Ἐκκλησία κυρία* in Athens. *Chiron*, 24, 135–160. <https://doi.org/10.34780/clpr-p269>.

Glötz, G. (1929). *The Greek city and its institutions*. Routledge & Kegan.

Henderson, J. (Trans., Ed.) (1998). *Aristophanes. Acharnians, Knights*. Harvard Univ. Press.

Leeuwen, J. van (Ed.) (1901). *Aristophanes. Acharnenses*. A. W. Sijthoff.

Olson, S. D. (Ed.) (2002). *Aristophanes. Acharnians*. Oxford Univ. Press.

Rhodes, P. J. (1995). *Ekklesia kyria* and the schedule of assemblies in Athens. *Chiron*, 25, 187–198. <https://doi.org/10.34780/zcby-ab5b>.

Rennie, W. (Ed.) (1909). *The Acharnians of Aristophanes*. E. Arnold.

в Dem. 42.13 (τίς οὐκ οἶδεν ὑμῶν, ὅτι ὁμοίως ἢ τε ἐν τῷ νόμῳ γεγραμμένη κυρία ἐστὶν ἡμέρα καὶ ἡ ὑπὸ τῶν ἀντιδίκων συγχωρηθεῖσα;) и Dem. 21.84 (ἐπειδὴ ποθ' ἦκεν ἡ κυρία, πάντα δ' ἤδη διεξεληλύθει ταῦτα τὰς τῶν νόμων, «когда, наконец, наступил день, назначенный для суда, а все законные способы отсрочек он уже использовал»); Phot. *Lex.* 1247, s. v. *κυρία*: καὶ *κυρία* ἡ ὥρισιμένη καὶ ἐμπρόθεσμος ἡμέρα.

<sup>25</sup> Об афинском обычае уведомлять граждан о предстоящем собрании за пять дней см.: Phot. *Lex.* s. v. *πρόπεμπτα*: τὸ πρὸ πέντε ἡμερῶν τῆς ἐκκλησίας προγράφειν, ὅτι ἔσται ἡ ἐκκλησία εἰ τύχοι ἵνα καὶ οἱ ἐν τοῖς ἀγροῖς συνέλθωσι καὶ ἕκαστον τῶν βουλῶν προευνεπισπῇ; ср. *Lexica Segueriana*, s. v. *πρόπεμπτα*: εἰ ἔδει ἐκκλησίαν γενέσθαι τῇ δεκάτῃ, προέγραψον οἱ πρυτάνεις ἀπὸ τῆς πέμπτῃς ὅτι ἔσται.

<sup>26</sup> Обычай проводить заседание народного собрания на рассвете хорошо засвидетельствован. См., например, у Аристофана: *Eccl.* 19–21 (ἀλλ' οὐδεμία πάρεστιν ἃς ἦκειν ἐχρῆν. καίτοι πρὸς ὄρθρον γ' ἐστίν, ἡ δ' ἐκκλησία αὐτίκα μάλ' ἔσται); *Thesm.* 373–377 (ἔδοξε τῇ βουλῇ τάδε τῇ τῶν γυναικῶν Τιμόκλει' ἐπεστάτει, Λύσιλλ' ἐγραμμάτευεν, εἶπε Σωστράτῃ· ἐκκλησίαν ποεῖν ἔωθεν τῇ μέσῃ τῶν Θεσμοφορίων).

Ribbeck, W. (Ed.) (1864). *Die Acharner des Aristophanes*. Teubner.

Sommerstein, A. H. (Ed.) (1980). *The comedies of Aristophanes, Vol. 1: Acharnians*. Aris & Phillips.

Thiercy, P. (Ed.) (1988). *Aristophane: Les Acharniens*. Université Paul Valéry.

\* \* \*

## Информация об авторе

**Игорь Анатольевич Макаров**

кандидат исторических наук  
старший научный сотрудник, отдел  
сравнительного изучения древних  
цивилизаций, Институт всеобщей  
истории РАН  
Россия, 119334, Москва, Ленинский пр-т,  
д. 32а

старший научный сотрудник, отдел  
античной литературы, Институт  
мировой литературы им. А. М. Горького  
РАН

Россия, 121069, Москва, ул. Поварская,  
д. 25а

✉ [ig.a.makarov@gmail.com](mailto:ig.a.makarov@gmail.com)

## Information about the author

**Igor A. Makarov**

Cand. Sci. (History)  
Senior Researcher, Department of  
Comparative Studies of Ancient Civilizations,  
Institute of World History of The Russian  
Academy of Sciences

Russia, 119334, Moscow, Leninsky Prospekt,  
32a

Senior Researcher, Department of Classical  
Literature, A. M. Gorky Institute of World  
Literature, Russian Academy of Sciences  
Russia, 121069, Moscow, Povarskaya Str.,  
25a, Bld. 1

✉ [ig.a.makarov@gmail.com](mailto:ig.a.makarov@gmail.com)



E. V. Afonasin

<https://orcid.org/0000-0002-0623-0574>✉ [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)*Балтийский федеральный университет им. И. Канта  
(Россия, Калининград)*

## TEACHING AND PREACHING IN THE DERVENI PAPYRUS: OBSERVATIONS ON *MANTIKE TECHNE* IN ARCHAIC AND CLASSICAL GREECE

**Аннотация.** По свидетельству целого ряда античных авторов, в том числе и в составе недавно обнаруженного трактата Галена «О моих воззрениях», Протагор предлагал усомниться в отношении всего того, что касается богов и их сущности. Примечательным образом Филострат (Жизнеописания софистов 1.10.2) источник этого сомнения усматривает в «персидском воспитании» Протагора, так как, по его мнению, персидские маги, продолжая зывать к богам в своих тайных ритуалах, не признают это публично, опасаясь, что в противном случае люди, осознав, что их сверхъестественные способности связаны с божественными влияниями, перестанут к ним обращаться. Иными словами, так рассуждая, маги стремились не потерять работу. Следует ли нам принимать историчность этого странного сообщения Филострата или же считать его отражением типичного для эллинистической и римской историографии стремления усмотреть «восточный след» во всяком учении или искусстве? Ответить на этот вопрос нам может помочь знаменитое высказывание из Папируса из Дервени (кол. XX), фундаментальное для понимания авторства папируса. Мы увидим причины, по которым невозможно однозначно ответить на вопрос о том, был ли автор папируса практикующим *τελεστής*. Однако нам станет ясно, что он противопоставляет себя не практикующим мистерии (в том числе и профессионально), но тем, кто участвует в них, не понимая смысла происходящего и «даже не задавая вопросов». Напротив, он намерен дать ответы на возможные вопросы и раскрыть истинный смысл авторитетного текста экзегетическими средствами. Попытаемся мы ответить и на вопрос о том, с какой целью автор папируса стремился использовать различные космологические ассоциации. Имеем ли мы дело с древним «филологом-комментатором», или же, ассоциируя Зевса с воздухом, Мойру с пневмой, а Деметру и другие женские божества с землей, неизвестный автор стремится раскрыть тайну, намеренно скрытую в поэме и понятную лишь посвященным?

**Ключевые слова:** мистицизм, античные гимны, комментарии, аллегория, орфика

**Для цитирования:** Afonasin E. V. Teaching and preaching in the Derveni papyrus: Observations on *mantike technē* in Archaic and Classical Greece // Шаги / Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 140–153.

Поступило в редакцию 28 ноября 2023 г.; принято 18 марта 2024 г.



E. V. Afonasin

<https://orcid.org/0000-0002-0623-0574>

✉ [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

I. Kant Baltic Federal University  
(Russia, Kaliningrad)

## TEACHING AND PREACHING IN THE DERVENI PAPYRUS: OBSERVATIONS ON *MANTIKE TECHNE* IN ARCHAIC AND CLASSICAL GREECE

**Abstract.** According to a number of ancient authors, including the recently discovered treatise by Galen, “On my own opinions,” Protagoras suggested doubting everything that concerns the gods and their essence. Remarkably, Philostratus (*Lives of the Sophists* 1.10.2) sees the source of this doubt in Protagoras’ “Persian education” because, in his opinion, the Persian magi, while continuing to call on the gods in their secret rituals, would not admit it publicly, fearing that otherwise people, having realized that their supernatural abilities were linked to divine influences, would stop turning to them. In other words, in this way of reasoning, the magi were anxious not to lose their jobs. Should we accept the historicity of this strange message of Philostratus, or should we consider it a typical reflection of the Hellenistic and Roman historiographic stance to see an “eastern trace” in every doctrine or art? A famous statement from the Derveni papyrus (col. XX), which is fundamental to understanding its authorship, may help us answer this question. We will see the reasons why it is impossible to unequivocally answer the question of whether the author of the papyrus was a practicing *telestes*. However, it becomes clear that he contrasts himself not with the practitioners of the mysteries (including professional *mantis*), but with those who participate in them without understanding the meaning of what is going on and “without even asking questions.” On the contrary, he intends to provide answers to possible questions and to reveal the true meaning of the authoritative text by exegetical means. We shall also try to answer the question regarding the purpose for which the author of the papyrus sought to utilize various cosmological associations. Whether we are faced with an ancient philologically oriented “commentator,” or whether, by associating Zeus with air, Moira with *pneuma*, and Demeter and other female deities with the earth, he seeks to uncover the secret intentionally concealed in the poem and understandable only to the initiated?

**Keywords:** mysticism, ancient hymns, commentaries, allegory, Orphica

**To cite this article:** Afonasin, E. V. (2024). Teaching and preaching in the Derveni papyrus: Observations on *mantike techne* in Archaic and Classical Greece. *Shagi / Steps*, 10(2), 140–153.

Received November 28, 2023; accepted March 18, 2024

## 1

Since ancient times Orpheus was steadily associated in the minds of the Greeks with the idea of a distant journey, a dangerous transition, as well as personal transformation under the influence of “divine” poetry, music and dance. Moreover, the mysterious son of Calliope was regarded as one of the most ancient initiates, as well as the founder of a number of mystery cults. Thus, he was thought to have undergone initiation into the Samothracian mysteries along with the Argonauts and, according to some marginal accounts, to have founded or transformed the Eleusinian.

Leaving aside Argo’s journey, let us focus on the second and third aspects of his personality, namely his passage to the underworld and his outstanding poetic abilities.

We do not know whether any of the mysteries were associated directly with Orpheus, or whether they were from the beginning incorporated into the Bacchic ones and subsequently evolved with them. Many scholars tend to think this way, speaking therefore not of Orphic mysteries, but of Orphic literature and an “Orphic-Bacchic” type of religiosity realized in various ritual forms.

Circa 500 BCE we hear of “Bacchic” mysteries at Ephesus. We do not know what they were, but it is clear that our source, Heraclitus, is at least skeptical of their participants. He notes not only the reprehensible nature of their rituals, but, more importantly, the lack of understanding by the participants of the eschatological meaning of the mysteries: Hades and Dionysus are one and the same. The testimony of Iamblichus, who, also in connection with Heraclitus, notes that these rituals were regarded by their participants as a form of healing (ἄλεια), is also remarkable.<sup>1</sup>

The ecstatic mysteries in Olbia, attested by Herodotus (*History* 4.76) and in the famous bone tablets, where we find not only the “Heraclitean” oppositions (peace—war, truth—false) and the cyclic nature of life and death (life—death—life), but also the inscription “Dionysus — Orphics” (or: “Orphic”), are also dated to the middle of the 5<sup>th</sup> century BCE [Rusiaeva 1978].

To this time are also related the famous *bebakcheumenon* inscription on the tomb in Cumae<sup>2</sup> and, most probably, the oldest of the Italian “Orphic poems”

<sup>1</sup> (B 14 DK) Clement of Alexandria, *Protrepticus* 2.22.2: “To whom does Heraclitus of Ephesus address his prophesies? To night-wanderers, Magi, Bacchantes, Maenads, and initiates. It is to these that he threatens what comes after death, to these that he prophesies the fire. For they are initiated impiously into the mysteries that are recognized among men” (νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· τοῦτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τοῦτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ’ ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερῶσι μυνέονται).

(B 15 DK) Clement of Alexandria, *Protrepticus* 2.34.5: “If it were not for Dionysus that they performed the procession and sang the hymn to the shameful parts, most shamefully would they be acting; but Hades is the same as Dionysus, for whom they go mad and celebrate maenadic rites” (εἰ μὴ γὰρ Διονύσωι πομπὴν ἐποιῶντο καὶ ὕμνον ἄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ’ ἂν· ὧς δὲ Αἰδὴς καὶ Διόνυσος, ὅτε μὲν μαίνονται καὶ ληναῖζουσιν).

(B 68 DK) Iamblichus, *On the Mysteries* 1.11: “Heraclitus calls them [i. e. obscene rituals and hymns] cures (ἄλεια)” (trans. A. Laks and G. Most [LM]).

<sup>2</sup> On the Cumae text, cf. [Jeffery 1961: 240, no. 21; Turcan 1986: 227–246].

describing Orpheus' descent to Hades. The latter allowed their authors to paint a detailed picture of the afterlife, as well as meet the need for personal religion, the main goal of which was to achieve a posthumous reward for a righteous life. The preaching of this kind of religion became the task of the wandering *telestes*, through the efforts of which the ecstatic Bacchic mysteries must have been "enriched" with a new "Orphic" content.

It was not until the middle of the 5<sup>th</sup> century that these ideas reached Athens, as evidenced, in the words of Theseus, by Euripides:

Continue then your confident boasting,  
take up a diet of greens and play the showman with your food,  
make Orpheus your lord and engage in mystic rites,  
holding the vaporings of many books in honor.  
(Euripides' *Hippolytus*, 952–954, trans. David Kovacs [1994])

Therefore, the most characteristic features of the way of life, which the adherents of this cult must have led, included vegetarianism, reading the works of "Orpheus," modesty and piety, perhaps contrived, with which Plato seems to agree:

...and begging priests and seers go to rich men's doors and make them believe that they by means of sacrifices and incantations have accumulated a treasure of power from the gods that can expiate and cure with pleasurable festivals any misdeed of a man or his ancestors, and that if a man wishes to harm an enemy, at little cost he will be enabled to injure just and unjust alike, since they are masters of spells and incantations that constrain the gods to serve their end... And they produce a hubbub of books of Musaeus and Orpheus, the offspring of the Moon and the Muses, as they affirm, and these books they use in their rites (*Rep.* 364b–e, trans. P. Shorey [1969]).

Note that these itinerant diviners seem to rely on the traditional poetry of Homer and Hesiod to support their words. A generation later Theophrastus (*Characters* 16), speaks of an Orphic religious specialist, *telestes*, who opened his "business" in Athens and engaged in advising gullible citizens for money on matters of ritual purity and righteous living. Likewise, in *Meno* 81a Plato mentions an Orphic priestess who must have handled the affairs of numerous female members of the cult.

No doubt, all this made Orphic religion attractive to educated people striving for personal perfection and concerned about the fate of their souls after the death of the physical body. Moreover, as Jan Bremmer astutely observes, external sociopolitical circumstances may have accompanied this popularity. Indeed,

In the fifth century, the traditional position of aristocracy in society had increasingly come under pressure, on the one hand through the rise of tyrants, especially in southern Italy, and on the other through the rise of democracy elsewhere. It now became more and more difficult to gain fame — the Homeric *kleos aphthiton* — in this life, and aristocrats will have looked to the next life for compensation. We

may compare Max Weber's thesis that the rise of religions of salvation, such as Christianity, was the consequence of a depoliticisation of the *Bildungsschichten* [Bremmer 2014: 80].

So we see that Orphic religion came to Attica from the “backwaters” of the ancient world in the early 5<sup>th</sup> century BCE, primarily from Thrace, Asia Minor and southern Italy, and settled permanently in classical literature from Plato to Marsilio Ficino.

## 2

The most important source that reveals not only the content of the Orphic hymns, but also the rituals associated with them, is the Derveni Papyrus.

The papyrus was found in 1962 among the remains of a funeral pyre in an ancient burial site near a narrow mountain gorge, Derveni, through which passes the road leading from Thessalonica to eastern Macedonia and Thrace, and is now preserved in the Archaeological Museum of Thessaloniki. On the basis of coins, vessels, and pottery, the burials are dated to the late 4<sup>th</sup> or early 3<sup>rd</sup> century BCE [Themelis, Touratsoglou 1997: 221].

All that has come down to us is the charred upper third of the papyrus scroll, and the question of how it ended up in this place continues to intrigue researchers. The first columns of the papyrus are particularly poorly preserved and have been restored by the publishers after painstaking work over many years to collect over two hundred charred fragments and compile them into what can be at least approximately perceived as a complete text.<sup>3</sup>

The anonymous author of the Derveni Papyrus,<sup>4</sup> not unlike Plato, warns us against “begging priests”, but nonetheless with important qualifications (col. XX):

But those (who believe that they learned) from someone who makes a profession (τέχνη) of the rites deserve to be wondered at and pitied: wondered at because, although they believe before they perform the rites that they will learn, they go away after performing them before having learned, without even asking further questions, as if they knew something of what they saw or heard or were taught; and pitied because it is not enough for them that they paid the fee in advance — they also go away devoid even of their belief (γνώμη).<sup>5</sup>

<sup>3</sup> For the complete text, cf. now [KPT]. A new commented edition is being prepared by A. Bernabé and V. Piano (forthcoming).

<sup>4</sup> Some names have been proposed, but according to Kouremenos [KPT: 59], “attempting to identify the Derveni author in the light of the available evidence seems to be an exercise of rather low epistemic value.” Cf. also [Betegh 2004: 64–73], where the question of the papyrus' authorship is briefly considered, as well as the problem of identifying the cultural and religious context in which it can be placed.

<sup>5</sup> Hereafter I quote the Derveni Papyrus in the translation adapted from [KPT: 129–139].

We do not know whether the author of the papyrus was a practicing τελεστής, but it is clear that he contrasts himself not with professional priests, that is, those criticized by Plato and Theophrastus, but with those who participate in purification rituals and mysteries without understanding the meaning of what happens and “without even asking questions.” On the contrary, he intends to provide solutions to possible doubts and to reveal the true meaning of the authoritative text by exegetical means.

Many scholars have attempted to answer the question of how the author of the papyrus sought to use cosmological associations as possible instructions to the initiates by combining the eschatological myth associated with the mysteries with an analysis of the relationship between the primordial elements. Mark Edwards [1991: 210] is inclined to think that he was a sort of philologist, commenting the literary work. In contrast to this, Dirk Obbink<sup>6</sup> believes that, by associating Zeus and the Ocean with air, Moira with *pneuma*, and Demeter and other female deities with the earth, he seeks to reveal a mystery deliberately hidden in the poem and understood only by the initiated. In this capacity he appears to be a kind of sophist, like Prodicus or Hippias, revealing a cultural code without any desire to fit it into a specific religious scheme [Obbink 2010: 19].<sup>7</sup> It has also been suggested that this column is only an obscure digression and even a quote (the latter is incorrect [Laks, Most 1997: 44–45]).

Some interpreters prefer to see the author as a philosopher who seeks to provide a rational explanation of religious texts, freely using the tools of modern physics and cosmology.<sup>8</sup>

The majority of scholars, however (G. Betegh, A. Bernabé and, more recently, among others, A. San Cristóbal),<sup>9</sup> seems to believe that the author of the papyrus most likely belonged to those priests who wanted to explain the meaning of the rituals they performed and the doctrine of the soul they preached. In a word, they have nothing to do with the “begging priests” of the *Republic* 364b–e, being similar to those “priests, priestesses and wise men” whom Plato mentions in the famous passages of *Meno* 81a and *Gorgias* 493a–b.

It appears that the main task of the author of the papyrus was to confirm his qualifications in interpreting Orphic hymns, that is, to offer his future clients something that other wandering *telestai*, according to him, are not capable of: to supplement the ritual actions (τὰ δρώμενα) and the ritual visions (τὰ ὁρώμενα,

<sup>6</sup> Dirk Obbink, “Cosmology as Initiation” (in [Laks, Most 1997: 39–54]). He has remarked upon the Derveni author’s focus upon cult and ritual practice as a significant difference from Plato. Again, the mainstream contemporaries of the Derveni author would have been unlikely to distinguish between sophists, physicists, seers, and initiators, however vociferously certain practitioners among these marginal groups might have tried to distinguish themselves from one another.

<sup>7</sup> Cf. also Janko [2001: 6], who maintains that “the Derveni papyrus is the work, not of a seer, but of a sophist”.

<sup>8</sup> “On the contrary, he is wholeheartedly committed to what can be called a ‘proto-scientific’/naturalistic worldview and has no use for mystery cults with their obscurantist conception of the world as subject to capricious intervention, not only of supernatural powers but also of mere humans, and the related eschatological concerns” [KPT: 52].

<sup>9</sup> See [Betegh 2004; Bernabé 2007]. Cf. also [Edmonds 2008; San Cristóbal 2019].



to offer something which constitutes the core of purification and initiation practices, a kind of a story (τὰ λεγόμενα) — something designed to add some value to what has just been staged or listened to. The commentator by no means belittles the ritual itself or the purifications that precede it. On the contrary, he seeks to warn those undergoing initiation that some of his “colleagues” do not know how to do it properly. But this kind of polemic is also characteristic of doctors, rhetoricians, and philosophers of different schools, and also typical for internal school polemics. In this connection, it is essential to understand, as R. Edmonds [2008] has astutely observed, that for his contemporaries the distinction between physiologist, sophist, sage or, broadly speaking, a specialist in some form of *mantike technē* was not as meaningful as it seems to modern scholars. Like Pythagoras, Empedocles and, say, Plato, our author was quite capable of combining religious ideas with natural philosophy.<sup>10</sup>

But what was his priority? In other words, was he a philosophizing Orphic or a natural philosopher with profound interest in the Orphic religion? The question does not seem idle, if only because our author, at least in the extant part of his commentary, does not touch on such essential elements of Orphic doctrine as the guilt of the Titans and metempsychosis. Nor does he mention food prohibitions, although it is characteristic that all the mentioned offerings to the gods are of vegetable origin and the sacrifice of birds is carried out, apparently, by letting them go free (*P. Derv.* col. VI). Of course, it is not excluded that we have only a part of the work in which only the central episode of the Orphic hymn, connected directly with Zeus, is analyzed, and about everything else he could tell in other, not preserved, parts of his commentary. Still, it now seems clear that this highly polemical text was written by a scholar rather than a preacher. Convincing his readers, and, in the manner of a preacher, supporting his words with quotations from “sacred sayings,” he nevertheless seeks to add rational arguments to them, or to offer new interpretations of these sayings by various exegetical means, of which allegory and etymology prove to be the most important. It is in this sense that “the Derveni author is an Orphic but not a magician, a specialist in *teletai* for the *mystai* but not one of the *magoi*” [Edmonds 2008: 35].

Nevertheless, could col. XX (coupled with col. V) show that the author may have been a *practicing diviner* (μάντις), perhaps ὀνειροκρίτης, interpreter of dreams, τερασκόπος, interpreter of signs, or a bird-guesser (if the reading ὀρνίθειον in col. II and VI is correct), who wished to explain some of the professional secrets to the initiated or to those aspiring to initiation (which may explain the apologetic style of these sections and the demarche against hired magicians in col. XX), rather than a *theoretically oriented theologian* systematically interpreting a religious text? We may only guess.

### 3

Let us now briefly illustrate this with an example, which shows *what exactly*, according to the unknown author, people, uninitiated in the mysteries, are un-

<sup>10</sup> Cf. Hippocrates, *Morb. Sacr.* 1.10, Plato, *Leg.* 720a–e and 857c–d.



able to grasp and *how* it must be, to the best of his knowledge, properly understood.

We do not possess the full text of the commented poem, so we must rely on the good faith of the commentator, compounded by the fact that only the upper part of the papyrus scroll has come down to us. Of course, we are helped by scattered testimonies and direct quotations from Orphic hymns in later literature up to late antiquity, which clarify (or, on the contrary, obscure) this or that element of the commented teaching.

The author of the poem seems to be developing an original version of the genealogy of the gods centered around the figure of Zeus. This concentrated and enigmatic text, as is easy to see, was rather small. This is clearly not a poem like Hesiod's *Theogony*, but a short work, not larger than a hymn. Perhaps it was a hymn, like the ancient Homeric or the later Orphic hymns. In any case, this text seems to be dated to around 500 BCE, universally regarded as the oldest example of Orphic theogony available to us. The structure of the poem and its commentary show, quite remarkably, that, first of all, the "genealogy" is not developed sequentially. Apparently, the author of the poem refers listeners to information they know about the gods, interpreting it in the way he wants. Besides, it is quite conspicuous that the polemical element is initially present in the narrative itself. It seems that the Orphic author argues with the traditional version of theogony, so that its individual events are assessed retroactively through the introduction of flashbacks.<sup>11</sup>

Whatever the purpose of the Orphic commentary and whoever its author may have been, it is clear from the first columns that the subsequent interpretation of the theogony is placed in an eschatological context: "Dike punishes pernicious men through each of the Erinyes," and "everyone acquires a daimon as healer" (col. III).<sup>12</sup> It is in this context that the quotation from Heraclitus (frs. 3 + 94 DK) appears, noting the cosmological role of the Erinyes (col. 4), and expressing surprise at the unbelief of those who deny the "terrors of Hades" despite clear predictions and prophetic dreams. The argument concludes with an almost Heraclitean identification of unbelief and unreason: they learn nothing, says the commentator, and even if they see everything with their own eyes, even then they will not believe (col. V). In the meantime, he says, we should offer sacrifices to the Eumenides as the Athenians agreed to do in the famous scene of the trial of Orestes in the third part of Aeschylus' *Oresteia* (esp. 1.967 ff.), comparing, in a remarkable way, this Greek national ritual with the actions of certain "magicians" and speaking quite approvingly of the latter (col. VI):

<sup>11</sup> The contrast of initial positions becomes evident from the comparison of the line of the Orphic poem (col. VI) "...which were born of Zeus, the great king" and the words of Hesiod in the *Theogony* (106) "which were born of the Earth and the starry Sky." We see that, unlike Hesiod, Zeus is the first deity and creates the world alone, without a female partner.

<sup>12</sup> Compare again: Heraclitus (B 68 DK) ap. Iamblichus, *On the Mysteries* 1.11: "Heraclitus calls them [i. e. obscene rituals and hymns] cures (ἄλγεα)" (trans. A. Laks and G. Most [LM]).

...prayers and sacrifices appease the souls, while the [incantation] of the magi is able to drive away the daimons who are hindering; hindering daimons are vengeful souls. This is why the magi perform the sacrifice, just as if they are paying a retribution (ποινὴ[ν] ἀποδιδόντες).<sup>13</sup>

Martin West [1997: 82 f.] connected this column with col. XX. As in his earlier work [West 1983], here he asserted that the papyrus belonged to a type of literature which circulated among the followers of the eschatological cult of Dionysus (by its designation “Orphic-Bacchic cult society”), so that the commentary included both modernist tendencies (explaining the Orphic poem by means of modern science) and archaizing ones, going back to the Oriental tradition of commentary — the very “magicians” whose practice is mentioned in this column. Considering the magi to be “real,” Babylonian and Assyrian, M. West further provided a number of interesting parallels, in particular, examples of “etymological” interpretation of the names of the gods and certain mythological events in the Babylonian tradition, which we cannot discuss here in detail.<sup>14</sup> We do not know whether this is true or not, but it is clear that such parallels are part of the interpretive strategy of the unknown author of the papyrus. It is important for him, on the one hand, to fit his approach into the context of Greek traditional religion, without, on the other hand, forgetting its foreignness and isolation, which must have appeared attractive to his clients. Is not this how modern occultism works, speculating on various “secret” Jewish, Tibetan and other teachings which similarly have nothing to do with either Judea or Tibet?

By illustrating his story with quotations from Orphic hymns, the commentator shows how, having absorbed the “First-born king,” Zeus becomes “the sum-total of everything” — the beginning, the end and the middle, and how he then, having become the center of all power and authority, combining male and female, fire and air, etc., gives birth to the whole world, having for this purpose copulated with his mother. At this point, the extant text ends, and Dionysus, who plays such a crucial role in the later Orphic theogonies, is neither mentioned nor alluded to.

But before Zeus begins to create a new world from the previous entities he “absorbed,” he turns to the Night (col. XI), the most ancient being “invisibly” present at the core of the universe. This Night is characterized as “unsettling” (ἄδυτον), because unlike the daylight visible against it, it never sets (δύναι). The

<sup>13</sup> See also the interpretation of the cult described in the Greek and Iranian context in Tsantsanoglou [1997: 110 f.]. In his view, the description of the rituals of the “magi” refers to the Iranian spirits, *fravashis*, who helped Ahura Mazda to maintain the world in a proper state and fight against the *daevas* who sought to break the established world order; as for the sacrificial bread, the equivalent is the Iranian *darun* or *draona*, a flat ritual tortilla pierced with a nail, which was offered to the *fravashis* and to the spirit Sraosha, who played an important role in the trial of souls (notably, the rooster was associated with him).

<sup>14</sup> On migrating masters and, in particular, Oriental healers and magicians in Greece, see [Burkert 1992: 41 ff.; 2004: 117 ff.]. See also K. Tsantsanoglou in [Laks, Most 1997: 110–115]. [1997]. G. Betegh [2004: 78 ff.], A. Bernabé [2006], G. Most [1997] and others suggest putting these magi in a Greek context. Finally, Jourdan [2003: 37] admits that in this case the word *magi* is used in a pejorative context, as is typical of the Greek.

purpose of Zeus' appeal is to receive a prophecy of what he is "allowed to accomplish," that is, in a way, to legitimize his own seizure of power and to learn what must be done in order to then retain it. It is in this context that the poem only once discusses Zeus' progenitors, Uranus, Gaia, and Kronos.

The mythological story of Zeus' "pregnancy and childbirth" is then explained allegorically, in the spirit of Plato's *Cratylus* and the early Stoics, and also given a cosmological and, in a sense, scientific interpretation. This is probably the commentator's purpose: first, to explain the meaning of Zeus' "androgyny," and then to give new meaning to the story of his intercourse with his mother, sister, and daughter.

All those who interpret the myth too literally fail to understand, according to our author, the main thing: the action performed by Zeus represents not birth, as it occurs in the case of living organisms, but creation, like the making of a product by a skilled master:

Zeus is the head, Zeus is the middle, from Zeus all is made (τέτ[υκται])  
(col. XVII).

Resources are required to perform the action, and they are provided to him by the sun, the universal source of energy, which is identified with the "procreative organ" of Uranus that he "swallows" (col. XIII). Of course, for the archaic myth "having something in the bosom" is equivalent to pregnancy.<sup>15</sup>

The energy with which Zeus is filled is of an "intelligent" nature, with Uranus representing the "determining Mind", as it is inherent in "determining" (ὀρίζειν) the creation, while Cronus is the "striking Mind" (from χρούειν), as it is responsible for the further evolution of creation, the movement of particles under such processes as rarefaction — condensation, and heating — cooling (col. XIV). Both of these are in Zeus, which supports his creative ability and allows him to control energy and time. Zeus himself in one of his hypostases turns out to be air, i.e., that space in which particles of matter (ἐόντα) are distributed and which does not allow them to merge into one (the first lines of col. XV). Possibility does not yet mean action, and this latter is ensured by Metis, the wisdom contained in Zeus.<sup>16</sup>

So Zeus, as if returning in time, re-created the world — Uranus, Cronus, gods and goddesses, rivers, springs and everything else, but he himself, as it is written in the poem, "remained in solitude." Why? Because "the Mind, being alone, is always worth (ἄξιον) everything, as if the rest were nothing" (col. XVI).

<sup>15</sup> The mythological parallels include the story about the Hittite (originally Hurrian) god Kumarbi ("Father of the Gods") who became pregnant having swallowed the penis of the sky god Alalu (Anu). Teshub ("God of thunder") appeared out of his head. Cf. also the Egyptian myth in which Atum ejaculates Shu in the form of bright air (see [Burkert 1999: 82; 2003: 100; Brisson 2003]).

<sup>16</sup> Daughter of Oceanus and Tethys and the first wife of Zeus in traditional mythology (*Theogony* 886), she is known to have been absorbed by Zeus, who as a result became both father and mother of Athena. In the subsequent Orphic tradition, the male version of Metis is identified with the First-born (Hesiod's Eros or Orphic Phanes). The fact that Zeus is androgynous is stated in a famous place in the Orphic hymn: "Zeus is born male, Zeus is an immortal virgin (ἄφθιτος νύμφη)."

Therefore this world is the skillful creation of the wise architect — the result of his Metis.

Zeus' timeless nature is affirmed in the next column (col. XVII). "...Out of Zeus all things are made (τέτ[υκται])," the poem states. Therefore, says the commentator, "it (Zeus-air) existed before it was named. Then it was named. For air existed before the now existing things (έόντα) were set together, and will always exist. For it did not come to be but existed" (col. XII). For the same reason, what is said in the poem, "Zeus was first born" (col. XVIII), should not be understood in the sense that there was a time when Zeus did not exist. He has always been, and the poet's line informs only that from a certain time he bears that name.

Here the commentator also mentions Moira, the "breath" of Zeus, which seems quite appropriate, since Zeus not only creates the world, but also constantly sustains it, both by himself and with the help of other gods, above all Aphrodite, but also Persuasion (Peito, Πειθώ) and Harmony (col. XXI). Again, one may note that the use of the word "conceived" (έμήσατο, col. XXIII) points rather to the creative activity of Zeus, who creates the world according to a certain plan, as indicated in particular by the creation (in the next column) of the moon, traditionally considered as a measure of time.

The conclusion of the poem, and with it the commentary, is very remarkable. Having completed the creation, Zeus, for some reason, contemplated joining with his mother (col. XXVI). This difficult place seems to comment on a line from an Orphic hymn well known from other sources (fr. 18, 2 Bern.): "Wished to copulate with his mother in love (ήθελε μητρός έās μιχθήμεναι έν φιλόττη)." The author of the papyrus offers another reading for it, noting that since the adj. poss. used in the line, έός, έή, έόν (his, my, his), is phonetically close to adj. qual. έύς (glorious, good), then by changing the thick aspiration to a light one and reading μητρός έās, we can give this line a completely different meaning. It will then appear that Zeus copulated "with the good mother," and not "with his own mother" (μητρός έοιο), as the uninitiated think, — clearly, because of their ignorance (ύπ' άμαθίας, col. XXII). In support of his words, the commentator finds a similar usage in Homer (*Odyssey* 8.335 and *Iliad* 24.527–28), eliminating in an ingenious way the morally reprehensible meaning of this poetic line.<sup>17</sup>

The mother of Zeus, of course, was Rhea, who in mythological tradition is often identified with Demeter. Actually, in some hymns, as the commentator writes in col. XXII, all the most ancient female deities are identical with her. Now, the deeper meaning of the female part of the god, this mother of all things, according to the commentator, is his Mind. Then, having absorbed the penis of Uranus (= the sun) and thus having absorbed the male fiery nature, Zeus now wishes not to "copulate with his mother," as most people think, but to "breathe"<sup>18</sup> into himself the female nature, the air (Mind), and so become the fullness of everything. After all, in becoming one with his mother Zeus interrupts, as it were,

<sup>17</sup> A mistake is indeed possible. Cf. LSJ, s. v. έύς: "Some Gramm. wrongly took εηος to be a form of έός ('his') and conversely gave to έός ('his') the signif. 'good': hence the erroneous forms έήος, έάων (but έύς rightly)".

<sup>18</sup> Recall: the Breath-Moira is equivalent to the mind or the providence of Zeus.

the cycle of births, becoming his own offspring, which makes his creation eternal and unchanging, beautiful in its cyclicity and completeness.<sup>19</sup>

#### 4

So, Zeus recreated the world anew. The meaning of this self-contained process, as A. Bernabé [2007: 127] suggests, may indicate the poet's desire to reflect the cyclicity of time, manifested in the alternation of the one and the many. Besides, this model may be related to the famous Orphic idea of the cyclic life of the soul.

It is also possible that we are facing here the first instance of a cosmological scheme later found in Heraclides of Pontus, and I think that it is no accident that the doxographer (or Plato's disciple himself) attributes it to the Orphics:

Heraclides and the Pythagoreans (say that) each of the heavenly bodies exists as a cosmos which includes an earth, air and ether in the unlimited ether. These doctrines are reported in the Orphic (writings), for they (too) make each of the heavenly bodies into a cosmos. (Ἡρακλείδης καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν, γῆν περιέχοντα ἀέρα τε καὶ αἰθέρα ἐν τῷ ἀπείρῳ αἰθέρι· ταῦτα δὲ τὰ δόγματα ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς φέρεται· κοσμοποιοῦσι γὰρ ἕκαστον τῶν ἀστέρων) (Aetius 2.13.15, trans. Mansfeld and Runia [2020]).

The eternally existent universe evolves thanks to the creative energy of the sky (Uranus), which is concentrated in the sun. Zeus recreates this universe on earth, building a small cosmos in which we inhabit, and all that we see. Developing this idea in the spirit of Giordano Bruno, we can assume that this or that deity, in the Orphic (and Pythagorean) view, recreates from the original material a unique cosmos on each of the celestial bodies, and the universe is populated by a variety of beings inhabiting all kinds of worlds.

#### Abbreviations

Bern. — Bernabé, A. (Ed.) (1996–2007). *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta* (Pt. 2, Fasc. 1–3). Teubner.

<sup>19</sup> Numerous allegorical interpretations inevitably remind the reader of Stoicism. Take, for instance, the famous explanation by Chrysippus of the meaning of a picture from the island of Samos where Hera is depicted performing an act of fellatio to Zeus: the substance here, as the philosopher believes, “takes the seminal *logoi* of God and contains them in itself for the purposes of world order” (Origen, *Against Celsus* 4.48; SVF 2.2.1075); or Zeno of Citium's position that “in every new world men are born from the sun by means of divine fire” and that “the seed of living beings is fire” (SVF 1.124 and 126). Could the author of the papyrus have been influenced by Stoicism? This assumption, expressed some time ago by several authors [Jourdan 2003; Casadesús 2005; Brisson 2009], is sharply criticized by G. Betegh [2007], who believes that possible “Stoic” influences thus identified can also be explained in the context of the earlier philosophy and that revision of the traditional dating of the papyrus in light of these new interpretations is not necessary.

- DK — Diels, H., & Kranz, W. (Eds.). (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann.
- Kern — Kern, O. (Ed.) (1922). *Orphicorum fragmenta*. Berolini Apud Weidmannos (2<sup>nd</sup> ed. 1963).
- KPT — Kouremenos, T., Parássoglou, G. M., & Tsantsanoglou, K. (Eds.) (2006). *The Derveni Papyrus*. Casa Editrice Leo S. Olschki.
- LM — Laks, A., & Most, G. (2016). *Early Greek Philosophy* (10 Vols.). Harvard Univ. Press.
- LSJ — Liddell, H. G., Scott, R. (Compl.), Jones, H. S., & McKenzie, R. (Rev. and Augm.). *A Greek-English lexicon* (with a rev. suppl.). Clarendon Press.
- SVF — Arnim, H., von (Ed.) (1964) *Stoicorum veterum fragmenta* (Vols. 1–4). Teubner.

## References

- Bernabé, A. (2006). Magoi en el Papiro de Derveni: ¿magos persas, charlatanes u oficiantes órficos? In E. Calderón, A. Morales, & M. Valverde (Eds.). *Koinòs logos: Homenaje al profesor José García López* (pp. 99–109). Ediciones de la Universidad de Murcia.
- Bernabé, A. (2007). The Derveni theogony: Many questions and some answers. *Harvard Studies in Classical Philology*, 103, 99–133.
- Bernabé, A., & Piano, V. (forthcoming). *The Derveni Papyrus text and commentary*.
- Betegh, G. (2004). *The Derveni Papyrus: Cosmology, theology, and interpretation*. Cambridge Univ. Press.
- Betegh, G. (2007). The Derveni papyrus and early Stoicism. *Rhizai*, 4(1), 133–151.
- Bremmer, J. (2014). *Initiations into the mysteries of the ancient world*. De Gruyter.
- Brisson, L. (2003). Sky, sex and sun: The meaning of αἰδοῖος / αἰδοῖον in the Derveni papyrus. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 144, 19–29.
- Brisson, L. (2009). Zeus did not commit incest with his mother: An interpretation of column XXVI of the Derveni Papyrus. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 168, 27–39.
- Burkert, W. (1992). *The Orientalizing revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the early archaic age*. Harvard Univ. Press.
- Burkert, W. (1999). *Da Omero ai magi: La tradizione orientale nella cultura greca*. Marsilio.
- Burkert, W. (2003). *Die Griechen und der Orient: Von Homer bis zu den Magiern*. C. H. Beck.
- Burkert, W. (2004). *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern context of Greec culture*. Harvard Univ. Press.
- Casadesús, F. (2005). *Orpheus and Orphism: new approaches* (A paper given at the International Colloquium “Orfeo e el Orfismo: Nuevas perspectivas”, Palma de Mallorca, 2005, Feb. 3–5).
- Edmonds III, R. G. (2008). Extra-ordinary people: Mystai and magoi, magicians and Orphics in the Derveni Papyrus. *Classical Philology*, 103(1), 16–39. <https://doi.org/10.1086/590092>.
- Edwards, M. (1991). Notes on the Derveni commentator. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 86, 203–211.
- Janko, R. (2001). The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes logoi*?): A new translation. *Classical Philology*, 96(1), 1–32. <https://doi.org/10.1086/449521>.
- Jeffery, L. H. (1961) *The local scripts of Archaic Greece*. Clarendon Press.
- Jourdan, F. (2003). *La papyrus de Derveni*. Les Belles Lettres.
- Kovacs, D. (Ed.) (1994) *Euripides. Cyclops. Alcestis. Medea*. Harvard University Press.
- Laks, A., & Most, G. (Eds.) (1997). *Studies in the Derveni Papyrus*. Clarendon Press.
- Mansfeld, J., & Runia, D. (2020). *Aetiana V: An edition of the reconstructed text of the Placita with a commentary and a collection of the related texts*. Brill.



- Most, G. W. (1997). The fire next time: Cosmology, allegoresis, and salvation in the Derveni Papyrus. *Journal of Hellenic Studies*, 117, 117–135.
- Obbink, D. (2010). Early allegory. In R. Copeland, & P. T. Struck (Eds.). *The Cambridge companion to allegory* (pp. 15–25). Cambridge Univ. Press.
- Rusiaeva, A. S. (1978). Orfiz'm i kul't Dionisa v Ol'vii [Orphism and the cult of Dionysus in Olbia]. *Vestnik drevnei istorii*, 1978(1, no. 143), 87–104. (In Russian).
- San Cristóbal, A. (2019). Rites and officiants in col. XX of the Derveni Papyrus. In M. A. Santamaria (Ed.). *The Derveni Papyrus: Unearthing ancient mysteries* (pp. 129–142). Brill.
- Shorey, P. (Trans.) (1969). *Plato* (In 2 Vols., Vols. 5 & 6). Harvard Univ. Press.
- Themelis, P., & Touratsoglou, J. (1997). *Oi taphoi tou Derbeniou*. Ekdosē tou Tameiou Archaïologikōn Porōn kai Apallotriōseōn. (In Greek).
- Tsantsanoglou, K. (1997). The first columns of the Derveni Papyrus and their religious significance. In A. Laks, & G. W. Most (Eds.). *Studies on the Derveni Papyrus* (pp. 93–128). Clarendon Press.
- Turcan, R. (1986). Bacchoi ou bacchants? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts. In O. de Cazanove (Ed.). *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes* (pp. 227–246). École Française de Rome.
- West, M. (1983). *The Orphic poems*. Clarendon Press.
- West, M. L. (1997). Hocus-pocus in East and West: Theogony, ritual, and the tradition of esoteric commentary. In A. Laks, & G. W. Most (Eds.). *Studies on the Derveni Papyrus* (pp. 81–90). Clarendon Press.

\* \* \*

## Информация об авторе

## Information about the author

**Евгений Васильевич Афонасин**

доктор философских наук  
профессор, Высшая школа философии,  
истории и социальных наук, Балтийский  
федеральный университет им. И. Канта  
Россия, 236041, Калининград,  
ул. Александра Невского, д. 14  
✉ afonasin@gmail.com

**Evgeny V. Afonasin**

Dr. Sci. (Philosophy)  
Professor, Higher School of Philosophy,  
History and Social Sciences, I. Kant Baltic  
Federal University  
Russia, 236041, Kaliningrad, Alexander  
Nevsky Str., 14  
✉ afonasin@gmail.com



А. М. Malomud

<https://orcid.org/0000-0003-1212-8186>✉ [malomud-am@ranepa.ru](mailto:malomud-am@ranepa.ru)

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

## HELLENISTIC POETS ON THE ORIGIN OF THE NILE: A POETIC COMMENTARY ON A GEOGRAPHICAL PROBLEM

**Аннотация.** В статье рассматриваются места из Феокрита (7.113–114), Каллимаха (*H.* 4.206–208), Никандра (*Theg.* 174–176) и Оппиана (*Hal.* 1.620), объединенные совместным упоминанием Нила и эфиопов. Появление этих двух деталей в рамках одного стиха/предложения можно истолковать как намек на один из дискуссионных вопросов античной географии — местоположение истоков Нила. Вероятно, мы имеем дело с особым типом аллюзии: каждый из упомянутых поэтов отсылает не к конкретному месту или тексту, но к ученой проблеме, осведомленность в которой он желает продемонстрировать. В связи с пассажами из Феокрита и Оппиана релевантна также проблема «двойных» эфиопов (западных и восточных), берущая начало из толкований гомеровского места (*Od.* 1.23–24). Автор приходит к выводу, что перечисленные поэты создают своего рода комментарии к трудным географическим названиям; эта техника аналогична так называемой *interpretatio Homerica*, т. е. толкованию редких гомеровских слов путем помещения их в определенный поэтический контекст.

**Ключевые слова:** эллинистическая поэзия, античная география, Нил, Никандр Колофонский, Каллимах, Феокрит, Оппиан из Аназарба

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

**Для цитирования:** *Malomud A. M. Hellenistic poets on the origin of the Nile: A poetic commentary on a geographical problem // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 154–162.*

Поступило в редакцию 28 ноября 2023 г.; принято 6 апреля 2024 г.

A. M. Malomud

<https://orcid.org/0000-0003-1212-8186>

✉ [malomud-am@ranepa.ru](mailto:malomud-am@ranepa.ru)

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

## HELLENISTIC POETS ON THE ORIGIN OF THE NILE: A POETIC COMMENTARY ON A GEOGRAPHICAL PROBLEM

**Abstract.** The paper deals with passages from Theocritus (7.113–114), Callimachus (*H.* 4.206–208), Nicander (*Ther.* 174–176), and Oppian (*Hal.* 1.620), united by the joint mention of the Nile and the Ethiopians. The appearance of these two details within the same verse/sentence can be interpreted as an allusion to one of the debatable questions of ancient geography — the location of the sources of the Nile. It is likely that here we are dealing with a special type of allusion: each of the poets in question refers not to a specific place or text, but to a scientific problem, awareness of which he wants to demonstrate. The author concludes that such geographical allusions can be regarded as an implicit commentary and are similar to the poetic technique of so-called *interpretatio Homerica* (the use of a Homeric *hapax*, in which the context itself contains the author's opinion on the correct interpretation of a particular rare word). In connection with the passages from Theocritus and Oppian, the problem of “double” Ethiopians — western and eastern — is also relevant. The article pays attention to the origins of this (Hom. *Od.* 1.23–24) and also considers interpretations of this Homeric place in Herodotus' *Histories*, Aeschylus' *Prometheus Bound* and Pliny's *Natural History*.

**Keywords:** Hellenistic poetry, geography of the ancient world, Nile, Nicander of Colophon, Callimachus, Theocritus, Oppian of Anazarbus

**Acknowledgements.** The article is a part of the RANEPA state assignment research programme.

**To cite this article:** Malomud, A. M. (2024). Hellenistic poets on the origin of the Nile: A poetic commentary on a geographical problem. *Shagi / Steps*, 10(2), 154–162.

*Received November 28, 2023; accepted April 6, 2024*

**A**long with the cause of the inundation of the Nile, the location of its origin is one of the central problems of ancient geography [Honigsmann 1936; Dueck 2012: 65]. There are four main solutions proposed by the ancients.

1. The πηγαί of the Nile lie in the western part of Libya, i. e. the African continent (Hdt. 2.30–33, Juba apud Plin. 5.51).

2. The Nile's origin should be sought in India (Ps.-Arist. FrGrHist 646 F. 1(4), Str. 15.1.25, Arr. *Anab.* 6.1.4); the foundations of this belief were, first, the conviction that the Indian Ocean was an inland sea and that Africa and India were joined by a land bridge and, second, the presence of crocodiles in Indian rivers [Lloyd 1994: 109].

3. The Nile originates in the southern hemisphere in the land of Antichthonēs (Mela 1.46).

4. The Nile begins in the Ethiopian highlands (Ps.-Arist. FrGrHist 646 F. 1(10), Arist. *HA* 8.12.2). This view resulted from thinking on the causes of the Nile's inundation, in particular from the assumption that the summer heat melted snow which had been deposited on those mountains in winter [Lloyd 1994: 92, 110].

The last of the listed options, i. e. the localization of the origin of the Nile in Ethiopia, which most closely reflects the actual state of affairs<sup>1</sup>, we find, for example, in Aristotle (*HA* 8.12 597 a 5ff., cf. also a treatise attributed to Aristotle, *περὶ Νείλου ἀναβάσεως* “on the flooding of the Nile” fr. 695 Gigon = FrGrHist 646 F. 1(10)). The same idea is also reflected in poetry. The earliest instance is Aeschylus's *Prometheus Bound* (PV 807–812):

τηλουρον δὲ γῆν  
ἤξεις, κελαινὸν φύλον, οἱ πρὸς ἡλίου  
ναίουσι πηγαῖς, ἔνθα ποταμὸς Αἰθίοψ.  
τούτου παρ' ὄχθας ἔρφ', ἕως ἂν ἐξίκη  
καταβασμόν, ἔνθα Βυβλίνων ὀρῶν ἄπο  
ἦσι σεπτὸν Νεῖλος εὖποτον ῥέος

A land far off, a nation of black people,  
these you shall come to, men who live hard by  
the fountain of the sun where is the river  
Aethiops — travel by its banks along  
to a cataract where from the Byblis hills  
the Nile pours its holy, healthful waters.

(trans. by D. Grene [1991: 169])

My paper focuses on four later poetic passages in which the Nile and the Ethiopians are mentioned together.

<sup>1</sup> The Nile is in fact formed from the Atbarah, the Blue and the White Nile rivers, each of which has its own source.

## 1. Theoc. 7.111–114

In Theocritus' Idyll 7, Simichidas threatens Pan with many misfortunes, if the god does not help Simichidas' friend Aratus in a love affair: among other sufferings, Pan will spend the winter in the far North and the summer in furthest Ethiopia, "where the Nile is no more seen".

εἵης δ' Ἡδωνῶν μὲν ἐν ὥρεσι χεῖματι μέσσω  
 Ἔβρον παρ ποταμὸν τετραμμένος ἐγγύθεν Ἄρκτω,  
 ἐν δὲ θέρει πυμάτοισι παρ' Αἰθιοπίεσσιν νομεύοις  
 πέτρῳ ὑπο Βλεμύων, ὅθεν οὐκέτι Νεῖλος ὄρατός.

...mayst thou <...> in midwinter find thyself on the mountains of the Edonians, turned towards the river Hebrus, hard by the pole. And in summer mayst thou herd thy flock among the furthest Ethiopians beneath the rock of the Blemyes whence Nile is no more seen (trans. by A. F. Gow [1952: 63]).

The Ethiopians mentioned here can be located first by referring to the Blemmyes<sup>2</sup> — a tribe that lived in the territory of the Kingdom of Meroe on the southern frontiers of Egypt — and by pointing out that the Nile is no longer visible from this area, i. e. that the area is far south of the Nile's origin [Gow 1952: 159 f.].

## 2. Callim. H. 4.206–208

In Callimachus' hymn to Delos the connection of the Nile with Ethiopia is expressed in a more clear-cut way:

ἔζετο δ' Ἰνωποῖο παρὰ ῥόον ὃν τε βάθιστον  
 γαῖα τότ' ἐξανίησιν, ὅτε πλήθοντι ῥέεθρον  
 Νεῖλος ἀπὸ κρημνοῖο κατέρχεται Αἰθιοπῆος

[Leto] sat by the stream of the Inopus, which the earth then sends forth at its most abundant, when the Nile in full spate comes down from the Ethiopian highland (trans. by S. Stephens [2015: 176]).

As Susan Stephens comments on this passage, "probably because it is a dry watercourse most of the year the river [Inopus] was said (erroneously) to have a subterranean connection to the Nile (see *hArt* 171, Lycophron 575, Paus. 2.5.3), its increase in flow thought to depend on the Nile's annual rising from Ethiopia" [Stephens 2015: 213].

<sup>2</sup> This tribal name is first attested in Hellenistic authors, see: [Schneider 2004: 133–134].

### 3. Nic. Ther. 174–176

The connection of the Ethiopia(ns) to the Nile is also found in Nicander's *Theriaca*, namely in the description of the black cobra, which gets its color from the “soil of Ethiopians” and is therefore similar to the mud that the Nile pours into the sea:

πολλάκι δ' αἰθαλόεσσα μελαιομένη ὑπὸ βόλῳ  
Αἰθιοπῶν, οἷν τε πολύστονος εἰς ἅλα Νεῖλος  
πλησάμενος κατέχευεν ἄσιν προὔτυψε δὲ πόντῳ.

...but often, when it grows dark with the soil of Ethiopians, a smoky brown like the sludge which the roaring Nile in flood pours into the sea, as it dashes against the waves (trans. by A. F. Gow, A. F. Scholfield, slightly modified [Gow, Scholfield 1953: 39]).

### 4. Op. Hal. 1.620–627

Finally, the Ethiopians and the Nile (referred to as “the streams of Egypt”) are mentioned in an extended simile in Oppian's *Halieutica*: migrating fish are compared to cranes which leave the land of the Pygmies in Africa:

ὥς δ' ὅτ' ἀπ' Αἰθιοπῶν τε καὶ Αἰγύπτουιο ῥοάων  
ὑψιπετῆς γεράνων χορὸς ἔρχεται ἡεροφώνων,  
Ἄτλαντος νιφόεντα πάγον καὶ χεῖμα φυγοῦσαι  
Πυγμαίων τ' ὀλιγοδρανέων ἀμενηνὰ γένεθλα  
τῇσι δ' ἄρ' ἵπταμένησι κατὰ στίχας εὐρέες ἔσμοι  
ἡέρα τε σκιάουσι καὶ ἄλλυτον ὄγμον ἔχουσιν  
ὥς τότε μυριοφυλοὶ ἀλὸς τέμνουσι φάλαγγες  
Εὐξεινον μέγα κῦμα

And as when from the Ethiopians and the streams of Egypt there comes the high-flying choir of clanging cranes, fleeing from winter and the snowy Mount of Atlas and the weak race of the feeble Pygmies: as they fly in ordered ranks, their broad swarms shadow the air and keep unbroken line; even so in that season those myriad-tribed phalanxes of the sea plough the great waves of the Euxine (trans. by A. W. Mair [1958: 265, 267]).

The quoted texts contain a special type of allusion: by referring to the Nile and the Ethiopians side by side all four poets — Theocritus, Callimachus, Nicander, and Oppian — seem to have chosen one of the known localizations of the Nile's πηγαί and thus show familiarity with a scientific problem. In addition to the location of the Nile's origin, another geographical problem is relevant regarding these passages, namely that of two Ethiopias — the western one and the eastern one<sup>3</sup>. The problem originates from two verses of the *Odyssey* (*Od.* 1.23–24):

<sup>3</sup> Specifically for this topic see: [Schneider 2015].

Αἰθίοπας τοὶ διχθὰ δεδαΐαται, ἔσχατοι ἀνδρῶν,  
οἱ μὲν δυσομένου Ὑπερίονος οἱ δ' ἀνιόντος

the Ethiopians who dwell sundered in twain, the farthestmost of men,  
some where Hyperion sets and some where he rises (trans. by A. T. Murray [1919: 5]).

Attempts to reconcile the Homeric “double Ethiopians” with the more rational view of the Oikoumene are reflected in Herodotus (Hdt. 7.70):

τῶν μὲν δὴ ὑπὲρ Αἰγύπτου Αἰθιοπῶν καὶ Ἀραβίων ἦρχε Ἀρσάμης,  
οἱ δὲ ἀπὸ ἡλίου ἀνατολέων Αἰθίοπες (διῆξι γὰρ δὴ ἐστρατεύοντο)  
προσετετάχατο τοῖσι Ἰνδοῖσι, διαλλάσσοντες εἶδος μὲν οὐδὲν  
τοῖσι ἐτέροισι, φωνὴν δὲ καὶ τρίχωμα μόνον· οἱ μὲν γὰρ ἀπὸ ἡλίου  
Αἰθίοπες ἰθύτριχες εἰσί, οἱ δ' ἐκ τῆς Λιβύης οὐλότατον τρίχωμα  
ἔχουσι πάντων ἀνθρώπων.

The Ethiopians above Egypt and the Arabians had Arsames for commander, while the Ethiopians of the east (for there were two kinds of them in the army) served with the Indians; they were not different in appearance from the others, only in speech and hair: the Ethiopians from the east are straight-haired, but the ones from Libya have the woolliest hair of all men (trans. by A. D. Godley [1920: 383]).

In this regard the passage from *Prometheus Bound* mentioned above is a *locus classicus* as well. If we accept the interpretation proposed by V. T. Musbakhova, the river Aethiops is to be understood as “one of the tributaries of the Nile or one of its channels before the confluence in the place that Aeschylus designates with the word καταβασμόν”, and the black tribe living by the origins of the sun are the Ethiopians located south of Egypt [Musbakhova 2013: 187] — and not the Indian Ethiopians, as most interpreters thought.

However, there was also a tradition of placing the eastern and western Ethiopians inside Africa, reflected, e. g., by Pliny (*NH* 5.43):

Interiore autem ambitu Africae ad meridiem versus superque Gaetulos, intervenientibus desertis, primi omnium Libyes Aegyptii, deinde Leucoae Aethiopes habitant. super eos Aethiopum gentes Nigritae a quo dictum est flumine, Gymnetes Pharusi, iam oceanum attingentes quos in Mauretaniae fine diximus Perorsi. ab his omnibus vastae solitudines orientem versus usque ad Garamantas Augilasque et Trogodytas, verissima opinione eorum, qui desertis Africae duas Aethiopias superponunt, et ante omnes Homeri, qui bipertitos tradit Aethiopas, ad orientem occasumque versos.

In the interior circuit of Africa towards the south and beyond the Gaetulians, after an intermediate strip of desert, the first inhabitants of all are the Egyptian Libyans, and then the people called in Greek the White Ethiopians. Beyond these are the Ethiopian clans of the Nigritae, named after the river which has been mentioned, the Pharusian Gymnetes, and then bordering on the Ocean the Perorsi

whom we have spoken of at the frontier of Mauretania. Eastward of all of these there are vast uninhabited regions spreading as far as the Garamantes and Augilae and the Trogodytes — the most reliable opinion being that of those who place two Ethiopias beyond the African desert, and especially Homer, who tells us that the Ethiopians are divided into two sections, the eastward and the westward (trans. by H. Rackham [1961: 49, 51]).

The same idea is likely to underlie Oppian's view concerning the Ethiopians and the Nile, because they are mentioned alongside the Atlas Mountains located in West Africa (*Hal.* 1.622: Ἄτλαντος νιφόμεντα πάγον). It is also noteworthy that the Scholia on *Halieutica* 622 say that there are two Atlases — one in Libya and the other in Ethiopia:

...ἄλλοι δὲ λέγουσιν, ὅτι δύο εἰσὶν Ἄτλαντες, ὁ μὲν εἰς Λιβυκὸς, εἰς δὲ εἰς καὶ ἡράκλειαι Στήλαι, ὁ δ' ἕτερος κείμενος πρὸς τὴν Αἰθιοπίαν.

...other say that there are two Atlas mountains, the Libyan one, and the other lies in Ethiopia (trans. by the author of the paper).

In Pliny (*NH* 5.44) we find the tribe Atlantes as well as the Blemmyes attested in Theocritus — both mentioned among the people that live near the source of the river Niger:

Nigri fluvio eadem natura quae Nilo. calamum ac papyrus et easdem gignit animantes isdemque temporibus augescit. oritur inter Tarraaelios Aethiopas et Oechalicas. horum oppidum Magium. quidam solitudinibus interposuerunt Atlantes, iuxta eas Aegipanas semiferos et Blemmyas et Gamphasantas et Satyros et Himantopodas.

The river Niger has the same nature as the Nile: it produces reeds and papyrus, and the same animals, and it rises at the same seasons of the year. Its source is between the Ethiopic tribes of the Tarraelii and the Oechalicae; the town of the latter is Magium. In the middle of the desert some place the Atlantes, and next to them the half-animal Goat-Pans and the Blemmyes and Gamphasantes and Satyrs and Himantopodes (“Strap-foots”) (trans. by H. Rackham [1961: 51]).

## 5. Dionys. Per. 220–224

One passage from Dionysius Periegetes' *Description of the Oikoumene*, a poem whose proper subject matter is geography, forms an interesting parallel to the passages discussed above. In lines 220–224 the Ethiopians and the course of the Nile are also mentioned together:

Τῶν πάρος αἰθαλέων Βλεμύων ἀνέχουσι κολῶναι,  
ἐνθεν πιεστότοιο κατέρχεται ὕδατα Νεῖλου,  
ὃς δ' ἦτοι, Λιβύηθεν ἐπ' ἀντολίην πολὺς ἔρπων,  
Σίρις ὑπ' Αἰθιοπῶν κικλήσκεται· οἱ δὲ Συήνης  
ἐνναίται στρεφθέντα μετ' οὐνομα Νεῖλον ἔθεντο.



Before them reach the sunburnt Blemmyes' hills,  
 Whence fall the quickening waters of the Nile,  
 Whose mighty course, from Libya flowing east,  
 Is named by Ethiopians Siris; but  
 Nile by Syene's folk after its bend.

(trans. by J. L. Lightfoot [2014: 211])

From this quotation it is clear that Dionysius was not interested in the issue of the source of the Nile itself: in this regard he rather follows Herodotus' theory of the underground course of the river, cf. the double naming of Siris-Nile in the line 224. However, the mention of the tribe of the Blemmyes, the Ethiopians placed in the extreme south of Libya (this localization, in turn, does not fit the theory of western and eastern Ethiopians, which was certainly known to Dionysius) and the Nile can be interpreted as a hint to the scientific discussion about the sources of the Egyptian river.

\* \* \*

To summarize, it can be concluded that in Hellenistic and Post-Hellenistic poetry the so-called 'learned geography' was not a mere ostentation of rare toponyms as it is often believed to be. By using geographical names, a poet could create a kind of commentary on a debatable geographical problem and express approval of one or another view<sup>4</sup>. Implied commentary of this kind is similar to the *interpretatio Homerica*<sup>5</sup> which was typical for these learned poets: by using a Homeric *hapax* in a certain context, they sought to express their opinion about which interpretation of a difficult word was correct.

## Abbreviations

FrGrHist — *Die Fragmente der Griechischen Historiker*.

## References

- Dueck, D. (2012). *Geography in Classical Antiquity: Key themes in ancient history*. Cambridge Univ. Press.
- Godley, A. D. (Trans.) (1920). *Herodotus*. Harvard Univ. Press.
- Gow, A. F. (Ed., Trans., Comment.) (1952). *Theocritus, Vol. 1: Introduction, text, and translation, Vol. 2: Commentary, appendix, indexes and plates*. Cambridge Univ. Press.
- Gow, A. F., & Scholfield, A. F. (1953). *Nicander. The poems and poetical fragments*. Cambridge Univ. Press.
- Grene, D. (Trans.) (1991). Prometheus bound. In D. Grene, & R. Lattimore (Eds.). *Greek tragedies* (Vol. 1, pp. 131–180) (2<sup>nd</sup> ed.). Chicago Univ. Press.
- Honigsmann, E. (1936). Nil. In G. Wissowa, W. Kroll et al. (Eds.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Vol. 17, Pt. 1, cols. 556–561). Metzler.

<sup>4</sup> See: "For the ancient Greeks, and to a lesser degree for Romans as well, *geōgraphia* represented a literary genre more than a branch of physical science" [Room 1992: 3].

<sup>5</sup> On this term see: [Rengakos 1992: 21, n. 3; 1994: 21–27].

- Lightfoot, J. L. (Intro., Text, Trans. & Comment.) (2014). *Dionysius Periegetes. Description of the known world*. Oxford Univ. Press.
- Lloyd, A. B. (1994). *Herodotus, Book 2. Commentary 1–98*. Brill.
- Mair, A. W. (Ed., Trans.) (1958). *Oppian, Colluthus, and Tryphiodorus* (2<sup>nd</sup> ed.). Harvard Univ. Press.
- Murray, A. T. (Trans.) (1919). *Homer. The Odyssey* (2 Vols.). Harvard Univ. Press; William Heinemann.
- Musbakhova, V. T. (2013). *Prometei prikovannyi: Problema avtorstva i datirovki tragedii* [Prometheus bound: The problem of authorship and date of the tragedy]. Nestor-Istoriia. (In Russian).
- Rackham, H. (Trans.) (1961). *Pliny. Natural History (10 Vols.), Vol. 2: Libri III–VII*. Harvard Univ. Press; William Heinemann.
- Rengakos, A. (1992). Homerische Wörter bei Kallimachos. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 94, 21–47. (In German).
- Rengakos, A. (1994). *Apollonios Rhodios und die antike Homererklärung*. C. H. Beck.
- Romm, J. S. (1992). *The edges of the earth in ancient thought, geography, exploration, and fiction*. Princeton Univ. Press.
- Schneider, P. (2004). *L'Éthiopie et l'Inde: interférences et confusions aux extrémités du monde antique*. École française de Rome.
- Schneider, P. (2015). The so-called confusion between India and Ethiopia: The Eastern and Southern edges of the inhabited world from the Greco-Roman perspective. In S. Bianchetti, M. Cataudella, & H.-J. Gehrke (Eds.). *Brill's companion to ancient geography* (pp. 184–202). Brill.
- Stephens, S. A. (2015). *Callimachus. The hymns*. Oxford Univ. Press.

\* \* \*

## Информация об авторе

## Information about the author

**Анна Михайловна Маломуд***PhD*

старший преподаватель, кафедра  
всеобщей истории, историко-  
филологический факультет, Институт  
общественных наук, Российская  
академия народного хозяйства  
и государственной службы  
при Президенте РФ  
Россия, 119571, Москва,  
пр-т Вернадского, д. 82  
✉ [malomud-am@ranepa.ru](mailto:malomud-am@ranepa.ru)

**Anna M. Malomud***PhD*

Senior Lecturer, Department of General  
History, Faculty of History and Philology,  
Institute for Social Sciences, The Russian  
Presidential Academy of National Economy  
and Public Administration  
Russia, 119571, Moscow, Prospekt  
Vernadskogo, 82  
✉ [malomud-am@ranepa.ru](mailto:malomud-am@ranepa.ru)

L. L. Ermakova

<https://orcid.org/0000-0003-2118-493X>✉ [lermakova@hse.ru](mailto:lermakova@hse.ru)

Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»  
(Россия, Санкт-Петербург)

## “THE BLOW FROM THE PLOUGH” (PHILOSTR. *Gymn.* 20; PAUS. VI.10.1–2)

**Аннотация.** В «Гимнастике», приписываемой Флавию Филострату, приводятся пять историй о профессиональных тренерах, которые помогли атлетам победить в Олимпии (*Gymn.* 20–24). Ни один из этих анекдотов, кроме анекдота о знаменитом кулачном бойце Главке из Кариста, нигде более не встречается. Во время состязания его наставник Тисий велел τὰν ἄλ' ἄρότρον πλῆξαι («ударить от плуга»), то есть бить правой рукой, поскольку эта рука у Главка была так сильна, что однажды он выпрямил ею согнутый лемех. Павсаний приписывает эту фразу (ὃ λαὶ τῆν ἄλ' ἄρότρον) отцу Главка Демилу и рассказывает историю иначе: Демил отвел сына в Олимпию, увидев, как тот рукой приладил к плугу выпавший лемех. В настоящей статье предлагается толкование этой фразы, которую понимают и переводят по-разному; трудность интерпретации, по-видимому, привела к возникновению варианта ἐλ(ί) вместо ἄλ(ό) в лексиконе Суда, где текст Павсания цитируется с незначительными изменениями. Поскольку задача Филострата — показать, как важна роль тренера в подготовке атлета, вполне вероятно, что он изменил исходную версию анекдота, и версия Павсания является оригинальной. Если две части анекдота логически связаны, то пропущенное существительное может быть восстановлено как «лемех» (ῥῆνιν).

**Ключевые слова:** Филострат, Гимнастика, Павсаний, кулачный бой в античности, Главк из Кариста

**Для цитирования:** Ermakova L. L. “The blow from the plough” (Philostr. *Gymn.* 20; Paus. VI.10.1–2) // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 163–171.

Поступило в редакцию 28 ноября 2023 г.; принято 24 марта 2024 г.

L. L. Ermakova

<https://orcid.org/0000-0003-2118-493X>  
✉ [lermakova@hse.ru](mailto:lermakova@hse.ru)

HSE University  
(Russia, St. Petersburg)

## “THE BLOW FROM THE PLOUGH” (PHILOSTR. *GYMN.* 20; PAUS. VI.10.1–2)

**Abstract.** In the *Gymnasticus*, ascribed to Flavius Philostratus, there are five anecdotes about trainers who helped their athletes by various means to win at Olympia (*Gymn.* 20–24). None of these stories, except the one about the renowned boxer Glaucus of Carystus, is attested elsewhere. Glaucus’ trainer Tisias encouraged him by shouting τὸν ἄπ’ ἀρότρου πλῆξαι which meant ‘right-handed punch’ because his right hand was so strong that he once straightened a ploughshare with it. Pausanias, however, attributes the exhortation (ὃ παῖ τὴν ἄπ’ ἀρότρου) to Glaucus’ father Demylus and renders the story differently: Demylus takes his young son to Olympia after having watched him attach a ploughshare to a plough with his bare hands. The author of the present article proposes how to interpret this exhortation. The problem of interpretation has been solved differently as we may see in the translations of Pausanias’ work into Latin and modern languages; it has also resulted in a variant reading ἐπ(ί) instead of ἄπ(ό) in the *Suda* lexicon, where the Pausanias text is cited with minor changes. Since Philostratus’ aim was to praise the wisdom of trainers, it is not improbable that he slightly changed the story and that the Pausanias version is the original one. In this case, the two parts of the anecdote are logically connected and the ellipsis might be filled with the word “ploughshare” (ὑψυ) which is present in both variants of the anecdote.

**Keywords:** Philostratus, *Gymnasticus*, Pausanias, boxing in Ancient Greece, Glaucus of Carystus

**To cite this article:** Ermakova, L. L. (2024). “The blow from the plough” (Philostr. *Gymn.* 20; Paus. VI.10.1–2). *Shagi / Steps*, 10(2), 163–171.

*Received November 28, 2023; accepted March 24, 2024*



In the *Gymnasticus*, ascribed by current consensus to Lucius Flavius Philostratus [de Lannoy 1997: 2404–2410; Jüthner 1902]<sup>1</sup>, trainers (γυμνασται<sup>2</sup>) are praised for supporting athletes before or during competition. As examples, Philostratus incorporates five anecdotes (*Gymn.* 20–24) none of which, except the first one, is attested elsewhere. The first anecdote is found also in the Pausanias’ description of statues at Olympia (VI.10.1–2) and in the *Suda* lexicon (γ 281 Adler). The story in the *Gymnasticus* runs as follows:

Γλαῦκον μὲν τοίνυν τὸν Καρύστιον ἀφιστάμενον (ἀφιστάμενον Volckmar: ἀπιστούμενον P) ἐν Ὀλυμπίᾳ τὴν πυγμὴν τῷ ἀντιπάλῳ Τισίας ὁ γυμναστής ἐς νίκην ἤγαγε παρακλευσάμενος τὰν ἀπ’ ἀρότρου πλῆξαι· τουτὶ δὲ ἄρα ἦν ἡ τῆς δεξιᾶς ἐς τὸν ἀντίπαλον φορὰ· τὴν γὰρ χεῖρα ἐκείνην ὁ Γλαῦκος οὕτω τοι ἔρρωτο, ὥς ὕνιν ἐν Εὐβοίᾳ ποτὲ καμφθεῖσαν ὀρθῶσαι σφυρηδὸν τῇ δεξιᾷ πλῆξας (*Gymn.* 20).

When Glaucus of Carystus was giving way to his opponent in the boxing at Olympia, his trainer Tisias led him to victory by encouraging him to strike “the blow from the plow”. This meant a right-handed punch against his opponent; for Glaucos was so strong with that hand that he once straightened a bent plowshare in Euboea by hitting it with his right hand like a hammer (trans. by J. König [Rusten, König 2014: 433–435]).

Glaucus of Carystus was a renowned boxer, who won at Olympia in year 520 or 680 BCE (the first date is more probable); he had victories at Delphi, Isthmus and Nemea [Kirchner 1910: 1417; Poliakoff 1987: 124]. The expression τὰν ἀπ’ ἀρότρου πλῆξαι that is translated by J. König as “the blow from the plow” sounds like technical advice uttered in professional slang, and the *LSJ* dictionary under the word ἄροτρον gives the following meaning: “ἡ ἀπ’ ἀρότρου πλῆγῃ, in boxing, right-handed blow” [Liddell et al. 1996: 245]. It is reasonable to ask a question: why didn’t the trainer use the word ἡ δεξιᾶ (“right hand”)? If this utterance was only understandable to Glaucus and his trainer, and the latter used it intentionally so that Glaucus’ opponent would not anticipate this punch, why did he use the word “plough”? And what does it mean — ἀπ’ ἀρότρου πλῆξαι? The next part of the anecdote about straightening a ploughshare in Euboea rather complicates the issue: without any context, we may suggest that Glaucus did it to show off his strength, however the circumstances are not clear, and we do not know whether his trainer saw that deed or not.

In translations of the *Gymnasticus*, this exhortation is rendered in a similar way: “à frapper le coup de la charrue” [Darembert 1858: 35]; “den Hieb vom Pfluge anzuwenden” [Jüthner 1909: 151]; “pegar con el golpe ‘del arado’” [Mes-

<sup>1</sup> This attribution is primarily based on thematic and stylistic similarities shared by the *Gymnasticus* with other works ascribed to the same author; however, as M. Poliakoff points out, such arguments “are particularly insecure in this case, given the close relationship between the two authors” — this (the “second”) Philostratus and Philostratus of Lemnos, his son-in-law. The *Gymnasticus* was written sometime between 229 and 238 BCE [Jüthner 1909: 87–89].

<sup>2</sup> About terminology for trainers and their functions in general: [Lehmann 2009].

tre 1991: 182]. J. Jüthner suggests that the elliptical τὸν should be supplemented with the noun πληγὴν and sees in this form a hint to the nationality of the trainer: “Hat Philostratus, wie es allerdings den Anschein hat, die ursprüngliche Fassung des geflügelten Wortes bewahrt, so liegt darin ein Fingerzeig für die Nationalität des Trainers” [Jüthner 1909: 233]. This suggestion seems reasonable, given that πληγὴ frequently occurs as an internal accusative with the verb πλήττω or its synonyms [Diggle et al. 2021: 1141], and further in the text there is its synonym φορά (“punch”). Before Jüthner’s critical edition appeared, C.-G. Cobet had wondered: “Primum mihi mirum accidit cur homo Carystius δωριστὶ loquatur. Nil nisi Mynae error esse videtur, qui in apographo τὸν ἀπ’ ἀρότρου dedit, in editione τὴν ἐπ’ ἀρότρου substituit, in utroque aliquid peccans. <...> Pausanias sine vitio imperativum posuerat, quem praecedens syllaba absorbsit, nam mihi quidem pater filium sic exhortatus esse videtur: ὦ παῖ, (παῖε) τὴν ἀπ’ ἀρότρου” [Cobet 1859: 69].

The preposition ἀπό indicates that ἄροτρον is either an instrument (a punch that is comparable to the blow of a plough) or a starting point of movement (a punch that starts from the plough side): the first option is hardly probable, since the verbs that are usually applied to ἄροτρον are χαράττω, τέμνω, σχίζω etc., but never πλήττω or its synonyms; the second option does not help to understand the precise meaning.

If we presume that this expression is technical advice, it may mean a punch from above downwards, and the key word here is the adverbial form σφυρηδόν — “like a hammer” (*hapax*). The depiction of such a punch is not rare between the last quarter of the 6<sup>th</sup> and the first quarter of the 5<sup>th</sup> century: there are very similar representations of two young athletes, one of whom is making a sign of giving up, while the other is hitting him with his fist from above, either with the right hand or with the left hand<sup>3</sup>. I would not venture to claim that they are Glaucus and his opponent, yet it is noteworthy that such an iconographic type date back roughly to the period of Glaucus’ victories. But still ἀπ’ ἀρότρου remains unclear.

Pausanias, while describing Glaucus’ statue at Olympia, presents the anecdote differently and attributes the exhortation to Glaucus’ father Demylus:

ἐπὶ δὲ τοῖς κατειλεγμένοις ἔστηκεν ὁ Καρύστιος Γλαῦκος· εἶναι δέ φασιν ἐξ Ἀθηδόνος τῆς Βοιωτῶν τὸ ἄνωθεν αὐτὸν γένος ἀπὸ Γλαύκου τοῦ ἐν θαλάσῃ δαίμονος. πατὴρ δὲ οὗτος ὁ Καρύστιος ἦν Δημύλου, καὶ γῆν φασιν αὐτὸν κατ’ ἀρχὰς ἐργάζεσθαι ἐκπεσοῦσαν δὲ ἐκ τοῦ ἀρότρου τὴν ὕψιν πρὸς τὸ ἄροτρον καθήρμωσε τῇ χειρὶ ἀντὶ σφύρας χρώμενος, καὶ πως ἐθεάσατο ὁ Δημύλος τὸ ὑπὸ τοῦ παιδὸς ποιούμενον καὶ ἐπὶ τούτῳ πυκτεύσοντα ἐς Ὀλυμπίαν αὐτὸν ἀνήγαγεν. ἔνθα δὴ ὁ Γλαῦκος ἄτε οὐκ ἐμπείρως ἔχων τῆς μάχης ἐπιτρώσκετο ὑπὸ τῶν ἀνταγωνιζομένων, καὶ ἡνίκα πρὸς τὸν λειπόμενον ἐξ αὐτῶν ἐπύκτευν, ἀπαγορεύειν ὑπὸ πλήθους τῶν τραυμάτων ἐνομίζετο· καὶ οἱ τὸν πατέρα βοῆσαι φασιν “ὦ παῖ τὴν ἀπ’ ἀρότρου”.

<sup>3</sup> See, for example, in the Beazley Archive Pottery Database 200902 (red-figure cup from Bologna, Museo civico archeologico) and 200609 (red-figure cup from Athens, Agora museum).

οὕτω γε δὴ βιαιοτέραν ἐς τὸν ἀνταγωνιζόμενον ἐνεγκὼν τὴν πληγὴν αὐτίκα εἶχε τὴν νίκην (Paus. VI.10.1–2).

The Pausanias’ version seems to be more elaborate. Here, Glaucus is portrayed as a farmer’s son, inexperienced in professional sport. The exhortation ὦ παῖ τὴν ἅπ’ ἀρότρου might be interpreted as psychologically based advice: Glaucus’ father reminds him of how he had attached a ploughshare to the plough with ease using his fist instead of a hammer (τῇ χειρὶ ἀντὶ σφύρας χρώμενος), in order that he apply the same blow to his opponent.

The problem of interpretation is clearly seen if we compare different translations of Pausanias. Depending on how the ellipsis completed, they can be grouped as follows:

1) Ellipsis without any explanation: “illam fili ab aratro” [Amaseo 1558: 34]; “quella del’aratro” [Nibby 1817: 205]; “den vom Pfluge” [Schubart 1859: 441]; “the one from the plough, boy” [Frazer 1898: 297];

2) τὴν πληγὴν: den Schlag vom Pfluge” [Reihardt 1855: 642]; “the plough touch” [Jones 1961: 59];

3) τὴν χεῖρα: “o figlio, la mano all’ aratro” [Ciampi 1832: 30]; “Inclamasse dicitur pater, ‘illam fili ab aratro’ (i. e. manum in aratro spectatam ei impigne)” [Dindorf 1845: 288]; J. S. Facius in the commentary: “scil. χεῖρα. Infer manum, quam in aratro adhibuisti. Potius tamen ex subsequentibus supplendum esse videtur πληγὴν” [Facius 1795: 161];

4) “Remember”: “o figliuolo ti ricordo la cosa dell’aratro” [Bonacciuoli 1593: 249]; “remember the blow of the plough-share” [Taylor 1794: 112]; “my boy, remember the ploughshare” [Shiletto 1866: 379];

5) ἐπὶ instead of ἀπό: “frappe comme sur ta charrue” [Gédoyn 1731: 24]; “hieb ihm einen Schlag, wie auf den Pflug” [Goldhagen 1766: 35]; “frappe comme sur la charrue” [Clavier 1820: 293]; H. Richards: “ἐπ’ for ἅπ’ would seem to me more likely” [Richards 1900: 448].

In the first group, there are the cases where the ellipsis has been preserved. In the second, the elliptical noun is understood as πληγὴν. I have already said that it is problematic but still very tempting for *Gymn.* 20, while in Pausanias’ account it might be reasoned by βιαιοτέραν τὴν πληγὴν in the next sentence. The suggestion that τὴν χεῖρα (“the hand”) is implied is sound: in this case, it is either an indication of the hand with which Glaucus used to drive the plough or a reference to that particular episode of which Pausanias tells us. Unlike Philostratus, Pausanias does not specify what hand — right or left — Glaucus had used, nor does he mention that this hand was stronger. On ancient representations of ploughing, a ploughman obviously holds a plough with his right hand while bearing a whip or a stick in his left hand, but on some images this is contrariwise. There is another ellipsis in this passage that is the verb. If we fill the gap either with πληττε, looking back at Philostratus’ πλῆξαι, or with παῖε, agreeing with Cobet’s conjecture influenced apparently by the variant preserved in the *Suda* (γ 281 Adler), then my objection to τὴν χεῖρα would be



that dative case is expected. In the fourth group of translations the exhortation is interpreted as hinting at the previous part of the story.

The last option is to emend the preposition, conjecturing that ἐπ(ι) is the original reading: this emendation is based on the *Suda* (παῖε τὴν ἐπ' ἄρότρου, γ 281 Adler). Here, this anecdote is shortened but does not deviate from the Pausanias version. Nevertheless, ἀπ' ἄρότρου is more preferable as *lectio difficilior*, while ἐπ' ἄρότρου might have been a correction and evidence that this expression has already been causing problems<sup>4</sup>.

There is a word which is present in both versions under discussion: τὴν ὕνιν (“a ploughshare”). A. R. Shilleto has proposed to fill the ellipsis in Pausanias’ passage with this word, while choosing “remember” for the elliptical verb; I would agree with the first idea, but as for the verb it is more convincing, looking back to the *Gymnasticus* and Cobet’s conjecture, to fill the gap with the verb meaning “to hit”. Thus, the exhortation might be understood both as technical advice (to hit with the fist downwards), since we cannot ignore that another word present in both versions is “a hammer” (σφυρηδόν in *Gymn.* and ἀντὶ σφύρας in Paus.) and a reminder of that particular situation when Glaucus had showed his strength by attaching a ploughshare to the plough. In this case, ἀπ' ἄρότρου refers to the movement of the smaller part, a ploughshare, that has fallen down from its larger part<sup>5</sup>.

Another question concerns the order of the versions: which is the original one? J. König in the “Introduction” to the Loeb edition of the *Gymnasticus* states that “it seems perfectly possible that Philostratus has invented the contribution of these trainers himself” [König 2014: 362]. On the contrary, N. Nicholson supposes that the five anecdotes about trainers are actually original [Nicholson 2005: 119–121]. His arguments applied to the Glaucus anecdote are the following: first, the statue that Pausanias describes (Glaucus is portrayed “fighting with a shadow” and as a skilled athlete) does not fit the story about his inexperience; second, neither does it fit the fact that Glaucus was fighting in boys’ category (παῖδες must be under twenty years old). Nicholson concludes that “the version of the anecdote preserved in Philostratus points to the source of the problem of the Olympic version — a desire to erase the trainer’s contribution to the athlete’s victory” [Ib.: 121].

All these arguments are not strong enough for several reasons. Nicholson does not take into consideration that, according to Pausanias, the statue was consecrated by Glaucus’ son, and therefore it might have been done later. J. Fon-

<sup>4</sup> V. V. Zeltchenko, whom I should thank for the following suggestion, pointed out that the noun ὁδός might have been meant here, since such ellipsis is not uncommon [Kühner, Gerth 1898: 265, 313]; thus, it might indicate direction of the movement but still remains unclear.

<sup>5</sup> Although the verbs applied to the act of separating a ploughshare from a plough, like in *Gymn.* 20 (ἐκπεσοῦσαν δὲ ἐκ τοῦ ἄρότρου τὴν ὕνιν) or by Plutarchus (τὴν ὕνιν ἐξελόντες, *Rom.* XI.5.1), have the prefix ἐκ-/ἐξ-, the description of the ancient plough (*Schol. ad Hes. Op. et D.* 427–430) and archeological evidence show that a ploughshare is not inserted into a plough, but is put on a wooden part (ἐλυμα). About types and construction of the ancient plough see: [Gow 1914].

tenrose even suggests that this statue represented another Glaucus who was from Corcyra, and Pausanias confused the two Glaucuses [Fontenrose 1968, 99–103]. Pausanias, unlike Philostratus, does state that Glaucus was inexperienced (οὐκ ἐμπείρως ἔχων τῆς μάχης), but he does not explicitly say that Glaucus was fighting with παῖδες. He is addressed as παῖ by his father and is called παῖς with connection to his father (ἐθεάσατο ὁ Δημόλος τὸ ὑπὸ τοῦ παιδὸς ποιούμενον) which does not automatically refer to his sport category at Olympia. The purpose of the *Gymnasticus* is to demonstrate that γυμναστική is a kind of wisdom, and that a trainer, who must acquire this wisdom, is a very important figure; therefore, it is highly probable that Philostratus rearranged the Pausanias' version of the anecdote for this purpose.

We cannot prove beyond doubt that Philostratus knew the work of Pausanias. There are striking similarities with the Pausanias account in that part of the *Gymnasticus* where the author describes the order of competitions introduced at Olympia and the names of the first winners. J. Jüthner comes to conclusion that Philostratus neither used Pausanias as one of his sources nor the same sources as Pausanias had used, due to some discrepancies in the details [Jüthner 1909: 111–112]. Nevertheless, we should point out, for example, the similarities in the anecdote about Pherenike from Rhodos as it is told by Pausanias (V.6.8) and Philostratus (*Gymn.* 17): although the final sentences differ lexically, their syntactical structure is almost the same<sup>6</sup>. Pherenike under disguise of a man brought her son, the boxer Peisirodus, to Olympia. After her son had won and her sex had been revealed, the judges did not punish her, since her father and her brothers were all Olympic victors. This anecdote explains the reason why at Olympia trainers must be naked. Philostratus makes Pherenike a trainer of her son (Πεισίροδον τὸν ἑαυτῆς υἱὸν ἐγύμναζε) — this we do not find neither in Pausanias' (V.6.7–8) nor in Aelianus' account (*VHX.1*). Since Philostratus stresses the prominent role of the trainer in general, picturing Pherenike as a trainer well corresponds to this tendency. Thus, we should not entirely reject the idea that he might have shared some of the sources with Pausanias<sup>7</sup>.

Finally, we should return to the Doric form τάν. It is improbable, as J. Jüthner remarks, that Philostratus added it himself. Furthermore, if we presume that Pausanias preserved the original version of the story, it might well correspond to the notion that Glaucus' γένος originally was from Boeotia, and, consequently, his father Demylos might have been speaking the Boeotian dialect. The form ἄνωθεν (εἶναι δέ φασιν ἐξ Ἀθηδόνοιο τῆς Βοιωτῶν τὸ ἄνωθεν αὐτὸν γένος) is applied by Pausanias both to the remote past and the not so remote. However,

<sup>6</sup> φωραθείσης δὲ ὅτι εἷη γυνή, ταύτην ἀφιασιν ἀζήμιον καὶ τῷ πατρὶ καὶ ἀδελφοῖς αὐτῆς καὶ τῷ παιδὶ αἰδῶ νέμοντες — ὑπῆρχον δὴ ἅπασιν αὐτοῖς Ὀλυμπικαὶ νῖκαι — ἐποίησαν δὲ νόμον ἐς τὸ ἔπειτα ἐπὶ τοῖς γυμνασταῖς γυμνοὺς σφᾶς ἐς τὸν ἀγῶνα ἐσέρχεσθαι (Paus. V.6.8); ἐπεὶ δὲ ξυνῆκαν τῆς ἀπάτης, ἀποκτεῖναι μὲν τὴν Φερενίκην ὤκνησαν ἐνθυμηθέντες τὸν Διαγόραν καὶ τοὺς Διαγόρου παῖδας — ὁ γὰρ Φερενίχης οἶκος Ὀλυμπιονῖκαι πάντες — νόμος δὲ ἐγράφη τὸν γυμναστὴν ἀποδύεσθαι καὶ μηδὲ τοῦτον ἀνέλεγκτον αὐτοῖς εἶναι (*Gymn.* 17).

<sup>7</sup> W. Gurlitt with reference to the *Life of Apollonius* claimed that Philostratus had drawn some information from Pausanias' work [Gurlitt 1890: 73].

this assumption is highly hypothetical, because τῶν might have been just a scribal error that is unverifiable, since there is only Codex Parisinus that contains the whole text of the *Gymnasticus*.

## Sources

- Amaseo, R. (Trans.) (1558). *Pausaniae Veteris Graeciae descriptio* (Vol. 6). Heredes Iacobi Iunta.
- Bonacciuoli, A. (Trans.) (1593). *Descrittione della Grecia di Pausania ...* F. Osanna.
- Ciampi, S. (Trans.) (1832). *La Grecia descritta da Pausania: Volgarizzamento con note al testo ed illustrazioni filologiche, antiquarie e critiche* (Vol. 3). P. A. Molina.
- Clavier, M. (Ed., Trans.) (1820). *Pausaniou Hellados periegesis: Description de la Grèce de Pausanias* (Vol. 3). A. Bobée.
- Daremberg, Ch. (Ed., Trans.) (1858). *Philostrate. Le traité sur la gymnastique*. Librairie de Firmin Didot Frères.
- Dindorf, L. (Ed., Trans.) (1845). *Pausaniou Hellados periegesis: Pausaniae Descriptio Graeciae*. A. Firmin Didot.
- Facius, J. F. (Ed.) (1795). *Pausaniou Hellados periegesis: Pausaniae Graeciae descriptio* (Vol. 2). In bibliopolio Schaeferiano.
- Frazer, J. G. (Trans., Comm.) (1898). *Pausanias' Description of Greece* (Vol. 1). Macmillan and Co.
- Gédoyn, N. (Trans.) (1731). *Pausanias, ou Voyage historique de la Grèce* (Vol. 2). F. G. Quillau.
- Goldhagen, J. E. (Trans.) (1766). *Des Pausanias ausführliche Reisebeschreibung von Griechenland* (Pt. 2). F. W. Birnstiel.
- Jones, W. H. S. (Ed., Trans.) (1961). *Pausanias. Description of Greece* (Vol. 3). Harvard Univ. Press; W. Heinemann Ltd.
- Jüthner, J. (Ed., Trans., Comment.) (1909). *Philostratos über Gymnastik*. B. G. Teubner.
- Mestre, F. (Trans.) (1996). *Filóstrato, Calístrato: Heroico, Gimnástico; Descripciones de cuadros*. Editorial Gredos.
- Mynas, M. (Ed., Trans.) (1858). *Philostrate. Sur la gymnastique*. H. Bossange et Fils.
- Nibby, A. (Trans.) (1817). *Descrizione della Grecia di Pausania* (Vol. 2). V. Poggioli.
- Reichardt, H. (Trans.) (1855). *Pausanias des Periegeten Beschreibung von Griechenland*. J. B. Metzler.
- Rusten, J., König, J. (Eds., Trans.) (2014). *Philostratus. Heroicus, Gymnasticus, Discourses 1 and 2*. Harvard Univ. Press.
- Schubart, J. H. C. (Trans.) (1859). *Pausanias Beschreibung von Griechenland* (Vol. 1). Kraus & Hoffmann.
- Shilleto, A. R. (Trans.) (1866). *Pausanias' Description of Greece* (Vol. 1). G. Bell and Sons.
- Taylor, T. (Trans.) (1794). *The Description of Greece by Pausanias* (Vol. 2). R. Faulder.

## References

- Cobet, C. G. (1859). *De Philostrati libello Peri gymnastikes recens reperto*. E. J. Brill.
- de Lanoy, L. (1997). Le problème des Philostrate (État de la question). In W. Haase (Ed.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Vol. 2, Pt. 34.3, pp. 2362–2449). W. de Gruyter.

- Diggle, J., Fraser, B. L., James, P., Simkin, O. B., Thompson, A. A., & Westripp, S. J. (Eds.) (2021). *The Cambridge Greek lexicon* (Vol. 1: A — I). Cambridge Univ. Press.
- Fontenrose, J. (1968). The hero as athlete. *California Studies in Classical Antiquity*, 1, 73–104.
- Gow, A. S. F. (1914). The Ancient plough. *The Journal of Hellenic Studies*, 34, 249–275.
- Gurlitt, W. (1890). *Über Pausanias: Untersuchungen*. Leuschner & Lubensky.
- Jüthner, J. (1902). Der Verfasser des Gymnastikos. In *Festschrift Theodor Gomperz dargebracht zum siebzigsten Geburtstage am 29. März 1902 von Schülern, Freunden, Kollegen* (pp. 225–232). A. Hölder.
- Kirchner, J. (1910). Glaukos 33. In G. Wissowa et al. (Eds.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Vol. 7, Pt. 1, p. 1417). J. B. Metzler.
- König, J. (2014). Introduction. In J. Rusten, & J. König (Ed., Trans.). *Philostratus. Heroicus, Gymnasticus, Discourses 1 and 2* (pp. 333–385). Harvard Univ. Press.
- Kühner, R., & Gerth, B. (1898). *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache: Satzlehre* (Vol. 1). Hahnsche Buchhandlung.
- Lehmann, C. M. (2009). Early Greek athletic trainers. *Journal of Sport History*, 36(2), 187–204.
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. (1996). *A Greek-English lexicon* (9<sup>th</sup> ed. with a rev. suppl.). Clarendon Press.
- Nicholson, N. J. (2005). *Aristocracy and athletics in Archaic and Classical Greece*. Cambridge Univ. Press.
- Poliakoff, M. B. (1986). *Studies in the terminology of the Greek combat sports*. A. Hain.
- Poliakoff, M. B. (1987). *Combat sports in the ancient world: Competition, violence and culture*. Yale Univ. Press.
- Richards, H. (1900). Critical notes on Pausanias. *Classical Review*, 14(9), 445–449.
- Schmid, W. (1896). *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern: Von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratus* (Vol. 4). W. Kohlhammer.

\* \* \*

## Информация об авторе

**Лия Леонидовна Ермакова**

кандидат филологических наук  
преподаватель, Департамент филологии,  
Национальный исследовательский  
университет «Высшая школа экономики»  
Россия, 190068, Санкт-Петербург, наб.  
канала Грибоедова, д. 123  
✉ lermakova@hse.ru

## Information about the author

**Liia L. Ermakova**

Cand. Sci. (Philology)  
Lecturer, Department of Philology, HSE  
University  
Russia, 190068, St. Petersburg, Griboedov  
Canal Emb., 123  
✉ lermakova@hse.ru

B. M. Nikolsky<sup>ab</sup><https://orcid.org/0000-0002-0760-8639>✉ [borisnikolsky@gmail.com](mailto:borisnikolsky@gmail.com)<sup>a</sup> *Институт мировой литературы**им. А. М. Горького РАН**(Россия, Москва)*<sup>b</sup> *Институт древних рукописей**им. Месропа Маштоца (Матенадаран)**(Армения, Ереван)*

## PHILO OF ALEXANDRIA ON THE CONTENTS OF THE BOOK OF GENESIS (ABR. 1)

**Аннотация.** В статье обсуждается странное изложение в начале сочинения Филона Александрийского «Об Аврааме» основного содержания Книги Бытия как рассказа «об урожае и неурожае, голоде и изобилии, гибели и рождении растений и животных и об их росте благодаря хорошему смешению воздуха и времен года». Книга Бытия — это не естественнонаучный трактат и не история метеорологических и климатических явлений. Почему Филон дает ей столь странную характеристику? Слова Филона соотнесены с топосами, распространенными в философской литературе его времени, и предложено следующее объяснение. Свою главную идею — идею соответствия человеческого закона закону природному, в которых одинаково проявляются добродетели человеколюбия и справедливости, — Филон соотносит с планом Книги Бытия. Он хочет представить ее как рассказ сначала о законах мира, затем о законах человеческих. Законы природы должны быть представлены в рассказе о сотворении мира. Однако действительное содержание начала Книги Бытия отличается от того, что ждет от нее Филон; нужных ему рассуждений о человеколюбии и справедливости, присутствующих в созданном Богом мире, здесь нет. Их Филон находит не в сотворении мира, но в его существовании, не в начальных главах, а в продолжении Книги Бытия. Однако в этой части книги природный мир не имеет самостоятельного значения, она посвящена уже жизни человеческой. Таким образом, сюжеты, имеющие лишь косвенное значение в самой Книге Бытия — голод и изобилие, урожай и неурожай и даже благое смешение воздуха и времен года, — неожиданно становятся для Филона самостоятельными важными темами Пятикнижия.

**Ключевые слова:** Филон, средний платонизм, стоики, Платон, Библия, книга Бытия, комментарий, интерпретация

**Для цитирования:** Nikolsky B. M. Philo of Alexandria on the contents of the Book of Genesis (Abr. 1) // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 172–182.

*Поступило в редакцию 28 декабря 2023 г.; принято 8 апреля 2024 г.*

B. M. Nikolsky<sup>ab</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-0760-8639>

✉ [borisnikolsky@gmail.com](mailto:borisnikolsky@gmail.com)

<sup>a</sup> A. M. Gorky Institute of World Literature,  
Russian Academy of Sciences  
(Russia, Moscow)

<sup>b</sup> Mesrop Mashtots Institute  
of Ancient Manuscripts (Matenadaran)  
(Armenia, Yerevan)

## PHILO OF ALEXANDRIA ON THE CONTENTS OF THE BOOK OF GENESIS (*ABR.* 1)

**Abstract.** The article discusses the strange presentation at the beginning of Philo of Alexandria's *On Abraham* of the main content of the Book of Genesis as an account "of fruitfulness and barrenness, of dearth and plenty; how fire and water wrought great destruction of what is on earth; how on the other hand plants and animals were born and thrive through the kindly tempering of the air and the yearly seasons." The Book of Genesis is not a natural science treatise or a history of meteorological and climatic phenomena. Why then does Philo give it such a strange characterization? Philo's words are correlated with *topoi* common in the philosophical literature of his time, and the following explanation is offered. Philo relates his main idea, the idea of the correspondence of human law to natural law, in both of which the virtues of humanity and justice are equally manifested, to the plan of the Book of Genesis. He wants to present it as an account first of the law of the world, then of human laws. The laws of nature are to be presented in the account of the creation of the world. But the actual content of the beginning of the Book of Genesis differs from what Philo expects from it; the reasoning he needs about humanity and justice present in God's created world is not there. Philo finds it not in the creation of the world, but in its existence, not in the opening chapters, but in the continuation of the Book of Genesis. However, here, in this part of Genesis, the natural world has no independent significance; this part is already devoted to human life. Thus, it turns out that topics that have only indirect significance in the Book of Genesis itself, unexpectedly become for Philo important themes of the Pentateuch in their own right.

**Keywords:** Philo, Middle Platonism, Stoics, Plato, Bible, Book of Genesis, commentary, interpretation

**To cite this article:** Nikolsky, B. M. (2024). Philo of Alexandria on the contents of the Book of Genesis (*Abr.* 1). *Shagi / Steps*, 10(2), 172–182.

*Received December 28, 2023; accepted April 8, 2024*



Philo's treatise *On Abraham* belongs to the part of Philo's corpus commonly called the *Exposition of the Laws*, which is a systematic exposition and interpretation of the Pentateuch of Moses, apparently addressed to a Greek audience. Philo presents the Pentateuch as a book of laws. The Pentateuch is indeed largely devoted to legislation, but there are other, narrative parts as well. What we are going to discuss is the question of how Philo sees the place of these narrative parts and their relation to the laws themselves.

Philo's *Exposition of the Laws* begins with a treatise interpreting the account of the creation of the world, and then in *On Abraham* he moves on to the stories of the lives of the biblical patriarchs. As befits an ancient treatise, *On Abraham* begins with a preface that defines its main theme and its place in the overall composition:

(1) Τῶν ἱερῶν νόμων ἐν πέντε βίβλοις ἀναγραφέντων ἡ πρώτη καλεῖται καὶ ἐπιγράφεται Γένεσις ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἣν ἐν ἀρχῇ περιέχει, λαβοῦσα τὴν πρόσρησιν, καίτοι μυρίων ἄλλων ἐμφερομένων πραγμάτων, ὅσα κατ' εἰρήνην ἢ πόλεμον ἢ φορὰς καὶ ἀφορίας ἢ λιμὸν καὶ εὐθηνίαν ἢ τὰς μεγίστας τῶν ἐπὶ γῆς φθορὰς διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος ἢ τοῦναντίον γενέσεις καὶ εὐτροφίας ζῶων καὶ φυτῶν κατὰ τὴν ἀέρος καὶ τῶν ἐτησίων ὥρων εὐκρασίαν καὶ ἀνδρῶν τῶν μὲν ἀρετῇ τῶν δὲ κακίᾳ συμβιωσάντων· (2) ἀλλ' ἐπειδὴ τούτων τὰ μὲν ἔστι τοῦ κόσμου μέρη, τὰ δὲ παθήματα, τελειότατον δὲ καὶ πληρέστατον ὁ κόσμος, αὐτῷ τὴν ὅλην βίβλον ἀνέθηκεν. (3) ἐπεὶ δὲ τοὺς νόμους κατὰ τὸ ἐξῆς <καὶ> ἀκόλουθον ἀναγκαῖον διερευνᾶσθαι, τῶν ἐπὶ μέρους καὶ ὥς ἂν εἰκόνων ὑπέρθεσιν ποιησάμενοι τοὺς καθολικωτέρους καὶ ὥς ἂν ἀρχετύπους προτέρους διερευνήσωμεν. (4) οὗτοι δὲ εἰσιν ἀνδρῶν οἱ ἀνεπιλήπτως καὶ καλῶς βιώσαντες, ὧν τὰς ἀρετὰς ἐν ταῖς ἱερωτάταις ἐστιλιτεῦσθαι γραφαῖς συμβέβηκεν, οὐ πρὸς τὸν ἐκείνων ἔπαινον αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τοῦ τοὺς ἐντυγχάνοντας προτρέψασθαι καὶ ἐπὶ τὸν ὅμοιον ζῆλον ἀγαγεῖν. (5) οἱ γὰρ ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι ἄνδρες ἐκείνοι γεγόνασιν

(1) The first of the five books in which the holy laws are written bears the name and inscription of Genesis, from the genesis or creation of the world, an account of which it contains at its beginning. It has received this title in spite of its embracing numberless other matters; for it tells of peace and war, of fruitfulness and barrenness, of dearth and plenty; how fire and water wrought great destruction of what is on earth; how on the other hand plants and animals were born and thrive through the kindly tempering of the air and the yearly seasons, and so too men, some of whom lived a life of virtue, others of vice. (2) But since some of these things are parts of the world, and others events which befall it, and the world is the complete consummation which contains them all, he dedicated the whole book to it <...> (3) Since it is necessary to carry out our examination of the law in regular sequence, let us postpone consideration of particular laws, which are, so to speak, copies, and examine first those which are more general and may be called the originals of those copies. (4) These are such men as lived good and



blameless lives whose virtues stand permanently recorded in the most holy scriptures, not merely to sound their praises but for the instruction of the reader and as an inducement to him to aspire to the same; (5) for in these men we have laws endowed with life and reason.<sup>1</sup>

In paragraphs 3 and 4, Philo indicates the place which (according to his interpretation) is occupied in the Pentateuch by the accounts of the lives of the patriarchs, that is, the main part of the Book of Genesis. He describes their role in Platonic terms of general and particular (τοὺς καθολικωτέρους and τῶν ἐπὶ μέρους) and model and copy (ἀρχετύπους and εἰκόνων): the patriarchs serve as models, their lives are models of the law, and legislation proper is a copy taken from this model.

More puzzling are the first paragraphs, which should determine the place that the account of the creation of the world occupies in the Book of Genesis itself. According to Philo, this account only begins the book, but it is essential because it speaks of the world as a whole, not of its individual parts or events; therefore, it is only fair that from this initial account the whole book should get its name. This idea is generally clear. However, the following statement of the main content of the Book of Genesis in the first paragraph looks very strange. It turns out that it tells of fruitfulness and barrenness, of dearth and plenty, of the death and birth of plants and animals, and of their growth through a good tempering of air and seasons. Only at the end of this phrase there is an addition concerning people who lived virtuously and viciously, and syntactically somewhat sloppily, as if these last words were not an organic part of the sentence but were assigned separately.

The authors of a recent commentary on *On Abraham*, John Dillon and Ellen Birnbaum, are not at all confused by this account of the Book of Genesis. They see here an allusion to such events and phenomena as the war between kings in Genesis 14, the barrenness (this is how they interpret the word ἀφορία) of Sarah, Rebecca and Rachel, the famine under Abraham, Isaac and Jacob, the years of plenty and then famine in Egypt under Joseph, the destruction of Sodom and Gomorrah by fire and the flood in Noah's time [Birnbaum, Dillon 2020: 147].

All of these events are indeed recounted in the Book of Genesis, and many of them play a really important role in the story. One could argue with the interpretation of ἀφορία, which next to φορά should denote not human barrenness, but crop failure. Philo usually uses this pair of words in an agricultural sense (*Op.* 58, *Mo.* 1.265, *Spec.* 1.92, 2.213), almost in the same sense as λιμὸν καὶ εὐθηνίαν.

Although Dillon and Birnbaum are generally correct in relating Philo's summary of the Book of Genesis to these events, one cannot help but be surprised. The Book of Genesis is not a natural science treatise or a history of meteorological and climatic phenomena. Why does Philo give it such a strange characteristic?

To answer this question, it is necessary to relate Philo's words to some of the *topoi* common in the philosophical literature of his day.

---

<sup>1</sup> English translations from Philo are cited from the Loeb edition by F. H. Colson. *On Abraham* was published in vol. 6 of that edition [Colson 1935].

We will begin our analysis with the pair of opposites, which is the culmination of the phrase, both semantic (since it describes the most grandiose phenomena) and formal (since it occupies most of it): τὰς μεγίστας τῶν ἐπὶ γῆς φθορὰς διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος τοῦναντίον γενέσεις καὶ εὐτροφίας ζώων καὶ φυτῶν κατὰ τὴν ἀέρος καὶ ἐτησίων ὥρων εὐκρασίαν.

By τὰς μεγίστας φθορὰς διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος Philo means the flood in the time of Noah and the destruction of Sodom, but the very idea of great destruction by fire and water goes back to Plato. In Book III of the *Laws* (677–678), Plato mentions the “ancient legends” about occasional destructions by floods, obviously referring to the myth of Deucalion and Pyrrha, and calls such universal floods the cause of the extinction of civilization: in such catastrophes all achievements of civilization perish, together with all the evils that civilization carries with it. In the *Timaeus* (22) Plato adds to the floods, of which the legend of Deucalion is an example, periodic fires, the memory of which is expressed in the myth of Phaethon. Here, too, Plato uses the notion of catastrophes to explain the lack of continuity in the development of civilization.

Philo applies the same Platonic *topos* of floods and fires to Old Testament history.<sup>2</sup> The myths of Deucalion and Phaethon, to which Plato referred, are replaced by the stories of Noah and the destruction of Sodom and Gomorrah. As can be seen from his treatise *Moses* II.53, the flood and fire become for him an example of the just and reasonable will of God, who arranged them in order to punish sinners:

τοὺς ἀφρόνων μὲν ἀγαθῶν ἀξιοθέντας ὅσα κατ’ εὐεξίαν σωμάτων καὶ τὰς περὶ πλοῦτον καὶ δόξαν καὶ τὰ ἄλλα ἐκτὸς εὐτυχίας, ἀρετῆς δ’ ἀφηνιάσαντας καὶ οὐκ ἀνάγκη γνώμη δ’ ἐκουσίῳ πανουργίαν καὶ ἀδικίαν καὶ τὰς ἄλλας κακίας, ὡς μέγα ὄφελος τὴν μεγίστην ζημίαν, ἐπιτηδεύσαντας καθάπερ οὐκ ἀνθρώπων ἐχθροὺς ἀλλὰ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ τε καὶ κόσμου τὰς ἐν ἔθει τιμωρίας οὐ φησιν ὑπομεῖναι, ἀλλὰ καινοτάτας καὶ παρηλλαγμασμένας, ἃς ἐμεγαλουργήσεν ἡ πάρεδρος τῷ θεῷ μισοπότηρος δίκη, τῶν τοῦ παντός δραστηκωτάτων στοιχείων ἐπιθεμένων ὕδατος καὶ πυρός, ὡς καιρῶν περιόδοις τοὺς μὲν κατακλυσμοῖς φθαρῆναι, τοὺς δὲ καταφλεχθέντας ἀπολέσθαι.

Therefore all those to whom God thought fit to grant abundance of the good gifts of bodily well-being and of good fortune in the shape of wealth and other externals—who then rebelled against virtue, and, freely and intentionally under no compulsion, practised knavery, injustice and the other vices, thinking to gain much by losing all, were counted, Moses tells us, as enemies not of men but of the whole heaven and universe, and suffered not the ordinary, but strange and unexampled punishments wrought by the might of justice, the hater of evil and assessor of God. For the most forceful elements of the universe, fire and water, fell upon them, so that, as

<sup>2</sup> On Philo’s dependence on Plato see [Runia 1983: 54–55].

the times revolved, some perished by deluge, others were consumed by conflagration.<sup>3</sup>

Thus, the role of the flood and the fire is to punish sinners and fulfill justice. In this passage from the *Moses*, there is another important detail that makes it possible to better understand the opening phrase of *On Abraham*. Water and fire here are not simply natural forces, but two elements called “the most active” (τῶν τοῦ παντός δραστικωτάτων στοιχείων). In the sentence from *On Abraham*, water and fire also appear as elements, and they are named together with the other two elements, earth and air: τὰς μεγίστας τῶν ἐπὶ γῆς φθορὰς διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος ἢ τοῦναντίον γενέσεις καὶ εὐτροφίας ζώων καὶ φυτῶν κατὰ τὴν ἀέρος καὶ ἐτησίων ὥρων εὐκρασίαν.

Although the elements are named here together, they are not put in the same row: their role in natural processes is different. The earth is only a habitat (τὰ ἐπὶ γῆς). Air is environment; the well-being of living nature depends on its condition (κατὰ τὴν ἀέρος καὶ τῶν ἐτησίων ὥρων εὐκρασίαν), i. e. its participation is more active, but still less than the role of fire and water, which affect most actively and directly (διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος), cf. τῶν τοῦ παντός δραστικωτάτων στοιχείων in the *Moses*.

The closest parallel to our passage, as well as that of the *Moses*, is a passage from Proclus’ *Commentary on Plato’s Timaeus* [Diehl 1903–1906 (1): 106–107],<sup>4</sup> where the ideas expressed by Philo are explained in great detail. Proclus comments the same place in Plato’s *Timaeus* (22b8–c3), to which Philo refers, about catastrophes occurring from time to time, which take away a large part of humanity, and explains why they are caused by fire and water (διὰ τί δ’ αἱ μέγιστα τῶν φθορῶν πυρὸς πλεονεξίαν καὶ ὕδατος, ἀλλ’ οὐ τῶν ἄλλων στοιχείων, I.106.31–32). According to him, these two elements are the most active of the four. The most active is fire (τὸ μὲν δὴ πῦρ δραστήριον ἔχει καὶ ποιητικὴν ἐν τοῖς στοιχείοις τάξιν), capable of passing through all others and destroying them (here Proclus is referring to the Stoic idea of the turning of everything into fire at the moment of the world-conflagration). Fire is followed by water (I.107.1–5): it is quicker than the earth to come into motion (εὐκίνητότερον μὲν ἐστὶ γῆς) and less than air to be influenced from outside (δυσπαθέστερον δὲ ἀέρος); the first feature endows it with activity (τῷ μὲν εὐκινήτῳ δύναται δρᾶν), and the second protects it from loss of power (τῷ δὲ δυσπαθεῖ βιαζόμενον μὴ πάσχειν μηδὲ δισκορπιζόμενον ἀσθενεῖν).

The characterization of fire and water as δραστικώτατα στοιχεῖα by Philo coincides with Proclus’ δραστήριον ἔχει τάξιν about fire and δύναται δρᾶν about water. This *topos* combined the Platonic notion of catastrophes caused by these two elements and the Stoic contraposition, going back to Chrysippus, between the active (fire and air) and passive (earth and water) elements; it obviously arose from interpreting the *Timaeus* through the prism of Stoic ideas.

<sup>3</sup> Trans. in [Colson 1935].

<sup>4</sup> See also the English translation in [Tarrant 2006].

As for earth and air, Proclus presents their role in the same way as Philo does. Philo gives the collective designation of the living creatures as τὰ ἐπὶ γῆς and explains their well-being by the state of the air, κατὰ τὴν ἀέρος καὶ τῶν ἐτησίων ὥρων εὐκρασίαν. Proclus writes in more detail (I.107.7–14), and from his words the double meaning of these elements becomes evident: not only are they less “active” but they are also “closer” (οἰκειότερα) to man, being his place and environment:

φαίης δ' ἂν καὶ ὅτι τὰ λοιπὰ δύο στοιχεῖα μᾶλλον ἐστὶν ἡμῖν οἰκειότερα· καὶ γὰρ τὸ πεζοὺς ἡμᾶς εἶναι πρὸς τὴν γῆν οἰκείοι, καὶ τὸ πανταχόθεν ὑπὸ ἀέρος περιέχεσθαι καὶ ἐν ἀέρι ζῆν καὶ ἀναπνεῖν ἡμᾶς τὸν ἀέρα τὴν πρὸς αὐτὸν συγγένειαν τῶν ἡμετέρων ἐπιδείκνυσαι ἀέρα τὴν πρὸς αὐτὸν συγγένειαν τῶν ἡμετέρων ἐπιδείκνυσαι σωμάτων.

You could also claim that the remaining two elements belong more naturally to ourselves. It may also be said that the other two elements are closer to us. We walk, and this brings us closer to the earth. We are surrounded on all sides by air, in it we live and breathe it, and this points to its kinship with our bodies.<sup>5</sup>

Because these elements are “closer” to us, they are less destructive. On the contrary, our well-being is based on these two elements. The *topos* of the beneficial role of earth and air is found in a philosophical discourse from the *Olympic Oration* by Dio of Prusa, which is devoted to explaining the origin of the common notion of a good and caring god: “When the fetus falls from the womb, still sluggish and inactive, it is received by the earth, truly its mother, and air, blowing and breathing, immediately awakens it with nutrition more moist than milk, and allows it to make a cry. It would be right to call this the first nipple that nature gives to the newborn. And having experienced it, and realizing it, men could not help but admire and love the deity” (12.31–32). Immediately following this, Dio also speaks of the life-giving role of the harmonious arrangement of the seasons, not allowing one of them to dominate excessively (“and moreover they understand of the seasons that they come with perfect precision and do not allow extremes in any direction for our preservation”, 12.32), i. e., he mentions in this context the same fact to which Philo refers (τῶν ἐτησίων ὥρων εὐκρασίαν).

This *topos* is of Stoic origin: the Stoics referred to this first natural notion of a caring god as one of the proofs of the existence of divine Providence. The closest parallel is found in Cicero’s dialogue *On the Nature of the Gods* (II.13–14), where the author of this argument is named Cleanthes: “Our Cleanthes says that notions of gods arise in men’s minds from four reasons <...> One of these notions, he thinks, we get from the many conveniences brought about by good tempering of the air (cf. τὴν ἀέρος εὐκρασίαν by Philo), fertile soil, and many other conveniences”.

We find the same *topos* in Philo in *De spec. leg.* I.34, where he also explains the appearance of our first natural idea of a creator-God, again mentioning the

<sup>5</sup> Trans. by H. Tarrant [2006: 202].

same good tempering of air and seasons: “When one comes to this truly great city, to this world, and sees <...> both the good tempering of the air and the turns of the seasons (εὐκρασίας ἀέρος καὶ τῶν ἐτησίων ὥρων τροπὰς) <...>, is it not natural, and even more so, is it not necessary that he should receive the concept of a creator, and a father, and also a leader?”

All of the parallels cited suggest that the idea of the benefit that air brings has been linked to an affirmation of the role of divine providence. In the passage from *On Abraham*, the involvement of divine providence is described in images not only positive but also negative. Fire and water are given a negative meaning, but they are no less necessary because in their activity justice is expressed, punishing sins.

If we look at the other pairs of opposites in the same series, we also find them in Stoic texts that tell how intelligently God has arranged our world. Such a series of opposites, good and evil, is reminiscent, for example, of the Stoic theodicy of Epictetus, according to which God creates good and evil equally for the sake of the good harmony of the whole: Epictetus I.12.16 διέταξε δὲ θέρος εἶναι καὶ χειμῶνα καὶ φορὰν καὶ ἀφορίαν ἀρετὴν καὶ κακίαν καὶ πάσας τὰς τοιαύτας ἐναντιότητητας ὑπὲρ συμφωνίας τῶν ὅλων “he has arranged that there should be summer and winter, and fruitfulness and barrenness, virtue and vice and all such opposites for the sake of the harmony of the whole”.

Thus, the whole strange phrase of Philo is in one way or another related to the topics, primarily Stoic, which described the good role of God and divine providence in the arrangement of the world, a world in which there is not only good but also evil. It remains for us to understand why this *topos* is so important to Philo, why our author resorts to it to present the contents of the Book of Genesis, even though its content does not quite correspond to it.

Several similar passages in Philo, where he also explains the structure and the intent of the Pentateuch, help us to answer this question. At the beginning of his treatise *On the Creation of the World*, dealing with the first chapters of the Book of Genesis, Philo explains that the Pentateuch as a whole is concerned with legislation, but that Moses precedes the account of the creation of the world for the following reason (*Op.* 3):

ἡ δ' ἀρχή, καθάπερ ἔφην, ἐστὶ θαυμασιωτάτη κοσμοποιίαν περιέχουσα, ὥς καὶ τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνάδοντος καὶ τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος, καθ' ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται.

His exordium, as I have said, is one that excites our admiration in the highest degree. It consists of an account of the creation of the world, implying that the world is in harmony with the Law, and the Law with the world, and that the man who observes the law is constituted thereby a loyal citizen of the world, regulating his doings by the purpose and will of Nature, in accordance with which the entire world itself also is administered.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Trans. by G. H. Whitaker [Colson, Whitaker 1929: 7].

The idea of correspondence between natural law and human law was implicit in Greek thought since antiquity, but this correspondence was most clearly expressed in the philosophy of the Stoics.<sup>7</sup> According to the Stoics, there is one universal law in the world (ὁ κοινὸς νόμος) that determines both the structure of the world and the rules of human life, and the essence of this law is in correct rational principles (ὁ ὀρθὸς λόγος). To live according to such a law, observable in nature itself, is for the Stoics the primary goal (Diogenes Laertius 7.88). In the law by which the world is ordered, divine justice, humanity, and in general all possible virtues are manifested (cf., e. g., SVF 2.528, which describes the world as a community of men and gods governed by reason, that is, by natural law: “there is a community among them because of their communion with reason, which is law by nature”, and the world order as based on the care for humans, justice and other virtues: “it must be assumed that God, who arranges everything, cares for men accordingly, being virtuous, gracious and humanistic as well as just, and having all other virtues as well”).

Thus, it is the virtues that connect the world law and human law: we see in the world divine providence in which the divine virtues are manifested, and we must follow the same virtues in our own lives as well. This juxtaposition of the two laws, the cosmic law and the human law, explains the significance of the account of the Book of Genesis in the first paragraph of *On Abraham*. Philo retells the first book of the Pentateuch using the topics of divine providence and thus linking this text to further laws. Nature, by promoting human flourishing and, on the other hand, by punishing humans for their sins, sets forth that principle of humanity and justice which underlies the laws of Moses. We have already said how justice is expressed in the flood and the fire. The goodness of other negative phenomena sent by God, famine and crop failure, Philo discusses in his treatise *On the Creation of the World*: God sends us bad weather and crop failure, forcing us to work, as punishment for our tendency to idleness and pleasure, keeping us from indulging in them; Philo calls these phenomena “an appropriate justice, punishing for wicked manners” (δίκη προσήκουσα τιμωρὸς ἀσεβῶν ἐπιτηδευμάτων). The idea of two sides of divine providence leads Philo in the preface to *On the Life of Abraham* to supplement the series with other opposites included in the Stoic theodicy, but traditionally explained differently, rather in a Heraclitean way, by the necessity of the existence of opposites for the good of the whole.

Philo relates his main idea, the idea of the conformity of human law to natural law, to the plan of the Book of Genesis. He wants to present it as an account first of the cosmic law of the world, then of human law. The law of nature is to be presented in the account of the creation of the world. But the actual content of the beginning of the Book of Genesis is different from what Philo expects it to be; the reasoning he needs for divine humanity and justice is not present in the creation account. In his interpretation of the account of creation, in a special treatise devoted to it, Philo, following the Platonists rather than the Stoics, following the *Timaeus* and the tradition of its interpretation, speaks much about

<sup>7</sup> On the philosophical origins of this idea in Philo see [Runia 2001: 106–107], see also [Nikiprowetzky 1977: 117–155].



order and harmony; but his general conception, borrowed from the Stoics,<sup>8</sup> demands that moral laws be found in the world. Philo finds them not in the creation of the world, but in its existence, not in the opening chapters, but in the continuation of the Book of Genesis. But here, in this part of the book, the natural world has no independent significance, this part is already devoted to human life. Thus, it turns out that subjects that play only an indirect role in the Book of Genesis itself, hunger and plenty, fruitfulness and harvest failure, and even the good tempering of air and seasons, suddenly become, for Philo, independent important themes of the Pentateuch. The same sudden shift of interest from the act of creation to the natural phenomena mentioned in the main part of Genesis is found in the second book of *On the Life of Moses*, and it is for the same reason. Philo first says here that Moses prefaced his laws with an account of the creation of the great city, the world, the arrangement of which is reproduced by human laws: τῆς μεγαλοπόλεως τὴν γένεσιν εἰσηγήσατο, τοὺς νόμους ἐμφερεσάτην τῆς τοῦ κόσμου πολιτείας ἡγησάμενος εἶναι (II.51). In order to reveal the peculiarities of this arrangement, however, Philo at once turns to particular phenomena, which “aim at universal harmony and agree with the sensible principle of eternal nature” (τῶν γοῦν ἐν μέρει διατεταγμένων τὰς δυνάμεις εἴ τις ἀκριβῶς ἐξετάξιν ἐθελήσειν, εὐρήσει τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας ἐφιεμένας καὶ τῷ λόγῳ τῆς αἰδίου φύσεως συναδούσας, II.52), and gives examples of these particular manifestations of cosmic law: these are, on the one hand, the many bodily and outward blessings given by God and, on the other hand, the natural disasters sent as punishment to sinners — the flood and fire (II.53–56).

## References

- Birnbaum, E., & Dillon, J. (Intro., Trans., Comment.) (2020). *Philo of Alexandria. On the Life of Abraham*. Brill.
- Colson, F. H. (Ed., Trans.) (1935). *Philo, Vol. 6: On Abraham. On Joseph. Moses*. Harvard Univ. Press; William Heinemann Ltd.
- Colson, F. H., & Whitaker G. H. (Eds., Trans.) (1929). *Philo, Vol. 1: On the account of the world's creation given by Moses. Allegorical interpretation of Genesis*. Harvard Univ. Press; William Heinemann Ltd.
- Diehl, E. (Ed.) (1903–1906). *Procli in Platonis Timaeum commentaria* (3 Vols.). Teubner.
- Nikiprowetzky, V. (1977). *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée, observations philologiques*. Brill. (In French).
- Runia, D. (1983). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Vols. 1–2). Vrije Universiteit Amsterdam.
- Runia, D. (Intro., Trans., Comment.) (2001). *Philo of Alexandria. On the creation of the Cosmos according to Moses*. Brill.

---

<sup>8</sup> Speaking of Philo's borrowing of Stoic ideas, we assume that the appeal to them by the philosophers of the Platonic school and their combination with Platonic ideas must have taken place before Philo: Philo used a ready-made philosophical language that included the terminology and ideas of different schools. This philosophical koine was taking shape in the Platonic school during the Hellenistic era.



Tarrant, H. (Intro., Trans., Notes) (2006). *Commentary on Plato's Timaeus, Vol. 1: Book 1: Proclus on the Socratic State and Atlantis*. Cambridge Univ. Press.

\* \* \*

## Информация об авторе

### **Борис Михайлович Никольский**

доктор филологических наук  
ведущий научный сотрудник, отдел  
античной литературы, Институт  
мировой литературы им. А. М. Горького  
РАН

Россия, Москва, 121069, Поварская ул.,  
д. 25а, стр. 1

старший научный сотрудник, отдел  
переводной литературы, Институт  
древних рукописей им. Месропа Маштоца  
(Матенадаран)

Армения, 0009, Ереван, пр-т Маштоца,  
д. 53

✉ [borisnikolsky@gmail.com](mailto:borisnikolsky@gmail.com)

## Information about the author

### **Boris M. Nikolsky**

Dr. Sci. (Philology)  
Leading Research Fellow, Department  
of Classical Literature, A. M. Gorky  
Institute of World Literature, Russian  
Academy of Sciences

Russia, 121069, Moscow, Povarskaya Str.,  
25A, Bld. 1

Senior Research Fellow, Department  
for The Study of Translated Literature,  
Mesrop Mashtots Institute of Ancient  
Manuscripts (Matenadaran)

Republic of Armenia, 0009, Yerevan,  
Mashtots Ave., 53

✉ [borisnikolsky@gmail.com](mailto:borisnikolsky@gmail.com)

A. S. Afonasina

<https://orcid.org/0000-0002-0812-6789>✉ [afonasina@gmail.com](mailto:afonasina@gmail.com)*Балтийский федеральный университет им. И. Канта  
(Россия, Калининград)*

## SIMPLICIUS ON EMPEDOCLES: A NOTE ON HIS COMMENTARY IN *Phys.* 157.25–161.20

**Аннотация.** В настоящем исследовании предпринята попытка показать, какое влияние может оказывать комментарий на формирование представлений о предшествующей философской традиции. Примером здесь выступает комментарий Симпликия на «Физику» Аристотеля и на фрагменты поэмы Эмпедокла. Выбранный отрывок хоть и мал по размеру, но весьма примечателен в отношении содержания и того, как с ним работает Симпликий. В плане содержания мы имеем здесь дело с одним из фундаментальных проблематичных сюжетов философии Эмпедокла о поочередном правлении Любви и Вражды. Но Симпликий добавляет к этому свое представление о философии Эмпедокла, продиктованное его желанием гармонизировать мнения всех языческих философов и поместить их в одну непротиворечивую схему. Симпликий хотел противопоставить что-нибудь набирающему силу христианству и показать, что вся греческая философия развивалась по определенному пути и не содержит внутренних разногласий. С одной стороны, Симпликий сохранил для нас очень ценный материал — довольно длинные разделы текста поэмы Эмпедокла. С другой — желая осуществить свою программу, Симпликий выбирал те фрагменты поэмы, которые хорошо в нее вписывались. Поэтому встает вопрос, должны ли мы учитывать контекст, в котором процитированы фрагменты, или просто вычленивать из общего тела комментария нужные нам фрагменты поэмы Эмпедокла и рассматривать их независимо.

**Ключевые слова:** Симпликий, Эмпедокл, комментаторская традиция, любовь, вражда, неоплатонизм

**Для цитирования:** Afonasina A. S. Simplicius on Empedocles: A note on his commentary in *Phys.* 157.25–161.20 // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 183–196.

*Поступило в редакцию 28 ноября 2023 г.; принято 17 марта 2024 г.*

A. S. Afonasina

<https://orcid.org/0000-0002-0812-6789>

✉ [afonasina@gmail.com](mailto:afonasina@gmail.com)

I. Kant Baltic Federal University  
(Russia, Kaliningrad)

## SIMPLICIUS ON EMPEDOCLES: A NOTE ON HIS COMMENTARY IN *PHYS.* 157.25–161.20

**Abstract.** The present study attempts to show what influence a commentary can have on the formation of ideas about a preceding philosophical tradition. A case in point is Simplicius' commentary on Aristotle's "Physics" and on fragments of Empedocles' poem. The selected passage, though small in size, is quite remarkable in terms of content and the way Simplicius deals with it. With regard to content, we are dealing here with one of the fundamental problematic plots of Empedocles' philosophy about the alternate rule of Love and Strife. But Simplicius adds to this his own view of Empedocles' philosophy, dictated by his desire to harmonize the views of all the pagan philosophers and place them within a single consistent scheme. Simplicius wanted to counterpose something to Christianity, which was gaining in strength, and to show that all Greek philosophy developed along a certain path and contains no internal disagreements. On the one hand, Simplicius has preserved for us very valuable material — fairly lengthy sections of the text of Empedocles' poem. On the other hand, wishing to implement his program, Simplicius chose those fragments of the poem that fit well into it. Therefore, the question arises whether we should take into account the context in which the fragments are quoted, or simply extract from the general body of the commentary those fragments of Empedocles' poem that we need and consider them independently?

**Keywords:** Simplicius, Empedocles, commentary, love, strife, Neoplatonism

**To cite this article:** Afonasina, A. S. (2024). Simplicius on Empedocles: A note on his commentary in *Phys.* 157.25–161.20. *Shagi / Steps*, 10(2), 183–196.

*Received November 28, 2023; accepted March 17, 2024*

Compared to many early Greek philosophers, Empedocles was very fortunate. Thanks to doxographers and commentators we are quite well acquainted with his views. About 450 lines of his poem have come down to us, of which Simplicius has preserved 150. Simplicius is most interested in Empedocles' cosmology, and we might say that he is a major witness on the subject. Furthermore, he not only preserved many fragments, but also indicated from which books they originate. H. Diels and W. Kranz [1960] regarded Simplicius as a trustworthy author, and therefore reproduced in their collection of fragments the order (with slight modifications) in which lines from the poem are quoted by him.

Simplicius' interest in Empedocles can be explained by the fact that his primary authority, Aristotle, apparently regarded Empedocles as the most successful of the pre-Socratics.<sup>1</sup> But there is another reason. Simplicius set himself the global task of fitting all the teachings of the ancient philosophers into one consistent system, which from his point of view was Platonism, brought to perfection by Aristotle (in *Phys.* 7.27–8.15). In order to carry out this task it was necessary to support his words with original quotations. The fragments themselves had to be clarified and interpreted in an appropriate way, which led in turn to a commentary not only on Aristotle's writings, but also on parts of Empedocles' poem. Thanks to these two factors, we have a rather large collection of his fragments.

The aforementioned peculiarities of Simplicius' approach raise a number of questions for us. Who exactly is Simplicius commenting on — Aristotle, Plato or Empedocles? If it is a commentary on lines from a poem by Empedocles, what influence could it have had on the perception of his ideas? What task did Simplicius set himself in putting Empedocles into the intellectual context of Neoplatonism? To answer these questions and to understand exactly how Simplicius' program was carried out, let us examine in detail a small section of the "Commentary on the Physics," which presents the sequence of fragments B 17, B 21, B 23, B 26, B 22 (according to Diels — Kranz).

To begin with, let us try to describe Empedocles' cosmological ideas in a somewhat generalized way. From the surviving passages of his poem we know that he postulated four fundamental principles, which he called "roots" (fire, water, earth and air), and two forces — Love and Strife. The four primordials are described in different ways — sometimes as gods, sometimes as elements, or as tiny particles from which Aphrodite, acting as demiurge, prepares various mixtures to create all living beings. We note at once that the word "element," which has become customary to describe these primordials after Aristotle, is too restrictive of Empedocles' thought and does not reflect the existing nuances and peculiarities.<sup>2</sup> Love and Strife can be understood as two equal acting forces, one uniting, the other dividing. However, there is more to this than meets the eye. Strife also unites, for during its reign the world is inhabited by different living be-

<sup>1</sup> O'Brien [1969: 72–76] makes a rather convincing point by comparing Aristotle's attitude towards Empedocles with that of the other early Greek philosophers.

<sup>2</sup> For more on what constitutes "roots" see [Fedorova 2005; Afonasina, Kovalchuk 2022].

ings, but their mixture and appearance are somewhat different from those living in the reign of Love.<sup>3</sup> But let's leave that behind, as well as the question of the ethical characteristics of Love and Strife. Love and Strife act alternately, guided by a kind of ancient oath.

It is the interplay of Love and Strife that Simplicius pays close attention to in sections 157.25 to 161.20 of his "Commentary on Physics". As noted above, his account has the specific aim of harmonizing the views of the ancient philosophers.<sup>4</sup> The principle of this harmonization is the search for the intelligible and sensible worlds of all the ancient thinkers. Simplicius considers that such a division can be found in Xenophanes, Parmenides, Melissus (in *Phys.* 28.32), Empedocles (in *Phys.* 31.18–34.8), and Anaxagoras (in *Phys.* 34.18). The same is not contradicted by the teachings of Leucippus with Democritus and the Pythagorean Timaeus (in *Phys.* 35.22). With monists like Thales, Anaximander, and Heraclitus things are a little more complicated, but even with them we find the idea of some active principle which manifests itself in the physical world (in *Phys.* 36.8). Of course we can see, says Simplicius (in *Phys.* 36.20–25), that they posit different things, but still not opposite. Here he refers to Aristotle, who points out directly that the principles of the ancients "are in one sense the same, in another different; different certainly, as indeed most people think, but the same inasmuch as they are analogous; for all are taken from the same table of columns, some of the pairs being wider, others narrower in extent. In this way then their theories are both the same and different..." (*Physics* 188b36–189a4, trans. by R. P. Hardie and R. K. Gaye [Barns 1984]).

In his search for the origins of the project of harmonizing the views of all the ancient philosophers Simplicius returns to Plato. In confirmation he quotes from the "Sophist" 242d–243a, where Heraclitus and Empedocles are compared: "Then some Ionian and later some Sicilian Muses reflected that it was safest to combine the two tales and to say that being is many and one, and is (or are) held together by enmity and friendship. For the more strenuous Muses say it is always simultaneously coming together and separating; but the gentler ones relaxed the strictness of the doctrine of perpetual strife; they say that the all is sometimes one and friendly, under the influence of Aphrodite, and sometimes many and at variance with itself by reason of some sort of strife" (trans. by Harold N. Fowler [1921]). Plato, according to Simplicius (in *Phys.* 50, 13), revealed a commonality in their views, which is that they both point to a harmonious mixing of the opposites of the becoming world. Plato and Aristotle act as a powerful support for Simplicius, an important confirmation of the fact that even in antiquity the fathers of philosophy had a sense of some hidden agreement of all thinkers with

<sup>3</sup> The remarkable characteristics of these acting forces, the changing periods of their rule and other features of the cosmic cycle are described in detail in O'Brien's seminal work [O'Brien 1969].

<sup>4</sup> In the preface to the translation of the first book of the "Commentary on the Physics", Michael Griffin and Richard Sorabji [Griffin, Sorabji 2022: 5–23] give a brief outline of the main ideas of Simplicius, which will enable the reader to get a rather quick and effective general impression of his program for harmonizing the teachings of the ancient authors.

each other. Of course, there were also those views of the ancient authors with which Plato and Aristotle strongly disagreed, but this was because they were too absurd and badly expressed (in *Phys.* 36.30). Well, those people, continues Simplicius, who see in such a great variety of opinions of the ancient philosophers their inconsistency, themselves understand nothing of philosophy and are mired in mutual accusations (σχίσμασιν)<sup>5</sup> (in *Phys.* 29.2).<sup>6</sup>

It is now time to turn to the text itself. I will quote and analyse the relevant lines from the “Commentary on the Physics”, and when necessary, lines from Empedocles’ poem, in the order in which they appear in Simplicius.

157.25–27: “Empedocles transmits the doctrines of the one, of limited multiplicity, of periodic restoration, and of generation and corruption by assembly and division in the first book of his Physics”.<sup>7</sup>

In support of these words, Simplicius quotes 34 lines from Empedocles’ poem (fr. B 17 DK). This length should not surprise us, for he wanted to be extremely honest before his readers, and not only to comment on Aristotle, but also to preserve for future generations the legacy of earlier thinkers (“I am compelled to draw these things out (μηκύνειν) on account of the current widespread ignorance of ancient writings,” says Simplicius, in *Phys.* 39.20–21, trans. by S. Menn [Griffin, Sorabji 2022]). Thanks to this approach, we are the fortunate possessors of priceless treasures of the wisdom of the ancients.

Simplicius seems to have understood that clarification was necessary for the modern reader.<sup>8</sup> The language of late antiquity was already quite different from that of the Sicilian thinker, who also deliberately archaized his expressions. On the other hand, the very veiling of Empedocles’ thought may have been beneficial to Simplicius, as it allowed him to interpret what Empedocles had written in the way he wanted. Further Simplicius explains a long fragment (B 17 DK):

<sup>5</sup> It seems that Simplicius did not choose this word by chance, pointing to his opponents among Christians. It should be noted that the pagan philosophical environment in which Simplicius was brought up in the fifth to sixth centuries A. D. was still quite representative [Vedeshkin 2018: 277; Afonasin 2022]. In general, in many cities of Asia Minor and Syria, as we now know, pagan opposition not only found a stronghold, but also constituted a force capable of fighting to preserve its own religious rights [Watts 2005]. On the other hand, we know that pagan philosophers in the empire in the sixth century had to be discreet, and, as A. Cameron puts it, ‘playing their cards very carefully, provoking no one, and waiting for the dust to settle; leavening their heady diet of Plato and the Chaldaean Oracles with a wholesome shot of Epictetus’ [Cameron 1969: 21]. In this respect, the work of Simplicius in systematizing and unifying the views of the pagan philosophers must be seen as a last attempt to counter Christianity with something and to prevent the destruction of what had been accumulated over a thousand years of intellectual history.

<sup>6</sup> One cannot but cite as a basis for harmonizing the views of the philosophers the position of Numenius, who was the first Neoplatonist to claim that Brahmins, Jews, and magicians were in perfect harmony with Plato (fr. 1a des Places (9a Leemans)).

<sup>7</sup> Here and hereafter the commentary of Simplicius and the fragments of Empedocles are given in A. Laks and G. Most’s translation [Laks, Most 2016], unless otherwise specified.

<sup>8</sup> Simplicius notes (in *Phys.* 36.31) that the ancients used to express their thoughts in riddles (αἰνιγματωδῶς εἰωθότων τῶν παλαιῶν τὰς ἑαυτῶν ἀποφαίνεσθαι γνώμας).

159.5–6: In these lines, he calls ‘one’ what comes from the plurality of the four elements, and he indicates that this occurs sometimes when Love dominates and sometimes when Strife does.<sup>9</sup>

There are two noteworthy points in this sentence. First, following Aristotle, Simplicius uses the word στοιχεῖον, though we know that Empedocles himself called the primordials either “roots” (ρίζώματα) or source (πηγή), or simply gave them the names of the gods (Ζεὺς, Ἥρη, Αἰδωνεύς, Νῆστις), or described them with special characteristics (ἡέλιον μὲν λευκὸν ὄραν καὶ θερμὸν; ὄμβρον δ’ ἐν πᾶσι δνοφόνετ’ αὖτε ῥιγαλέον; ἐκ δ’ αἴης προρέουσι θελεμνά τε καὶ στερεωπά), and of course called them natural elements (πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἤερος). From this it follows that the idea of roots-principles cannot be reduced only to the natural elements — στοιχεῖα. Perhaps because of this uncertainty, the ancient authors decided to simplify their lives by inventing a new word for Empedocles’ incomprehensible primordial roots. It is true that in this way they greatly simplified his language, reduced it to some unambiguity, which, as one can easily see in the poem itself, Empedocles did not have.

Secondly, we must conclude from the words of Simplicius that universal unification happens twice. But is it really so? From Empedocles’ poem we know that the highest result of Love’s reign is Sphairos. It is described as absolute indistinguishability, the total triumph of Love and Harmony. Also, Sphairos is a god who revels in his own solitude, rejoicing in the fact that there is nothing beyond him.<sup>10</sup> But we learn nothing from the available fragments about the unification during the reign of Strife. It is very likely that Simplicius worked with the full text of Empedocles’ poem.<sup>11</sup> It may then be assumed that the extant parts say something about a second unification during the reign of Strife. However, this assumption is worth rejecting for two reasons. The idea of a second unification is not developed anywhere else in Simplicius’ treatises and other sources are silent about it. Secondly, based on Empedocles’ logic, it contradicts the very function of Strife, namely that it divides all things to the state of the four primordials and prevents their unification. In the fragments we also find the notion that in the reign of Strife the primordials do not have the skill to fuse, the formation of their mixture occurs as if forcibly, and the mixture itself turns out not so strong as in the reign of Love. Let us take a few fragments as an example: “sometimes coming together,

<sup>9</sup> ἐν δὲ τούτοις ἐν μὲν τὸ ἐκ πλειόνων φησὶ τῶν τεττάρων στοιχείων, καὶ ποτὲ μὲν τῆς φιλίας δηλοῖ ἐπικρατοῦσης, ποτὲ δὲ τοῦ νείκους. This expression is translated somewhat differently by P. Huby and C. C. W. Taylor: “In this passage he says that the one is what comes from the plurality of the four elements, and shows Love as in control at one time and Strife at another” [Huby, Taylor 2011: 67].

<sup>10</sup> The question of how the late ancient authors interpreted Empedocles’ image of Sphairos is dealt with in [Hladký 2014].

<sup>11</sup> That Simplicius had access to the full text of Empedocles’ poem is agreed upon by most modern scholars. H. Baltussen writes: “What makes Simplicius special, even if not above reproach, is his exceptional effort to use actual quotations, which illustrates unusual source access and exemplary reportage. This suggests that he, unlike many doxographical sources, had direct access to the Presocratics and Theophrastus, and implies that he has a remarkable methodology in quoting, selecting and using his sources” [Baltussen 2008: 56].



159.6–8: For the fact that neither of these two completely disappears is indicated by the facts that “all are equal and identical in age” and that “nothing is added nor is lacking”.

159.8–12: “Multiple” is the plurality from which the One comes; for it is not Love that is the One, but Strife too leads to the One.<sup>12</sup> Then, after he has said many other things, he adds the character proper to each of the things that he has mentioned, calling the fire ‘sun,’ the air ‘gleam’ and ‘sky,’ and the water ‘rain’ and ‘sea.’ He speaks as follows: [B 21 DK].

But come, consider further witnesses to those earlier statements,  
If anything in what came earlier was defective in form:  
The sun, warm to see and shining everywhere,  
All the immortal things [i. e. probably: clouds] moistened with  
  heat and a bright gleam,  
And rain for all, dark and icy;  
And out of the ground flow forth foundations (?) and solid things.  
Under Hatred, all things are divided in form and are separated,  
While under Love they come together and desire each other.  
For it is out of these that all things come that were, all that are  
  and that will be,  
Trees have grown [scil. from these], men and women,  
Wild beasts and birds, water-nourished fish,  
And long-lived gods, the greatest in honors.  
For these are themselves, but, running the ones through the others,  
They become different in appearance: so much exchange does  
  the mixture produce.

<sup>12</sup> οὐ γὰρ ἡ φιλία τὸ ἔν ἐστιν, ἀλλὰ καὶ τὸ νεῖκος εἰς τὸ ἔν τελεῖ. P. Huby and C. C. W. Taylor interpret this plot in this way: “It is not quite clear what Simplicius means. The supremacy of Strife is at its maximum when the elements are totally separated from one another in four distinct world masses (Ar. *Metaph.* 985a24–7; DK 31A37). Perhaps Simplicius’ point is the same as Aristotle’s in that passage, that in separating out the elements from one another Strife thereby unifies each into a single mass. Or perhaps the point is that the four separate world masses are contained within a single (spherical) whole” [Huby, Taylor 2011: 105–106, n. 51].

by Empedocles in support of his words. Let us note this sentence of Simplicius: “calling the fire ‘sun,’ the air ‘gleam’ and ‘sky,’ and the water ‘rain’ and ‘sea’”. But what do we see in the fragment of Empedocles following the words of Simplicius? Air and sky are not mentioned, but the earth is definitely present, which is not mentioned by Simplicius. One gets the impression that Simplicius, not having read much into what is written, or having encountered difficulty in understanding Empedocles, rather freely conveys the content of his lines, relying most likely on another place in the poem, known to us as fr. B 22 DK (in *Phys.* 160.29). In support of Simplicius we must say that this fragment does raise many questions even among modern translators.<sup>13</sup> We are referring in particular to the line B 21.4 DK — “All the immortal things moistened with heat and a bright gleam”.<sup>14</sup> J. C. Picot, after a careful analysis of the words of this line and especially of the word ἄμβροτα, comparing them with ancient literary texts, is inclined to think that Empedocles thus denoted clouds [Picot 2014: 359–363]. This is not at all obvious at first glance and required the author of the article to delve deeply into epic literature. As a result, Picot concludes that the word ἄμβροτα remains incomprehensible to Simplicius [Picot 2014: 373], and so he simplifies the narrative somewhat in his retelling.<sup>15</sup> R. Wright [1981: 177] believes that the expression ‘immortal [things]’ encodes a reference to celestial bodies, which are composed of air and fire, such as stars and planets, traditionally represented as immortal gods. One way or another, we can see in such a complex allegorical description a reference to one of the primary elements — air.

This whole section looks as if Simplicius is preparing the reader for the complex discourse to come.

159.27–160.11: And he has supplied a clear illustration of the fact that different things come from the same ones: [B 23 follows]:

As when painters color many-hued sacrificial offerings,  
Both men, by reason of their skill, very expert in their art,  
They grasp many-colored pigments in their hands,  
Then, having mixed them in harmony, the ones more,  
the others less,  
Out of these they compose forms similar to all things,  
Creating trees, men, and women,  
Wild beasts and birds, water-nourished fish,  
And long-lived gods, the greatest in honors:  
In this way may your mind not succumb to the error that  
it is from elsewhere  
That comes the source of all the innumerable mortal  
things whose existence is evident,  
But know this exactly, once you have heard the word of a god.

<sup>13</sup> A large set of opinions are given in an article by J. C. Picot [2014: 345–346], and W. Guthrie explicitly says that “its exact text and meaning are uncertain” [Guthrie 1980: 159].

<sup>14</sup> ἄμβροτα δ' ὄσσ' εἶδει τε καὶ ἀργεῖ δεύετα ἀνύηι Kranz, Primavesi: ἄμβροτα δ' ὄσσ' ἴδει τε Diels; ἄμβροτα δ' ὄσσα ἐδεῖτο Simpl. 159.

<sup>15</sup> The article is a brilliant analysis of the whole fragment.

Simplicius goes on to discuss multiplicity, and since the last fragment ended on the subject of diversity and mixing, the best example of where the differences come from was the fragment on painters. This arrangement of fragments seems to be a very good one. We do not know exactly whether fragments B 21 DK and B 23 DK were inextricably linked in the original text of the poem, or whether there was something else between them (e. g., fr. B 22 DK, which Simplicius cites below in section 160.28–161.7). Sometimes Simplicius indicates from which book he quotes, and even in more detail from which part of the book (beginning or end), or notes that the quotations he cites are not far apart in the text. In this case there is no indication. But the course of Simplicius' reasoning is quite logical.

Empedocles often refers to specific things to clarify his thoughts. These are the clepsidra (fr. B 100 DK) and the lamp (fr. B 84 DK), on the basis of which he demonstrates how breathing and vision are arranged. In the fragment under consideration, the idea of mixing is revealed in the form of painters combining colors in the right proportions and using them to depict any object. Behind the figure of the artist, as we know from the other fragments, we need to see the demiurgical work of Aphrodite, and the colors are the first principles, the only things that exist forever, a certain material basis of existence. And only from them and not from anything else, Empedocles warns us, are all things in the world composed. It is possible that this conception formed the core of Plato's teaching from the "Timaeus". If this is the case, then Simplicius is quite right to build his program on the basis that every ancient philosophy spells out the same truths, but in different words. Furthermore, the familiar Platonic concept of the original and the copy is quite evident in this fragment. In the context of Platonism we would have to regard the painters with their designs as the ideal, and the image itself as a realized copy of the design, that is, as sensually perceived. However, it follows from Empedocles' fragment that the original is the finished thing and the copy is its image in the painting. Given how freely Simplicius interprets Empedocles' ideas, we should not be confused by his attempt to see in this fragment a prototype of the Platonic division into the ideal and the sensual, and thus the fragment itself becomes a good aid for the realization of Simplicius' program. From it we conveniently move on to the narrative of the mental and sensually perceptible worlds.

160.12–17: And the fact that he considers this multiplicity in the generated world, and not only Strife but Love too, is clear from the fact that he says that trees, men, women, and animals are born from these things. And the fact that they are transformed into each other, he indicates by saying, [B 26]:

And by turns they [i. e. the roots] dominate while the circle revolves,  
And they decrease and increase into one another as it is their turn by destiny.

The fact that here we are talking specifically about first principles, and not about the change in the reigns of Love and Strife, is evident from the rest of the fragment, which Simplicius does not cite in this place. However, it is worth

noting that the fragmentary nature of the text of the poem sometimes prevents scholars from unequivocally deciding in which place Empedocles, using the verb in the plural, is referring to the primary foundations, and in which to Love and Strife.

So, Simplicius considers multiplicity in the generated world, placing in it not only first principles, but also Love and Strife.

160.18–21: And the fact that the things that come to be and perish possess eternity by virtue of their succession, he has made clear by saying, [B 17, 12–13 DK = B 26, 11–12 DK]:

But insofar as they incessantly exchange their places continually,  
To that extent they always are, immobile in a circle.

A. Laks and G. Most [2016: 413, n. 1] draw attention to the masculine plural ending in ἀκίνητοι, and this, in their view, indicates that it refers to the first principles in their divine hypostasis. It is true that in the preceding fragment B 26 DK we saw the expression φθίνει εἰς ἄλληλα, where ἄλληλα is a neuter adjective, and from the fragment itself it follows that it is about the first principles. Whether this suggests that Empedocles did not care which gender to define for the first principles, or whether it was a mistake of the scribes, remains unclear.

160.22–161.7: And the fact that he too [scil. like Anaxagoras] is referring allegorically to a double organization of the world, the one intelligible and the other perceptible, the one divine and the other mortal, of which the one possesses these things [i. e. the elements] in the mode of a paradigm, the other in the mode of an image, he has made this clear by saying that not only the things that come to be and perish come from these things, but also the gods — unless one interprets this in terms of Empedocles' usage. And one could think that he is referring allegorically to a double organization of the world on the basis of the following lines [fr. B 22 DK]:

For these are all joined in their own parts,  
The shining one [i. e. the sun], the earth, the sky, and the sea,  
Which all by nature<sup>16</sup> wander far from them among mortal things.  
In the same way, all the things that are, rather, receptive of mixture  
Love one another, made similar by Aphrodite.  
Enemies <are those that> keep most distant from one another  
In birth, mixture, and molded forms,  
In every way strangers to unification and terribly sad,  
Because for them, who were born from Strife...

<sup>16</sup> This sentence (ὅσσα φιν ἐν θνητοῖσιν ἀποπλαχθέντα πέφυκεν) would seem to imply that wandering in mortal things is some natural property of the first principles. Or, if πέφυκεν refers to the first part of the sentence, it means that being joined together is the natural state of the first principles. In the translations by A. V. Lebedev [1989: 362], R. Wright [1981: 192], J. Bollack [1969: 88] this word is omitted.

The fragment seems confusing, but we can still understand what Empedocles was trying to say. Rather, what is described here is a period of increasing power of Strife, when the primordials begin to separate from the mixture into pure separate beginnings. However, since the change of rule does not take place instantly, but is a gradual process of increasing and decreasing, Love is still active. Mortal things are the last evidences of Love's influence in the period when Strife is gaining strength. Thus we see that the action of Love can manifest itself in two ways. One type of unification occurs in the formation of *Sphairos*, the other type is observed in the presence of mortal things, because without Love the primordials can only exist in their pure unmixed form.

This distinction between the pure elements and some detached parts mixed in mortal things probably led Simplicius to think of a dual world order. That is, when Simplicius speaks of a paradigmatic world he relies on the second line of the fragment, which enumerates all four primary elements in their undivided state, and thus as a paradigm. The parts mentioned further, which are either united by Aphrodite into a mixture or are separated by Strife and unsuitable for mixing, are seen by him as an indication of another world — an imaginary one, acting as an imitation of the first, because in it many forms and images appear. However, a slightly different explanation follows from the further reasoning of Simplicius:

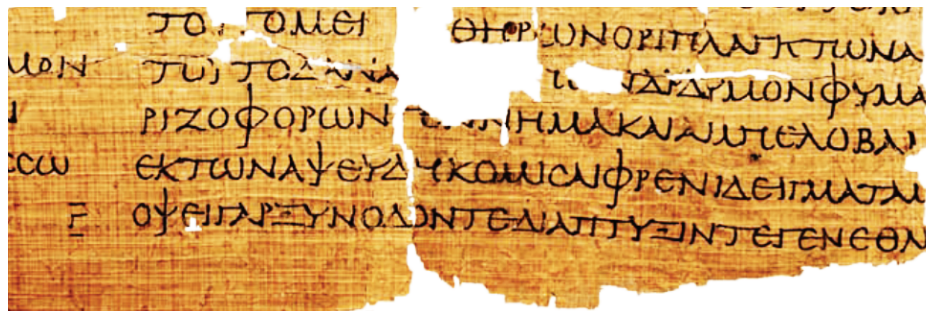
161.8–161.13: For the fact that these things are fitted together in mortal things too, he has made clear, but that among intelligible ones they are more unified and “love one another, made similar by Aphrodite” (B 22, 5 DK); and that even if they are everywhere, the intelligibles are made similar by Love, while the perceptibles, which have been dominated by Strife and are torn apart more in their birth, by virtue of the mixture, in “molded forms” [see B 22, 7 DK] and in the mode of images, serve as basis for the things born from Strife, which are not accustomed to mutual unification.

From these words follows that the division into the mental and the sensually perceptible lies at the level of Love and Strife. The mental conceivable is the unification of everything by the power of Love into a single whole, while the sensually perceptible is the many different things which appear in some forced way under the dominion of Strife. It seems that Simplicius deliberately conceals the concept of the periodic alternation of the reigns of Love and Strife, emphasizing the parallel existence of the two worlds. As such, this doctrine approaches the Platonic and moves away from the Empedoclean. The only thing on which Simplicius may have relied in proposing such an interpretation is, as it seems, the difference in the description of the stages of the origin of living beings. A number of fragments (B 73 DK, B 75 DK, B 76 DK, B 82 DK, B 83 DK, B 96 DK, B 98 DK) speak of the care and calculation with which Aphrodite creates individual tissues and organs. Others (B 57 DK, B 58 DK, B 59 DK, B 60 DK, B 61 DK) say that individual body parts during the reign of Love are put together randomly, resulting in the birth of various ugly and not very viable creatures. The interference of chance in the demiurgic process can be explained by the still acting energy of Strife, because the change of reigns, as mentioned above, happens gradually,

through the increase of one power and the decrease of the other. However, is it legitimate to attribute the creation of tissues and organs in accordance with a strict proportion of primordial principles to the world of the mind, and the random connection of different parts of the body and organs and the origin of bovine human-faced creatures from them to the sensually perceptible? O'Brian [1969: 93–96] draws attention to the similarity of the process of the emergence of ugly beings to the myth from Plato's "Statesman", which speaks of how gray-haired men were born from the earth (273e–274a). In both Empedocles and Plato we see a disruption of the normal course of things. This abnormality in the first case may be explained by the influence of Strife, in the second by some ancient dissonance ("Statesman" 273c). Even if this resemblance may seem too far-fetched to some, what is clear is that it too may have fueled Simplicius' passion for unification.

Approaching the end of the section Simplicius simply recounts loosely a few fragments of Empedocles, saying that he postulated becoming as union and separation and as "coming together and unfolding of birth according to destiny" (σύνοδον διάπτυσιν τε γενέσθαι αἴσης, in *Phys.* 161.20). The quoted phrase must be noticed.

This line<sup>17</sup> contains the words of Empedocles, which some time ago had not yet been recognized as a separate fragment. With the discovery of the Strasbourg papyrus it became clear that it was part of a poem by Empedocles. In the surviving papyrus passage it is also the last. This confirms that Simplicius had access to a more complete text than we do. The Strasbourg papyrus has filled this gap somewhat. Below we see a picture of the part of the papyrus where the last line clearly reads these words.



*P. Strasb. gr. 1665/6, a(ii) 26–30 = Physika I.296–300 [Primavesi 2008]*

So, Simplicius refers to Aristotle's "Physics" 187a21, and calls his chapter "A study of Anaxagoras' and Empedocles' conceptions of the one and the many". If we believe that the task of commentator is to clarify certain statements or individual words and concepts of the author in question, the section of Simplicius'

<sup>17</sup> Simplicius quoted it slightly differently than in the papyrus. In the papyrus this line is as follows: (Pap. Strasb. a(ii)30): ὁψει γὰρ ξύνοδόν τε διάπτυσιν τε γενέσθαι[ς].



treatise does not appear to be an appropriate commentary. Simplicius does not specifically comment on Aristotle's view, but rather offers his broad perception of a wide panorama of philosophical views and approaches, of which the Peripatetic tradition is just a part, albeit a very important one. H. Baltussen observes that Simplicius goes well beyond the Aristotelian text, adding a lot of material and adapting the ideas of the early Greek philosophers to the Neoplatonist world-view, which to some extent gives away his disagreement with Aristotle [Baltussen 2008: 85]. The harmonization of the views of the pagan philosophers seemed to Simplicius a very important task. According to H. Baltussen [2008: 62], this came about because of the growing pressure from Christians, who claimed superiority of doctrine which they saw as based on unanimity, while the Greek philosophers were divided, and from this they lost their high position in the intellectual arena. Simplicius wanted to prove the compatibility not only of Aristotle's and Plato's positions, but also to show that all Greek philosophy contained one common idea, which was often presented in a veiled form (in *Phys.* 7.3 — αἰνιγματώδη τὴν ἑαυτῶν φιλοσοφίαν παραδεδώκασιν; see also in *Phys.* 36.30). In fact, Simplicius regards Empedocles' cosmic cycle (or cycles) as a metaphorical representation of the emanations of the One [Baltussen 2008: 75]. In general, if one relies only on the fragments that Simplicius cites and does not see others, the reader may well come to fully agree with this — Neoplatonic — view of Empedocles' philosophy. While Simplicius has done us a great service by preserving a large number of authentic fragments of Empedocles' poem, one must remain extremely careful and cautious when referring to the context in which they are transmitted.

## References

- Afonasina, A. S., & Kovalchuk, X. S. (2022). Rizōmata — chetyre osnovaniia vselennoi [Rizōmata — the four roots of the universe]. *Respublica Literaria*, 3(3), 5–18. <https://doi.org/10.47850/RL.2022.3.3.5-18>. (In Russian).
- Afonasin, E. V. (2022). Damaskii v Aleksandrii (2). Izbrannye fragmenty ego filosofskoi istorii [Damascius in Alexandria (2). Selected fragments of his "Philosophical History"]. *ΣΧΟΛΗ (Scholē)*, 16(1), 295–316. <https://doi.org/10.25205/1995-4328-2022-16-1-295-316>. (In Russian).
- Baltussen, H. (2008). *Philosophy and exegesis in Simplicius. The methodology of a commentator*. Bloomsbury Academic.
- Barnes, J. (1984). *Complete works of Aristotle* (Vol. 1) (The Rev. Oxford Trans.). Princeton Univ. Press.
- Bollack, J. (1969). *Empédocle, Vol. 2: Les origines, édition et traduction des fragments et des témoignages*. Gallimard.
- Cameron, A. (1969). The last days of the Academy in Athens. *Proceedings of the Cambridge Philological Society, New Series*, 15(195), 7–29.
- Diels, H., & Kranz, W. (Eds.) (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker, Vol. 1* (6<sup>th</sup> ed.) Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, August Raabe, Berlin-Neukölln.
- Fedorova, O. B. (2005). Chetyre elementa Empedokla: tekstologicheskii analiz fragmentov [The four elements of Empedocles: The textual analysis of the fragments]. *Voprosy istorii estestvoznaniia i tekhniki*, 26(2), 18–65. (In Russian).



- Fowler, H. N. (Trans.) (1921). *Plato* (12 Vols., Vol. 12). Harvard Univ. Press.
- Griffin, M., & Sorabji, R. (Eds.) (2022). *Simplicius. On Aristotle Physics 1.1–2*. (S. Menn, Trans.). Bloomsbury Academic.
- Guthrie, W. K. C. (2017). *A history of Greek philosophy, Vol. 2: The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge Univ. Press.
- Hladký, V. (2014). Empedocles' Sphairos and its interpretations in Antiquity, I: Aristotle and the Neoplatonists. *Eirene*, 50, 149–164.
- Huby, P., & Taylor, C. C. W. (Trans.) (2011). *Simplicius On Aristotle Physics 1. 3–4*. Bristol Classical Texts.
- Laks, A., & Most, G. (Eds.) (2016). *Early Greek philosophy, Vol. 5: Western Greek thinkers* (Pt. 2). Harvard Univ. Press.
- Lebedev, A. V. (1989). *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov* [The fragments of early Greek philosophers]. Nauka. (In Russian)
- O'Brien, D. (1969). *Empedocles' cosmic cycle: A reconstruction from the fragments and secondary sources*. Cambridge Univ. Press.
- Picot, J.-C. (2014). Un nom énigmatique de l'air chez Empédocle (fr. 21.4 DK). *Les Études philosophiques*, 110(3), 343–373.
- Primavesi, O. (2008). *Empedocles Physica I. Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs*. Walter de Gruyter.
- Vedeshkin, M. A. (2018). *Iazycheskaia oppozitsiia khristianizatsii Rimskoi imperii (IV–VI vv.)* [The pagan opposition to the Christianisation of the Roman Empire (4<sup>th</sup>–5<sup>th</sup> centuries)]. Aleteia. (In Russian).
- Watts, E. (2005). Where to live the philosophical life in the sixth century? Damascius, Simplicius, and the return from Persia. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 45(3), 285–315.
- Wright, R. (Ed.) (1981). *Empedocles: The extant fragments*. Yale Univ. Press.

\* \* \*

## Информация об авторе

## Information about the author

**Анна Сергеевна Афонасина**

кандидат философских наук  
доцент, Высшая школа философии,  
истории и социальных наук, Балтийский  
федеральный университет им. И. Канта  
Россия, 236041, Калининград,  
ул. Александра Невского, д. 14  
✉ afonasina@gmail.com

**Anna S. Afonasina**

Cand. Sci. (Philosophy)  
Assistant Professor, Higher School of  
Philosophy, History and Social Sciences,  
I. Kant Baltic Federal University  
Russia, 236041, Kaliningrad, Alexander  
Nevsky Str., 14  
✉ afonasina@gmail.com

V. V. Zeltchenko

<https://orcid.org/0009-0004-7798-3022>✉ [vsevolodzelcenko@gmail.com](mailto:vsevolodzelcenko@gmail.com)

Институт древних рукописей

им. Месропа Маштоца (Матенадаран)

(Армения, Ереван)

## PERS. 3.39–43 AND THE PHALARIS LEGEND

**Аннотация.** Рассуждая о том, как укоры больной совести не дают покоя человеку, который не утратил понимания истинной добродетели, хотя и сошел с ее стези, Персий (3.39–43) приводит два хрестоматийных примера, связанных с Фаларидом и Дионисием/Дамоклом: если бы Юпитеру было угодно наказывать жестоких тиранов душевными муками, то страдания а) того, кого поджаривают в медном быке, или б) того, над чьей головой на роскошном пиру свисает меч, показались бы им пустяками. Традиционное понимание этих строк предполагает сразу несколько сильных логических «перескоков», которые справедливо отметили (хотя не совсем удачно попытались оправдать) Н. Радд и Р. А. Харви. Угрызения совести тиранов сравниваются с физическими страданиями не их самих, но их жертв; при этом ради равновесия двух *exempla* мучения Дамокла приходится считать изощренной пыткой, устроенной ему Дионисием, — уходя в сторону от того толкования, которое дают эпизоду с Дамокловым мечом Цицерон и Гораций (Дионисий демонстрирует своему подданному, насколько безрадостна жизнь деспота, который ежеминутно страшится покушения). Между тем ходу мысли Персия можно, как кажется, вернуть связность, предположив, что ст. 39 отсылает к той версии Фаларидовой легенды, согласно которой восставшие жители Агригента сожгли тирана в том же медном быке, в котором он сжигал других (ср. в первую очередь Ов. *Ibis* 439–440 — пассаж, близкий Персию в том числе и лексически). При такой интерпретации наказанием за преступления тиранов служит или жестокое возмездие по принципу *ius talionis* (Фаларид), или постоянный страх этого возмездия, отравляющий жизнь (Дионисий; именно он, а не Дамокл, выведен в ст. 40–41) — однако угрызения совести способны оказаться мучительней и того, и другого.

**Ключевые слова:** Персий, смерть Фаларида, Дамоклов меч, «Ибис» Овидия

**Для цитирования:** Zeltchenko V. V. Pers. 3.39–43 and the Phalaris legend // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 197–203.

Поступило в редакцию 28 декабря 2023 г.; принято 4 марта 2024 г.

V. V. Zeltchenko

<https://orcid.org/0009-0004-7798-3022>

✉ [vsevolodzelcenko@gmail.com](mailto:vsevolodzelcenko@gmail.com)

Mesrop Mashtots Institute  
of Ancient Manuscripts (Matenadaran)  
(Armenia, Yerevan)

## PERS. 3.39–43 AND THE PHALARIS LEGEND

**Abstract.** Discussing how the reproaches of a guilty conscience haunt a man who has not lost the understanding of true virtue despite having fallen from its path, Persius (3.39–43) alludes to two well-known examples associated with Phalaris and Dionysius/Damocles: if Jupiter wanted to punish cruel tyrants with mental anguish, the sufferings of (a) one who is roasted in a copper bull, or (b) one over whose head a sword hangs, would seem trifling to them. The traditional explanation of these lines suggests several strong logical ‘leaps’, rightly recognized (but justified with some difficulty) by N. Rudd and R. A. Harvey. The remorse of tyrants is compared to the physical suffering of their victims, not their own; at the same time, for the sake of the balance between the two *exempla*, the story of Damocles is forcibly interpreted as an elaborate torture inflicted on him by Dionysius, moving away from the interpretation that Cicero and Horace give to the episode with the sword (Dionysius demonstrates to his subject what life is like for a despot who constantly fears an assassination attempt). Meanwhile, it seems possible to restore coherence to Persius’ thought by suggesting that v. 39 refers to a version of the Phalaris legend according to which the rebellious citizens of Agrigentum burned the tyrant in the same copper bull in which he burned others (cf. first of all Ovid *Ibis* 439–440, a passage close to Persius also lexically). In this interpretation, the punishment for tyrants’ crimes is either talionic revenge (Phalaris) or the constant fear of retribution which poisons their life (for it is Dionysius, not Damocles, who is the protagonist of vv. 40–41); but the virtual torment of remorse can be more painful than both.

**Keywords:** Persius, Phalaris’ death, sword of Damocles, *Ibis* of Ovid

**To cite this article:** Zeltchenko, V. V. (2024). Pers. 3.39–43 and the Phalaris legend. *Shagi / Steps*, 10(2), 197–203.

*Received December 28, 2023; accepted March 2, 2024*

In a powerful passage from his Third satire, Persius speaks of the inner voice that torments a man who has abandoned the path of virtue yet remains perfectly aware of its value (35–43):

Magne pater divum, saevos punire tyrannos  
haut alia ratione velis, cum dira libido  
moverit ingenium ferventi tincta veneno:  
virtutem videant intabescantque relictæ.  
Anne magis Siculi gemuerunt aera iuveni  
et magis auratis pendens laquearibus ensis  
purpureas subter cervices terruit, 'Imus,  
imus præcipites' quam si sibi dicat et intus  
palleat infelix quod proxima nesciat uxor?

Great Father of the Gods, be it thy pleasure to inflict no other punishment on the monsters of tyranny, after their nature has been stirred by fierce passion, that has the taint of fiery poison — let them look upon virtue and pine that they have lost her for ever! Were the groans from the brazen bull of Sicily more terrible, or did the sword that hung from the gilded cornice strike more dread into the princely neck beneath it than the voice which whispers to the heart: “We are going, going down the precipice”, and the ghastly inward paleness, which is a mystery even to the wife of the bosom? [Conington 1893: 57–59].

In the two examples, the names of legendary tyrants are not given, but the unambiguous details leave no room for guessing: they are two Sicilians, Phalaris of Agrigentum and Dionysius of Syracuse. Both, especially the former, are celebrated not only in the historical but also in the moralistic and rhetorical tradition.<sup>1</sup> The ancient *Phalarislegende* is extensive and well explored;<sup>2</sup> knowledge of the copper bull, where Phalaris roasted his opponents enjoying their moans transformed into mooing by the skillful work of the craftsman, as well as that of the story of the sword of Damocles [Wageningen 1905; Degl’Innocenti Pierini 2008], is among the common ones. Thus, it would seem that we have a typical (though rather atypical for Persius) instance in which the rule *in claris non fit interpretatio* should be applied: in fact, Isaac Casaubon noted *ad loc.*: “Perilli et Phalaridis itemque Damoclis historiae notissimæ sunt” [Casaubon 1839: 178], obviously assuming that one who does not know them will not read Persius at all.

I venture to argue, however, that Persius’ reference to the Phalaris legend deserves to be clarified. Remorse should punish tyrants (*saevos punire tyrannos*) more severely than their own torments, we would say; but Persius instead speaks of the torments of those who were roasted in a bull or over whom a sword was suspended. Does it appear that the moral suffering of tyrants is compared not to their own physical suffering, but to what their victims experience? For example,

---

<sup>1</sup> The declamatory implications of Persius’ lines are emphasized in [Kenney 2012: 118–119].

<sup>2</sup> Aside from minor contributions, there are two monographic studies on the subject: [Bianchetti 1987; Hinz 2001].

the Spanish humanist Antonio de Nébrija (15<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> centuries), paraphrasing the passage, begins with “nullus corporis cruciatus ita torquet *male agentes*, ut conscientia vitae crudeliter et per aliorum iniurias actae”, but then, reaching the v. 39, proceeds with “*in illo iuvenco inclusi* <...> non tantopere <...> torquebantur quam mali conscientia sua torquentur” [Del Amo Lozano 2011: 396].

Of course, Persius is by no means a poet we can expect to provide an irreproachable sequence of ideas; moreover, the satirical genre itself, with its tone of informal conversation, jumping from one subject to another, presupposes the disruption of such a sequence by virtue of loose associations, the course of which the reader has to unravel. In our case, however, it is the second example that prevents us from accepting Conington’s note regarding v. 35: “*tyrannos*, as inventors of tortures for others, and therefore deserving the worst tortures themselves” [Conington 1893: 57]. In fact, the story of the sword does not at all suggest Damocles’ torture: Dionysius arranges that a sword should hang over the head of his feasting courtier, who flatteringly called his master the happiest of men, in order to demonstrate what his happiness is really worth. It is in this vein (i. e. as a spectacular allegory of the tyrant’s life full of constant fear, which poisons all enjoyment of wealth and power) that Cicero tells the tale of Dionysius and Damocles in *Tusc.* 5.61–62; and, no less importantly, it is in this vein that Horace, Persius’ constant model, alludes to it in *Carm.* 3.1.17–24.<sup>3</sup> This difficulty was explicitly pointed out by R. A. Harvey:

P[ersius]’ co-ordination of this episode with Phalaris’ bull is surprising. Dionysius’ treatment of his courtier Damocles does not elsewhere represent wanton and regular torture (as does the bull of Phalaris) but is a unique event intended specifically to show the true nature of a tyrant’s apparent happiness. It is therefore hardly to be ranked alongside Phalaris’ bull. But being concerned with tyrants’ cruelty, P. chooses to represent the sword of Damocles, whatever its ultimate intention, as a piece of refined torture [Harvey 1981: 89].

Meanwhile, we have no reason to suspect Persius of carelessly combining the two associations, because the unnamed protagonist of vv. 40–41 is not Damocles, as commentators are forced to assert for the sake of analogy with the victims of Phalaris in v. 39,<sup>4</sup> but Dionysius; this is indicated by *aurata laquearia*

<sup>3</sup> An alternative version of Ammianus Marcellinus (29.2.4: *paria convivis Siculi Dionysii pavitantes, qui, cum epulis omni tristioribus fame saginarentur, ex summis domorum laqueariis, in quibus discumbebant, saetis nexos equinis et occipitiis incumbentes gladios perhorrebant*), whatever its sources [Boeft et al. 2013: 80–81], can hardly outweigh Cicero and Horace, especially given the context of Persius’ passage. As Marisa Squillante rightly observed, “nella fruizione tarda dell’episodio di Damocle è dapprima scomparsa ogni allusione al problema della felicità che era l’elemento propulsore dell’invenzione ciceroniana” [Squillante 2007–2008: 251]; in Persius, on the contrary, ‘the problem of happiness’ is pivotal.

<sup>4</sup> This *opinio communis* is copiously defended by Kissel [1990: 413–414, 416–417]; the difficulties that it causes are well illustrated by N. Rudd: “There is no obvious reason, however, why the guilty man should cry *imus, imus praecipites*. Could it be that the nightmare is an unconscious extension of the preceding picture? From Damocles’ fear (sword about to fall overhead) Persius moves to the guilty man fear (I am falling headlong) etc.” [Rudd 1977: 67].

and *purpurea cervix*. There would be no reason to emphasize such details if the poet were talking about the mockery of Damocles; but they become significant if, in full accordance with the Ciceronian and Horatian accounts, Persius depicts the torments of the tyrant himself, living under the fear of conspiracy.<sup>5</sup>

This makes me return to Phalaris and draw attention to one curious branch of the *Phalarislegende*. In Ovid's *Ibis* (439–440), among the ingenious curses with which the author showered his adversary, we see that the deposed Phalaris was burnt in the very copper bull in which he had burnt others:

Utque ferox Phalaris, lingua prius ense resecta  
More bovis Paphio clausus in aere gemas.

And may you, like fierce Phalaris, imprisoned in Pathian bronze,  
bellow as an ox, after the sword has cut off your tongue.

The history of this version was first investigated by Richard Bentley in the second edition of his “unsterbliche Dissertation” [Wilamowitz 1921: 36] on the *Epistles of Phalaris*. Accused by his opponent Boyle of ignorance (“Where does he find that Phalaris was burnt in his bull?” [Boyle 1699: 133]), Bentley collected the *testimonia*: in addition to *Ibis* and its scholiasts, he also drew on *Excerpta Politiarum* by ‘Heraclides Ponticus’ (now identified as belonging to Heraclides Lembus: 69 Dils = FHG II, p. 233, fr. 37), where it is said that the rebellious people, having overthrown Phalaris, “took revenge on him, burning *also* his mother and friends” (ἐνέπρησε δὲ καὶ μητέρα καὶ τοὺς φίλους). Bentley went on to state, with his usual grim wit, that although Valerius Maximus and Tzetzes give other accounts of Phalaris’ execution, yet “how could the Agrigentines forget to burn him? The revenge was so proper and natural, and the thought so very obvious and uppermost; that ’tis hardly credible, they should not burn him in his bull, if they had him alive in their power” [Bentley 1699: 188]. I am, however, ready to sacrifice the scholia to *Ibis* (which may be ‘guilty’ of an autoschediastic explanation),<sup>6</sup> as well as the controversial — and perhaps corrupt — account of Heraclides Lembus,<sup>7</sup> and, finally, the speculations that ascribe this version of Phalaris’ death to Aristotle or Callimachus:<sup>8</sup> indeed, the parallel from *Ibis* alone, which significantly coincides with Persius in the use of *gemere* and *in aere*, is sufficient for my point.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> See [Gildersleeve 1875: 127; Scivoletto 1956: 63] (both scholars refuse to choose between Damocles and the “tyrants generally”).

<sup>6</sup> Cf., e. g.: “hanc ille scholiasta sapientiam ex Ovidio sumpsisse videatur” [Ebert 1830: 99]. On the scholia to *Ibis*, which are a complex mixture of genuine material with fabrications and fraud, v.: [Gatti 2014: 111–163]; according to a recent verdict, this “rather strange document [...] should be used with caution and suspicion” [Zetzel 2018: 269].

<sup>7</sup> Cf. [Polito 2001: 183–184 (with further bibl.)], and, especially, [Hinz 2001: 56–58].

<sup>8</sup> On Aristotle’s Ἀρχαργαντίνων πολιτεία: [Hinz 2001: 37 Anm. 91, 56 ff.]; on Callimachus’ *Aetia*: [Knaack 1887: 12; La Penna 1957: lii–liii, 82–83; Massimilla 1996: 364].

<sup>9</sup> At first glance, it may seem that this account of Phalaris’ death could be result of confusion with a much more widespread legend, according to which the tyrant first used the bull on its inventor Perilaos/Perillus: the moralistic conclusion “so the creator of the deadly machine fell victim to it” (cf. [Harder 2012: 371–376]) might lead someone to think that it was Phalaris himself. However, Ovid was perfectly aware of the fate of Perillus: he mentions it in *AA* 1.653–656; *Trist.* 5.1.53–54; 12, 47.



By assuming a reference to the same legend in Persius, we seem to restore coherence to his thought, freeing him from comments like “the sentence is awkwardly constructed” [Barr 1987: 107]. From the beginning to the end of the passage, the poet speaks not of the torment of the victims, but of the punishment of cruelty suffered by the tyrants themselves. The fate of Phalaris, who mooed in his own bull, or of Dionysius, who lived under the allegorical sword of revenge, weighs upon all despots; but the most effective Nemesis for them might be the voice of their own conscience.

## References

- Barr, W. (Intro., Comment.) (1987). *The Satires of Persius* (G. Lee, Trans.). Francis Cairns.
- Bentley, R. (1699). *A Dissertation upon the Epistles of Phalaris. With an answer to the objections of honourable Ch. Boyle, Esq.* Printed by J. H.
- Bianchetti, S. (1987). *Falaride e Pseudofalaride: Storia e leggenda*. L'Erma di Bretschneider.
- Boeft, J. den, Drijwers, J. W., Hengst, D. den, & Teitler, H. C. (2013). *Philological and historical commentary on Ammianus Marcellinus XXIX*. Brill.
- Boyle, Ch. (1699). *Dr Bentley's Dissertations on the Epistles of Phalaris, and the fables of Aesop* (3<sup>rd</sup> ed.). Printed for Tho. Bennet.
- Casaubon, I. (Ed., Comment.) (1839). *Auli Persii Flacci Satirarum liber ...* (new ed., M. Casaubon, & F. Duebner, Eds.). E libreria Lehnholdiana.
- Conington, J. (Trans., Comment.) (1893). *The Satires of A. Persius Flaccus* (H. Nettleship, Ed.) (3<sup>rd</sup> ed., rev.). Clarendon Press.
- Degl'Innocenti Pierini, R. (2008). La spada di Damocle: Cicerone e il banchetto col tiranno (Tusc. 5, 61–62). In L. Castagna, & C. Riboldi (Eds.). *Amicitiae templa serena: Studi in onore di G. Aricò* (Vol. 2, pp. 1327–1349). Vita e Pensiero.
- Del Amo Lozano, M. (2011). *Aelii Antonii Nebrissensis grammatici in A. Persium Flaccum, poetam satyricum, interpretatio: Edición y estudio*. Peter Lang.
- Ebert, I. F. (1830). *ΣΙΚΕΛΙΩΝ, sive Commentariorum de Siciliae veteris geographia, historia, mythologia, lingua, antiquitatibus sylloge* (Vol. 1, Pt. 1). Sumtu fratrum Bornaeger.
- Gatti, P. L. (2014). *Ovid in Antike und Mittelalter: Geschichte der philologischen Rezeption*. Franz Steiner Verlag.
- Gildersleeve, B. L. (Ed., Comment.) (1875). *The Satires of A. Persius Flaccus*. Harper & Brothers.
- Harder, A. (Intro., Ed., Trans., Comment.) (2012). *Callimachus. Aetia, Vol. 2: Commentary*. Oxford Univ. Press.
- Harvey, R. A. (1981). *A commentary on Persius*. Brill.
- Hinz, V. (2001). *Nunc Phalaris doctum protulit ecce caput: Antike Phalarislegende und Nachleben der Phalarisbriefe*. K. G. Saur.
- Kenney, E. J. (2012). Satiric textures: Style, meter, and rhetoric. In S. Braund, & J. Osgood (Eds.). *A companion to Persius and Juvenal* (pp. 113–136). Wiley-Blackwell.
- Kissel, W. (Ed., Trans., Comment.) (1990). *Aules Persius Flaccus. Satiren*. Karl Winter Universitätsverlag.
- Knaack, G. (1887). *Callimachea*. Herrcke & Lebeling.
- La Penna, A. (Proleg., Ed., Comment.) (1957). *P. Ovidi Nasonis Ibis*. La Nuova Italia.
- Massimilla, G. (Intro., Ed., Trans., Comment.) (1996). *Callimaco. Aitia: Libri primo e secondo*. Giardini.



- Polito, M. (2001). *Dagli scritti di Eraclide sulle Costituzioni: Un commento storico*. Arte Tipografica S. A. S.
- Rudd, N. (1977). *Lines of enquiry: Studies in Latin poetry*. Cambridge Univ. Press.
- Scivoletto, N. (Ed., Comment.) (1956). *A. Persi Flacci Saturae: Testo critico e commento*. La Nuova Italia.
- Squillante, M. (2007–2008). La felicità e il potere: L'*exemplum* di Damocle nella rielaborazione tardoantica. *Incontri triestini di filologia classica*, 7, 249–260.
- Wageningen, J. van. (1905). De Damoclis gladio. *Mnemosyne*, 33, 317–329.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von. (1921). *Geschichte der Philologie*. Teubner.
- Zetzel, J. E. G. (2018). *Critics, compilers, and commentators: An introduction to Roman philology, 200 BCE — 800 CE*. Oxford Univ. Press.

\* \* \*

### Информация об авторе

**Всеволод Владимирович  
Зельченко**

кандидат филологических наук  
старший научный сотрудник, отдел  
переводной литературы, Институт  
древних рукописей им. Месропа Маштоца  
(Матенадаран)  
Республика Армения, 0009, Ереван,  
пр-т Маштоца, д. 53  
✉ vsevolodzelcenko@gmail.com

### Information about the author

**Vsevolod V. Zeltchenko**

Cand. Sci. (Philology)  
Senior Research Fellow, Department  
for The Study of Translated Literature,  
Mesrop Mashtots Institute of Ancient  
Manuscripts (Matenadaran)  
Republic of Armenia, 0009, Yerevan,  
Mashtots Ave., 53  
✉ vsevolodzelcenko@gmail.com

**К. С. Данилочкина**<https://orcid.org/0000-0002-6961-2764>✉ [danilochkina-ks@ranepa.ru](mailto:danilochkina-ks@ranepa.ru)

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

## БРИТАНИЯ КАК КРАЙ МИРА В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ АНТИЧНЫХ АВТОРОВ

**Аннотация.** В течение долгого времени Британия оставалась одной из неизведанных земель античного мира. Ее удаленное островное положение во многом определило как историю развития самого региона, так отношение к нему в литературной традиции. Отсутствие прямых контактов между Британией и Римом привело к тому, что о ней почти ничего не было известно вплоть до походов Цезаря в I в. до н. э. Однако и после этого описания новой провинции во многом соответствовали античным стереотипам, связанным с неизведанным. Одна из основных целей данной работы — проанализировать, как сформировалось представление об острове как о крае мира, в каких ситуациях был использован этот образ и как он должен был влиять на отношение читателей к этим территориям. Кроме того, предпринята попытка проследить, как это восприятие эволюционировало с учетом контактов между островом и материком, а также с расширением границ империи в целом. Особенное внимание уделено тому, как соотносится образ края мира с неизвестностью и как он трансформируется с изменением границ государства, иногда обновляя литературную традицию, а иногда, напротив, сохраняя ее.

**Ключевые слова:** Римская Британия, античная литература, география Римской империи, образ Британии, край мира, римская провинция

**Благодарности.** Статья подготовлена в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (соглашение о предоставлении гранта № 075-15-2022-326).

**Для цитирования:** Данилочкина К. С. Британия как край мира в представлениях античных авторов // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 204–216.

Поступило в редакцию 11 января 2024 г.; принято 3 марта 2024 г.

K. S. Danilochkina

<https://orcid.org/0000-0002-6961-2764>

✉ [danilochkina-ks@ranepa.ru](mailto:danilochkina-ks@ranepa.ru)

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

## **BRITANNIA AS THE EDGE OF THE WORLD IN CLASSICAL LITERATURE**

**Abstract.** For a long time Britain remained one of the uncharted lands of the ancient world. Its remote location largely determined the history of the development of the region itself as well as the attitudes toward it in the classical literary tradition. The lack of established contacts led to a situation when almost nothing was known about it until Caesar's campaigns in the 1<sup>st</sup> century BC. However, even after that descriptions of the new province largely corresponded to ancient stereotypes about everything new and unknown. One of the main goals of this paper is to examine and analyze how the perception of the island as the edge of the world was formed, in what situations this image was used, and how it was supposed to influence readers' attitude towards these territories. It is also an attempt to trace how this perception changed with the development of the quantity and quality of contacts between the island and the mainland, as well as with the expansion of the borders of the empire as a whole. Particular attention is paid to how this image relates to the unknown, and how it transforms or changes its boundaries along with changes in the immediate boundaries of the state.

**Keywords:** Roman Britain, classical literature, geography of the Roman Empire, the image of Britain, the edge of the world, Roman province

**To cite this article:** Danilochkina, K. S. (2024). *Britannia as the edge of the world in classical literature. Shagi / Steps, 10*(2), 204–216. (In Russian).

**Acknowledgements.** The article was prepared within the framework of a research grant funded by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (grant ID: 075-15-2022-326).

*Received January 11, 2024; accepted March 3, 2024*

В течение долгого времени Британия оставалась одним из неизведанных уголков античного мира. Римская республика, а затем империя захватывали все больше территорий в Средиземноморском регионе и за его пределами. Тем самым они стремились расширить сферу влияния Рима на весь известный им мир. Британия не стала исключением и к середине I в. перешла в статус одной из провинций Римской империи. Она вошла в состав государства при императоре Клавдии, причем не полностью, а лишь частично (официально она стала частью империи в 43 г., однако процесс формирования границ провинции занял почти век).

Расширение границ Римской империи в этот период в целом было направлено во все стороны света. Примерно в то же время, что и Британию, к Риму присоединили Мавританию (северная Африка), Норик (близко к современной Австрии и Словении), Ликию (на юго-западе Малой Азии), а также Фракию (на территории Греции)<sup>1</sup>, а спустя примерно 20 лет Рим отправился в сторону Понта и Боспора. Но, в отличие от Британии, почти между всеми этими землями и Римом ранее была установлена связь — экономическая, политическая или культурная. Перечисленные территории не были неизвестными благодаря различным событиям и взаимоотношениям, будь то войны с Карфагеном, торговля с Египтом или даже походы Александра Македонского в сторону Индии и завоевание Греции, если рассматривать более ранние периоды. Однако когда речь идет о Британии, тот факт, что это остров, во многом определил как историю развития этого региона, так и то, какое отношение к нему было сформировано в литературной традиции. Отсутствие прямых контактов между Британией и Римом привело к тому, что о Британии почти ничего не было известно. Некоторая связь между островом и материком существовала, поскольку жители острова вели дела с населением Галлии (оставались связи между кельтскими племенами). Такое положение сохранялось вплоть до походов Цезаря, и именно они стали поворотным событием. Начиная с середины I в. до н. э. Британия стала постепенно встраиваться в римский мир. Эти изменения нашли отражение в литературе, правда, в сравнительно небольшом объеме.

Одна из основных целей данной статьи — рассмотреть и проанализировать ту часть сообщений, которая имеется в нашем распоряжении и касается истории острова и его взаимодействия с Римом. Основываясь на контексте, мы постараемся понять, как сформировалось представление об острове как о крае мира, а также как оно изменялось с увеличением количества контактов и расширением границ провинции.

Благодаря текстам Цезаря, который первым из римлян побывал на острове, и более ранней традиции географического описания Британия приобрела во многом понятный и простой образ отдаленной местности, населенной дикими племенами, и это соответствовало распространен-

<sup>1</sup> Все эти провинции, как и Британия, были созданы в первой половине I в.

ным в то время стереотипам. Следует сказать, что отношение к неизвестному как к чему-то дикому не было новым для античной традиции<sup>2</sup>. Это отражалось в виде противопоставления цивилизации и так называемого варварского мира. Причем цивилизованный мир воспринимался как нечто лучшее и более культурное, чем дикий и необразованный мир неизвестного.

Подобная дихотомия ярко видна при рассмотрении быта тех, кто не был римлянином, что можно наблюдать у Цезаря, который описывает самые «дикие» особенности бриттской повседневности с его точки зрения («*Omnes vero se Britanni vitro inficiunt, quod caeruleum efficit colorem <...> uxores habent deni duodenique inter se communes...*» — «Все бритты красятся <...> в синий цвет <...> человек 10 или 12 имеют общих жен», Caes. *BG* V.14<sup>3</sup>). Такое отношение касалось, разумеется, не только бриттов. Не в последнюю очередь из-за своего удаленного местоположения дикими считались, например, белги («*Horum omnium fortissimi sunt Belgae, propterea quod a cultu atque humanitate provinciae longissime absunt*» — «Из них всех самыми сильными были белги, поскольку были дальше всех от провинции [отличаясь от нее] по образу жизни и культуре», Caes. *BG* I.1) или германцы, не знавшие письменности («*Litterarum secreta viri pariter ac feminae ignorant*» — «Ни мужчины, ни женщины не знали тайны письменности», Tac. *Germ.* 19.2) и жившие без городов, что опять же было присуще варварам («*Nullas Germanorum populis urbes habitari satis notum est*» — «Достаточно известно, что германские народы вовсе не живут в городах», Tac. *Germ.* XVI.1). Подобная схожесть характеристик, свойственных всем народам, считавшимся варварскими, в данном контексте делает Британию хорошей иллюстрацией этому феномену, но не становится единственно важной частью ее образа.

Расположение Британии также было неотъемлемой темой в разговорах о ней. Судить об этом позволяет литературная традиция, поскольку именно так авторы формировали и использовали метафоры и эпитеты, которые, в свою очередь, создавали представление о том, как трансформировалось отношение к региону со стороны Рима. Текстов, где авторы упоминали Британию и ее связь с географией мира, не так много. Тем ценнее уникальные свидетельства, которыми мы располагаем.

Если обратиться к упоминаниям провинции в контексте географических рассуждений, можно увидеть схожие мотивы, которые присутствуют во всех трудах вне зависимости от жанра, автора или направленности текста. Они в первую очередь связаны с неизвестностью, а затем с географическим положением. Первое, как уже было сказано, обусловлено поздним установлением контактов между бриттами и Римом. Второе позволило создать образ края мира. Поэтому последним обитаемым рубежом в северо-западной части света по представлению римлян стала именно Британия.

<sup>2</sup> Подробнее см.: [Jensen 2018; Hartog 1988; Cohen 2021; Ferris 2003] и др.

<sup>3</sup> Здесь и далее перевод автора статьи.



о его неразрывной связи с пределами ойкумены, захват которых, по сути, означал бы подчинение мира целиком.

Это описание, где взятие под контроль Британии завершало бы римское завоевание, не единственное в своем роде. Одна из од Горация, посвященная Августу, свидетельствует о том же. Причем в его тексте упоминаются как самая дальняя западная часть мира, так и восточная:

Caelo tonantem credidimus Iovem  
regnare: praesens divus habebitur  
Augustus adiectis Britannis  
imperio gravibusque Persis.

Мы верили, что гремющий Юпитер  
правит на небе; Август, [живущий] среди нас,  
будет принадлежать к богам,  
если своей властью присоединит бриттов и суровых персов  
(Hor. *Carm.* III.5.1–4)

В данном контексте завоевание крайних земель должно считаться условием присоединения императора к сонму богов. И хотя следует отметить, что обожествление Августа нельзя назвать исключительным событием, оно к тому же не казалось невыполнимым. Напротив, вполне вероятно, что в связи с политической ситуацией, завоевание острова рассматривали исключительно как вопрос времени. Это кажется вполне объяснимым, если учитывать, что в качестве даты написания оды обычно указывают 27 г. до н. э.<sup>7</sup>, т. е. как раз то время, когда должно было происходить одно из трех планируемых вторжений Августа на остров. Однако оно, как мы знаем, не стало в ряд славных побед, потому что бритты без борьбы согласились на выдвигаемые Римом условия.

τότε μὲν δὴ ταῦτα ὁ Αὐγουστος ἔπραξε, καὶ ἐξώρμησε μὲν ὥς καὶ ἐς  
τὴν Βρεττανίαν στρατεύων <...> ἐκείνοι τε γὰρ ἐλιχνηρεύσεσθαι οἱ  
ἔδочουν...

Вот что сделал тогда Август, и также он снарядил войско в Британию <...> ведь они, как ему казалось, попросят мира (Dio LIII.22.5).

Таким образом, подобное завоевание ожидалось в ближайшее время, хотя в действительности это произошло позднее и вовсе не при Августе.

Тем не менее Гораций снова, уже в следующем, 26 г. до н. э., пишет:

...serves iturum Caesarem in ultimos  
orbis Britannos...

...вот бы ты спас Цезаря, идущего к бриттам, обитающим на краю света... (Hor. I.35, 29–30).

---

<sup>7</sup> Более подробно об этом см. комментарий к оде в [Nisbet, Hubbard 1970: xxx–xxxi].



Здесь повторяется уже упомянутый мотив отдаленности, причем это описание бриттов, которые оказались *ultimi*. Подобный выбор по отношению к острову эпитета, единственного в тексте, может говорить о том, что Гораций подобрал наиболее подходящую с его точки зрения характеристику места. Не исключено, что употребление этого слова демонстрирует, как римляне воспринимали походы Августа, также самые дальние и последние, т. е. завершающие все возможные завоевания на западе в целом. Сам эпитет кажется уместным при описании земель, которые в этот момент все еще казались далекими (не в последнюю очередь из-за отсутствия налаженной сети контактов), что делает понятным, почему именно его выбрал Гораций. Кроме того, следует отметить, что этот эпитет используется по отношению к Британии и близлежащим территориям не единственный раз; античные авторы в целом довольно часто использовали его для обозначения предельных земель<sup>8</sup>.

Так, примерно в это же время Катулл несколько раз применяет слово *ultimus*. Первый пример из его текстов — один из наиболее красноречивых. Упоминая самые отдаленные места, которые можно назвать краем империи в разных сторонах света, он пишет о «крайних бриттах» (*ultimosque Britannos*, Cat. Carm. 11.11–12), с которыми встречался Цезарь. В данном контексте речь шла о том, что в какие бы дальние места ни занесло самого Катуллу, его верные друзья будут с ним вместе (в отличие от его любимой). Таким образом, остров становился метафорой максимально отдаленного места. И в данном случае это позволяет отметить, что к этому времени остров не нуждался в более длинном представлении для создания простой литературной отсылки.

Одновременно тот же эпитет появляется в гневном стихе против Мамурры, в котором поэт прямо говорит о злоупотреблениях властью Цезарем. Британия («ultima Britannia» — Cat. Carm. 19.4; «ultima insula» — Cat. Carm. 19.12) в этом произведении оказывается в руках полководца. Особенно важно, что обращение к этому образу иллюстрирует масштабы злоупотреблений: даже Британия, «последняя/крайняя», оказалась во власти алчных политиков.

Среди наиболее известных примеров использования слова *ultimus* следует упомянуть описание античными авторами места, которое затем стало образным выражением для обозначения самого отдаленного острова мира, расположенного как раз где-то около Британии. Речь идет о словосочетании *ultima Thule*, ставшем идиоматическим<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Фордайс, например, называет этот эпитет шаблонным (stock) по отношению к Британии; подробнее об эпитете см.: [Fordyce 1961: 161; Stewart 2000].

<sup>9</sup> Словосочетание стало метафорой для обозначения некоего отдаленного места, до которого не добраться и за которым нет ничего, кроме края. Этот образ стал настолько распространенным, что его часто можно встретить в массовой культуре, например, именно такое заглавие для своих работ выбирали Брюсов, Набоков и Лонгфелло, его же в качестве названия для альбомов и песен использовали многочисленные музыканты, а в 1980-е *Ultima Thule* стало названием австралийской радиопрограммы. В начале XX в. отсылка к этому образу появилась в

Остров Фула (Thule) в разные времена помещали в северные пределы мира и считали его абсолютным краем мира, а после завоевания Британией Клавдием он мог даже заменять название *Britannia*<sup>10</sup>. Он располагался в шести днях пути от Британии, согласно указаниям греческого мореплавателя и географа Пифея, на которого ссылались античные авторы. («quod fieri in insula Thyle Pytheas Massiliensis scribit, sex dierum navigatione in septentrionem a Britannia distante...» — «Пифей из Массилии пишет, что это (белые ночи. — К. Д.), на острове Фула, который расположен в шести днях пути на корабле к северу от Британии», Plin. *N. H.* II.75). В данном пассаже следует обратить внимание на то, что эти места выделялись своей необыкновенной отдаленностью от обитаемых земель, т. е. располагались за дальней Британией, но еще и от нее нужно было потратить несколько дней в пути, чтобы добраться до теперь уже будто бы самого края мира.

Схожий образ встречается и у Страбона, который сообщает, что край мира также расположен именно около Британии:

ἢ πρὸς ἄρκτον πρόκειται τῆς Βρεττανικῆς πλησίον, ἀγρίων τελέως ἀνθρώπων καὶ κακῶς οἰκούντων διὰ ψῦχος, ὥστ' ἐνταῦθα νομίζω τὸ πέρας εἶναι θετέον.

[Иерну], которая расположена севернее Британии, место обитания народов совершенно диких и живущих в тяжелых условиях из-за холодов, на мой взгляд следует считать пределом [мира] (Strabo II.5.8).

Хотя он же ставит существование острова под сомнение в более ранних главах своего произведения, не в последнюю очередь из-за недоверия к сообщению Пифея:

ὁ τε γὰρ ἱστορῶν τὴν Θούλην Πυθέας ἀνὴρ ψευδίστατος ἐξήτασται, καὶ οἱ τὴν Βρεττανικὴν καὶ Ἰέρνην ἰδόντες οὐδὲν περὶ τῆς Θούλης λέγουσιν, ἄλλας νήσους λέγοντες μικρὰς περὶ τὴν Βρεττανικὴν.

Ведь разузнавший о Фуле Пифей считается лгуном, и те, кто видели Британию и Иерну, ничего не говорили о Фуле, но лишь о мелких островах вокруг Британии (Strabo I.4.3).

Такие сомнения, однако, не мешают воспринимать и Фулу, и Британию (а вместе с ними и еще один остров — Иерну) как некие удаленные места, о которых есть смысл сообщить в «Географии». Таким образом, Страбон не отрицает возможность того, что эти острова действительно находились на краю ойкумены, а потому упоминает их именно в этом контексте.

О Фуле пишет даже Вергилий («tibi serviat ultima Thule» — «тебе пусть покорится крайняя Фула» — Verg. *Georg.* I.30). Он вновь отсылает нас к са-

обозначении немецкого расистского националистического движения «Общество Туле» (Thule-Gesellschaft).

<sup>10</sup> Подробнее этот феномен описал еще Вайсман [Wijzman 1998].

мым пределам земли, и вновь в контексте завоевания всего мира. Причем в данном случае произошла подмена названия, и Британия стала Фулой. Это можно утверждать, поскольку речь в начале идет о похвале Августу, который как раз в это время собирался захватить Британию, о чем уже было сказано ранее.

Например, в одном из пассажей «Готской войны»<sup>11</sup>, повествуя о тех местах, куда дошли слухи о жестоких сражениях, поэт IV в. Клавдиан для указания на неизведанные земли пользуется образом далекой Британии, которая благодаря своему отдаленному положению так и продолжала оставаться метафорой для обозначения предельных земель. Более того, вместе с ней он упоминает и о Фуле, которая представлялась совсем уж крайней, но даже туда добралась Молва о страшной войне (в его повествовании одушевленная):

Famaque nigrantes succincta pavoribus alas  
secum cuncta trahens a Gadibus usque Britannum  
terrui Oceanum et nostro procul axe remotam  
insolito belli tremefecit murmure Thylen?

И не Молва ли, чьи черные крылья опоясаны страхами,  
Устрашила, увлекая за собой, все от Гадиса<sup>12</sup> вплоть до  
британского Океана

И заставила содрогаться далекую от нашей стороны  
Непривычными отголосками войны Фулу?

(Claud. *De bell. Goth.* 201–204)

Так к образу и без того крайней Британии прибавлялось еще одно место, которое могло служить обозначением либо действительно самого края мира, либо заменяло собой остров, упоминание которого прежде использовали в этом значении.

Один из наиболее поэтичных примеров описания Британии как края мира принадлежит Марциалу. В нем он жалуется на то, что хотя его стихи известны в Британии, пользы от этого нет, поскольку это не приносит ему денег, — яркий образ бедности поэта, несмотря на его повсеместную известность, о чем вновь свидетельствует упоминание острова в этом контексте:

Dicitur et nostros cantare Britannia versus.  
quid prodest? Nescit sacculus ista meus

И говорят, наши стихи поют в даже Британии.  
А какой толк? Об этом не знает кошелечек мой  
(Mart. XI.3)

<sup>11</sup> Подробнее о самих войнах, см., например: [Kulikowski 2006].

<sup>12</sup> Современный Кадис.

Отношение к Британии здесь напоминает то, что описывал Катулл при создании метафоры в своем тексте, упомянутом ранее. Однако здесь нет уже даже эпитета «крайний / дальний», поскольку и без него понятно, что именно имеется в виду. Говоря о том, что стихи известны в Британии, но пользы для кошелька от этого нет, Марциал выбрал это место, чтобы представить известный «край мира». Более того, в такой контекст довольно просто вписывать дополнительную семантику дикости, что вновь отлично соответствовало бы тому сарказму, с которым Марциал писал эти строки. Ведь в таком случае получается, что его знают не просто у конца света, а еще и варварские племена, которые, кажется, не должны проникнуться римской поэзией.

Наконец, в «Буколиках» Вергилий пишет о Британии как об одном из дальних краев, перечисляя все отдаленные земли на востоке и западе:

At nos hinc alii sitientis ibimus Afros,  
pars Scythiam et rapidum Cretae veniemus Oaxen  
et penitus toto divisos orbe Britannos<sup>13</sup>.

А из нас одни отправятся отсюда к испытывающим  
жажду афрам,  
Другие придут в Скифию, и к быстрому Оксу,  
и к полностью отделенным от всего мира бриттам.  
(Verg. *Ecl.* 1.64–66)

Перечисляя бриттов и, следовательно, весь остров в контексте описания разных сторон света, Вергилий подтверждает, что восприятие Британии как западного предела уже стало привычным к середине I в.

К сказанному следует добавить, что описания быта и населения Британии у других авторов также содержат отсылки к образу края мира. Но это проявляется не в виде точных определений, а благодаря тому, какими именно характеристиками авторы наделяют людей, которые ее населяли. Это можно встретить в текстах Цезаря или Тацита, пишущих о дикости бриттов, которая воспринималась как норма для варваров в целом. Цезарь, например, писал об образе жизни, выявляя особенно странные с точки зрения римлян особенности: бритты не занимаются земледелием, а живут на мясе и молоке («frumenta non serunt, sed lacte et carne vivunt»), одеты в шкуры («pellibusque sunt vestiti»), носят длинные волосы («capillo promisso»), делят жен друг с другом («uxores habent deni duoque inter se communes») и т. д. (Caes. *BG* V.14). В свою очередь, Тацит говорил об их воинственном нраве, который выделял их даже среди других варваров: «plus tamen ferociae Britannii praeferunt...» — «но в бриттах было больше свирепости...» (Tac. *Arg.* 11). Однако с утверждением римской власти на

<sup>13</sup> Все переводы упускают точное значение слова *Cretae*. Неясно, имеется ли в виду Крит (расположение реки Окс представляет собой отдельный вопрос) или же мел и, следовательно, характеристика почвы. Более подробно о Вергилии и Римской Британии писал Барретт [Barrett 1978].

большей части острова такие стереотипы распространяются на население территорий, прежде находившихся вне сферы влияния империи. Поэтому следует напомнить, что это уже не был совсем неизведанный край земли, а край земли, о котором к тому времени имелись некоторые представления.

Впоследствии упоминаний Британии становится все меньше, а те, что были, не касались вопросов ее местоположения. Единственным примером, который имеет отношение к интересующей нас теме, можно назвать появившееся разделение на «варваров» и «римлян». Оно, в свою очередь, было отмечено сооружением стен Адриана и Антонина — приграничных систем для защиты и контроля над территорией провинции<sup>14</sup>. Во многом благодаря их появлению произошла смена границы распространения «варварства»: дикими становились теперь не все бритты, но только те, что проживали за границами империи:

Ergo conversis regio more militibus Britanniam petiit, in qua multa correxerat murumque per octoginta milia passuum primus duxit, qui barbaros Romanosque divideret.

Итак, реорганизовав войско в соответствии с нравами правителя, он устремился в Британию, в которой многое улучшил и первый повелел [построить] стену длиной в 80 миль, чтобы разделить варваров и римлян (SHA, *Hadr.* 11.2).

Nam et Britannos per Lollium Urbicum vicit legatum alio muro caespiticio summotis barbaris ducto.

Бриттов победил под руководством легата Лоллия Убрика, и другая стена из дерна была воздвигнута после того, как варвары были оттеснены (SHA, *Ant. P.* 5.4).

Однако, как и было сказано, большее значение имело уже не положение на краю мира, а другие характеристики, связанные с бытом и культурой этих племен.

\* \* \*

Итак, Британия благодаря своему положению заняла особое место в античной литературе. До прихода римлян она являлась последним пределом, который можно завоевать. Подразумевалось, что победа и захват острова, которых ожидали, как это видно из текстов, например, Горация или Тибулла, были бы для того, кто смог бы это осуществить, одним из наиболее важных свершений: именно в этом случае римляне, как им казалось, овладели бы всеми известными землями в западной части света. Однако когда в середине I в. Британия все же становится одной из римских

<sup>14</sup> Более подробно о стенах см.: [Breeze, Dobson 2000; Hingley 2012; Breeze, Hanson 2020; Symonds 2020] и др.

провинций, мотив «захвата края мира» в текстах никак не акцентируется. Основные темы рассказчиков о событиях связаны с противостоянием бриттов, восстанием Боудикки<sup>15</sup> и затем уже с установлением стен Адриана и Антонина. Кроме того, лишь часть острова оставалась под властью римлян. Такое положение дел сохранялось вплоть до завершения римского владычества и отхода легионов с острова в середине V в. Более того, образ Британии как края мира был в большей степени присущ именно римской поэзии, в то время как у историков и географов мы чаще наблюдаем преобладание политико-исторического контекста. Отсутствие подобной метафоричности приближает поэзию к реальности. Когда поэзия говорит о том, что с захватом Британии Рим захватит и весь мир, проза (и при Цезаре, и после него) игнорирует этот троп и в большей степени рассуждает о глобальных политических процессах и акцентирует внимание на дихотомии «свой/чужой».

Британия долгое время воспринималась как действительный край мира, однако пик упоминаний, связанных с этим восприятием, привязан именно к моменту предполагаемого завоевания. Со временем граница «края мира» сместилась, и в целом политика, направленная на расширение границ империи, превратилась в политику контроля и преобразования подчиненных земель, что также послужило причиной для изменения тем при описании острова. Он оставался отдаленным местом, но уже не обязательно предельным, или по крайней мере не весь. Именно поэтому Британия стала подходящей метафорой для описания края мира, если у античных авторов возникало желание указать на дальность распространения какого бы то ни было феномена или явления (как у Марциала). С приобретением этой земли или хотя бы ее части остров утрачивает значение края мира, и римляне начинают искать его где-то еще.

## References

- Barrett, A. A. (1978). Knowledge of the literary classics in Roman Britain. *Britannia*, 9, 307–313. <https://doi.org/10.2307/525945>.
- Breeze, D. J., & Dobson, B. (2000). *Hadrian's Wall*. Penguin UK.
- Breeze, D. J., & Hanson, W. S. (Eds.) (2020). *The Antonine Wall: Papers in honour of Professor Lawrence Keppie*. Archaeopress Publishing.
- Cohen, B. (Ed.). (2021). *Not the classical ideal: Athens and the construction of the other in Greek art*. Brill.
- Cohen, D. (2016). *Boudicca's rebellion against the Roman Empire in 60 AD* (Honors Thesis; Union College — Schenectady, New York). <https://digitalworks.union.edu/theses/135>.
- Dyson, S. L. (1971). Native revolts in the Roman Empire. *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, 20(2/3), 239–274.

---

<sup>15</sup> Спустя около 20 лет с момента завоевания Британии императором Клавдием произошло восстание объединенных племен бриттов под предводительством Боудикки, которое занимает большую часть повествования об этих временах в работах Диона Кассия и Тацита. Подробнее о самой Боудикке см., например: [Hingley, Unwin 2006; Cohen 2016; Dyson 1971] и др.

- Ferris, I. (2003). *Enemies of Rome: Barbarians through Roman eyes*. The History Press.
- Fordyce, C. J. (1961). *Catullus. A commentary* [With the text]. Clarendon Press.
- Habinek, T. N. (2001). *The politics of Latin literature: Writing, identity, and empire in ancient Rome*. Princeton Univ. Press.
- Hartog, F. (1988). *The mirror of Herodotus: The representation of the other in the writing of history*. Univ of California Press.
- Hingley, R. (2012). *Hadrian's Wall: A life*. Oxford Univ. Press.
- Hingley, R., & Unwin, C. (2006). *Boudica: Iron age warrior queen*. A&C Black.
- Jensen, E. (2018). *Barbarians in the Greek and Roman world*. Hackett Publishing.
- Kulikowski, M. (2006). *Rome's Gothic Wars: From the third century to Alaric*. Cambridge Univ. Press.
- Nisbet, R. G. M., & Hubbard, M. (1970). *A commentary on Horace: Odes: Book I*. Oxford Univ. Press.
- Peirano, I. (2012). *The rhetoric of the Roman fake: Latin pseudepigrapha in context*. Cambridge Univ. Press.
- Schoonhoven, H. (1983). The 'Panegyricus Messallae': Date and relation with Catalepton 9. De Gruyter. In H. Temporini et al. (Eds.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) = Rise and decline of the Roman world* (Vol. 30, Pt. 3, pp. 1681–1707). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110847048-007>.
- Stewart, J. J. (2000). The geographic definition of *ultimus* from Julius Caesar to Domitian. *Acta Classica: Proceedings of the Classical Association of South Africa*, 43(1), 129–137.
- Symonds, M. (2020). *Hadrian's Wall: Creating division*. Bloomsbury Publishing.
- Wijsman, H. J. W. (1998). Thule applied to Britain. *Latomus*, 57(2), 318–323.

\* \* \*

## Информация об авторе

**Ксения Сергеевна Данилочкина**  
старший преподаватель, кафедра  
всеобщей истории, историко-  
филологический факультет, Институт  
общественных наук, Российская  
академия народного хозяйства  
и государственной службы  
при Президенте РФ  
Россия, 119571, Москва,  
пр-т Вернадского, д. 82  
✉ [danilochkina-ks@ranepa.ru](mailto:danilochkina-ks@ranepa.ru)

## Information about the author

**Kseniya S. Danilochkina**  
Assistant Professor, Faculty of History  
and Philology, Institute of Social Sciences,  
The Russian Presidential Academy  
of National Economy and Public  
Administration  
Russia, 119571, Moscow, Prospekt  
Vernadskogo, 82  
✉ [danilochkina-ks@ranepa.ru](mailto:danilochkina-ks@ranepa.ru)



I. M. Nikolsky

<https://orcid.org/0000-0001-6428-5357>✉ [ivan.nikolsky@mail.ru](mailto:ivan.nikolsky@mail.ru)

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

## IMAGE OF HERCULES BY DRACONTIUS: ON POLITICAL INTERPRETATION OF MYTHOLOGICAL POEMS (*ROMULEA* 2 & 4)

**Аннотация.** Речь в статье идет о проблеме политической интерпретации сочинений Драконция, римского поэта из Карфагена конца V в. Тезис о социально-политической подоплеке его поэм получает все большее распространение в последние годы. Основания для этого дают многочисленные отсылки к современным ему событиям: становлению вандальского королевства в Северной Африке, прежде римской, и сопутствовавшего конфликту старой и новой элит. Тем не менее позиция автора по отношению к этому конфликту, оценка им его сторон пока остается предметом дискуссий. Ключ к их разрешению во многом кроется в правильном понимании авторских симпатий и антипатий по отношению к собственным персонажам, заимствованным из традиционных античных мифологических сюжетов, чье поведение оказывается проекцией на современные Драконцию события. Один из таких персонажей — Геркулес. Он возникает сразу в двух поэмах, *Romulea* 2 и 4. Его образ в них ломает многие стереотипные представления о героической и трагической природе этого персонажа; в статье предпринимается попытка дать этому объяснение. В своей работе я стремлюсь доказать, что этот герой представлен как амбивалентная модель. С одной стороны — как воплощение римской стороны в римско-вандальском противостоянии — для римской аудитории, а с другой — как образец правильного поведения в конфликте в принципе. В этом смысле связанный с ним дидактический пафос мог быть обращен и к вандалам.

**Ключевые слова:** Рим, вандалы, Драконций, латинская поэзия, Геркулес

**Благодарности.** Статья подготовлена в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (№ соглашения о предоставлении гранта: 075-15-2022-326).

**Для цитирования:** *Nikolsky I. M. Image of Hercules by Dracontius: On political interpretation of mythological poems (*Romulea* 2 & 4) // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 217–224.*

Поступило в редакцию 28 ноября 2023 г.; принято 6 апреля 2024 г.

I. M. Nikolsky

<https://orcid.org/0000-0001-6428-5357>

✉ [ivan.nikolsky@mail.ru](mailto:ivan.nikolsky@mail.ru)

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

## IMAGE OF HERCULES BY DRACONTIUS: ON POLITICAL INTERPRETATION OF MYTHOLOGICAL POEMS (*ROMULEA* 2 & 4)

**Abstract.** This paper deals with the problem of political interpretation of the works of Dracontius, a Roman poet of the late 5th century from Carthage. The thesis about the socio-political background of his poems has become increasingly widespread in recent years. The grounds for this are provided by numerous references in his works to contemporary events: the formation of the Vandal kingdom in North Africa, formerly Roman, and the parallel conflict between the old and the new elites. Nevertheless, the author's view of this conflict and his assessment of its sides remain a matter of debate. The key to solving it largely lies in a proper understanding of the author's sympathies and antipathies towards his own characters, borrowed from traditional ancient mythological plots, whose behaviour appears to be a projection onto contemporary events. One such character is Hercules. He appears in two poems at once, *Romulea* 2 and 4. His image in them breaks many stereotypical ideas about the brutal and tragic nature of this hero; the present article is an attempt to provide an explanation for this. I aim to prove that Hercules is represented as an ambivalent model: on the one hand, he is the embodiment of the Roman side in the Roman-Vandal confrontation for a Roman audience, and on the other hand, he is the model of correct behaviour in conflict in principle. In the latter sense the didactic pathos associated with him could also be addressed to Vandals.

**Keywords:** Rome, Vandals, Dracontius, Latin poetry, Hercules

**Acknowledgements.** The article was prepared within the framework of a research grant funded by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (grant ID: 075-15-2022-326).

**To cite this article:** Nikolsky, I. M. (2024). Image of Hercules by Dracontius: On political interpretation of mythological poems (*Romulea* 2 & 4). *Shagi / Steps*, 10(2), 217–224.

*Received November 28, 2023; accepted April 6, 2024*

This paper deals with texts by Dracontius, a Carthaginian poet of the late 5<sup>th</sup> century. This period is sometimes called the “Vandal Renaissance”<sup>1</sup>: a paradoxical time when Latin literature, especially poetry, in the North African region experienced a dramatic rise despite the collapse of the Roman Empire. Besides Dracontius, the names of his contemporaries, Luxorius, Felix, Florentine, and other writers are widely known. But it is the legacy of Dracontius that appears the most extensive, being represented by over a dozen poems of various genres and subjects, the largest of which, *De Laudibus Dei*, consists of more than 2,300 hexameter verses.

It’s far from a secret that peaceful coexistence with the new Vandal regime proved to be a problem for the Roman aristocracy, and in the case of Dracontius this problem was reflected even in personal experience — as is easy to see if one looks at the poet’s biography, reproduced from his own writings.

A key event in his life was the loss of favor of the Vandal King Gunthamund (484–496), leading to arrest and many years of imprisonment. This period is closely linked to the central, so to say the program work by Dracontius, *Satisfactio*. In this work, close in genre to Ovid’s *Tristia*, the poet apologizes to his Vandalic reader for a eulogy dedicated to an unknown *dominus ignotus* (*Sat.* 93–94), asks for forgiveness and release from prison. Simultaneously, by referring the recipient of his petition to examples from Holy Scripture and Roman history, the poet tries to imbue him with basic Christian virtues: mercy (*Sat.* 120–210) and fear of God, alien to pride (*Sat.* 31–38).

The claim to political didacticism in one work suggests its presence in others. Dracontius’ poems are conventionally divided into two parts according to subject matter, the Christian-theological (*carmina Christiana*) and the secular mythological (*carmina profana*)<sup>2</sup>. The first includes *De Laudibus Dei* and *Satisfactio*, the latter apparently because of the numerous appeals to God’s mercy. The second includes *Romulea* (hereafter — *Rom.*), a collection of ten poems that play on the plots of classical pre-Christian antiquity, as well as *Orestis Tragoedia*.

Trying to date Dracontius’ work, researchers distinguish three periods: early, mature and prison, attributing the entire Christian block to the prison part, and assigning the rest, the mythological poems, to the first and second periods<sup>3</sup>. Among the mature ones one usually includes the poems with the most tragic content: *Medea* (*Rom.* 10), *Orestis Tragoedia*, and *De Raptu Helenae* (*Rom.* 8); to the early — the first piece of *Romulea*, the dedication to Felicianus Grammaticus (*Rom.* 1), the *Controversia de statua viri fortis* (*Rom.* 5), and several other works, including those discussed below, *Rom.* 2 and 4.

In any case, regardless of the chronological order, which can only be reconstructed approximately on the basis of circumstantial evidence, internal links, common ideas and motifs are found throughout Dracontius’ works. The first

<sup>1</sup> On the term see: [Hays 2004; Hen 2007: 59–93].

<sup>2</sup> E. g. see this division in Dracontius’ Zwierlein editions: [Zwierlein 2017; 2019].

<sup>3</sup> It’s a question, if the second, ‘mature’ period was before prison or after. See the discussion on this subject in: [Romano 1959: 26–51; Bright 1987: 20; 1999: 193–206; Bouquet, Wolff 1995: 24–28].

indication of an emblematic conflict for the poet can be marked in his earliest text, the dedication to his teacher, Felicianus Grammaticus (*Rom.* 1). In it the Romans are openly opposed to the barbarians, situationally to the Vandals, despite being united under the mentor's authority. The same opposition, this time personified, is also built up in *Satisfactio*, regardless of its apologetical tone. In my view, this is also the context in which the conflicts depicted in the author's other works should be seen.

As a rule, the common line in them is the same: one side commits an act of treachery, usually adultery, and the opposite side retaliates disproportionately cruelly. This is the case in three of the major mythological poems: *Medea*, *De Raptu Helenae*, and *Orestis Tragoedia*, where Jason, Helen and Clytemnestra act in such a way. All three instances echo at least the rhetoric of *Satisfactio*, where the author complains about the excessive punishment for political treachery<sup>4</sup>.

It turns out that greater sin in Dracontius' system of coordinates is not treachery or even betrayal, but excessive (and often senseless) cruelty in response<sup>5</sup>. This idea is also articulated in *De Laudibus Dei*, where the targets of the poet's criticism are the ancient Greeks and Romans, who allowed unjustified sacrifices "for their own glory, for another's reign"; *pro laude sua, pro alieno regno* (*LD* 3.257–261)<sup>6</sup>.

In this article, I'd like to focus on two poems in which Dracontius demonstrates an alternative model of conflict resolution, i. e. without blood. These are the epyllion *Hylas* (*Rom.* 2) and the ethopoeia *Verba Herculis cum videret Hydrae serpentis capita pullare post caedes* (*Rom.* 4). The texts are united by the figure of Hercules, the protagonist. Even in *Hylas* he shows himself much more vividly than the character stated in the title.

Hercules behaves the same way in both cases: in particular, he complains endlessly. According to the plot of *Hylas*, the main (formally main) hero, Hercules' companion, is kidnapped by nymphs; so, Hercules is left without a squire. That is, he becomes in his own way a 'cheated lover', like Medea, Menelaus and Agamemnon from the mythological poems listed above. But unlike them, he does not arrange acts of vengeance, but only laments: no one else is there to "wipe away the sweat after the battle" (*Rom.* 2.157: *Quis mihi sudorem lasso post proelia terget?*); everything was in vain, all the exploits (*Rom.* 2.150–155).

<sup>4</sup> *Sat.* 120: *Tempore tam longo non decet ira pium* (It's not so good for a pious person to be angry for so long); *Ibid.* 282–285: *Ecce etiam insontes noxia poena petit. / Si ipse ego peccavi, quatenam est, rogo, culpa meorum, / quos simul exagitat frigus inopsque fames?* (Even the innocents suffer from the severe punishment. If I myself have committed a crime, what my loved ones are guilty of? Why are they tormented by cold, hunger, poverty?).

<sup>5</sup> M. de Gaetano [De Gaetano 2009: 369–419] is of quite opposite opinion. From her point of view, Dracontius created a pamphlet against adultery, which in a broader sense can be understood as an allegory of usurpation of power. According to the Italian researcher, the main object of criticism in the mythological poems, including *Hylas*, considered here, were the Vandals, who first seized power in North Africa and then assimilated Roman habits, including a passion for luxury, excess, and debauchery in the proper sense of the word.

<sup>6</sup> See the argumentation for this thesis in [Nikolsky 2019a; 2019b; 2021].

The same pattern is followed by Hercules in the ethopoeia: the hero's indignation is caused by the endlessly growing heads of Hydra, directly proportional to his military activity, as if he was fighting against himself (*Rom.* 4.35–36: *Vincere peius erit: propriis nam viribus ipse / Impugnor. Saevos gladius mihi suggerit hostes...*).

There are different interpretations of this image among scholars. J. M. Díaz Bustamante evaluates it in terms of the 'world upside down' (*mundo al revés*) concept that he applied to Late Antiquity [Díaz de Bustamante 1978: 148–154]. According to D. F. Bright and A. M. Wasyl, Hercules was intentionally depicted as wretched: either to mock pagan mythology [Bright 1987: 42], or vice versa, in the tradition of classical antiquity, where he was partly assigned a comic role [Wasyl 2011: 52]. V. N. Yarkho suggests that Dracontius was confused by his own rhetoric and Hercules turned out this way accidentally, while he was conceived as a tragic character [Yarkho 2001: 11–14]. A. Stoehr-Monjou, on the contrary, considered the character positive, seeing Hercules himself as a symbol of Roman resistance<sup>7</sup>, and his fight against the Hydra as a motif of Roman-Vandal confrontation and an inspirational signal for the Roman audience [Stoehr-Monjou 2016].

The rightness of A. Stoehr-Monjou in her "positive" view is confirmed at least by the fact that both poems conclude with a happy ending, not specific for Dracontius. Hercules is reconciled to the loss of Hylas and even rejoices that Hylas has gained immortality (*Rom.* 2.162–163: *Exulta, genetrix, nimium laetare, beata / Ante parens hominis, pulchri modo numinis auctor*). Then, he defeats the Hydra, thanks to Minerva's advice to burn the monster's neck (*Rom.* 4.50–53). On the other hand, veneration of Hercules in Roman tradition, from the legend of the founding of the City to ideological speculations of the emperors who used this image to legitimize their own power<sup>8</sup>, is an argument for such political interpretation<sup>9</sup>. There is also the fact that a pro-Roman tone can be found in other works by Dracontius, and not only in the dedication to Felicianus, or in *Controversia de statua viri fortis*, where A. Stoehr-Monjou also notes it in context of anti-Vandal rhetoric [Michel d'Annville, Stoehr-Monjou 2008]. For example, one can see it in *De Raptu Helenae*, where the author holds the Greeks no less

<sup>7</sup> A similar idea was expressed earlier by B. Weber, in the context of the analysis of *Hylas* [Weber 1995: 248–257]. However, as a means of struggle of Roman provincial elite against the Vandal *homines novi* she calls not the concrete images and their possible projections, but the existence of high-intellectual literature, incomprehensible to barbarians, at that period as a fact.

<sup>8</sup> See, for example, [Hekster 2001]. It was used, among others, by Commodus, whom Dracontius sets as an example for the Vandal king to emulate, calling the odious emperor 'a man of great piety' *vir pietate bonus* (*Sat.* 187–190).

<sup>9</sup> This is indirectly indicated by the sequence of Hercules' opponents that include, besides the Hydra, the boar (*Rom.* 2.94–96; 2.153–155) and especially the Nemean lion (*Rom.* 4.28: *Hostes deesse mihi dixi post bella leonis...*). A lion appears practically in all the works of the Carthaginian poet in a negative light, and is directly compared with the Vandals in the dedication to Felicianus Grammaticus — among other predators (*Rom.* 1.8: *non lupum timebat agna, non leonem caprea*). In this case, Hercules, fighting the wild beasts, is the embodiment of the Roman side of the conflict, fighting the barbarian predators. For more details see: [Nikolsky 2020].

responsible for the outbreak of the Trojan War than the “pre-Roman” Trojans<sup>10</sup>. Or in *De Laudibus Dei*, where the Greek heroes are devoid of even a shadow of sympathy, unlike the characters of Roman history — and the latter stand out even against the black background of the pre-Christian world<sup>11</sup>. However, if we take a closer look at what was the key to the happy ending of the ‘Herculean’ poems, the picture is more complex, both in terms of the purpose of the image and the audience.

The main qualities that Hercules possesses are forgiveness and the ability not to give in to provocations. That allows him to emerge from the story of Hylas’ abduction with dignity and in harmony with himself, and actually helps him defeat the Hydra. Moreover, the monster from *Rom.* 4 could be considered a double allegory altogether, the embodiment not only of the Vandals, enemies of the Romans, as Stoehr-Monjou thinks, but of violence itself: while it is fought by its own methods, it multiplies (the heads, of which Hercules so complained, are growing), but when turning to wisdom (Minerva) everything is immediately resolved safely.

Appealing to the goddess for advice, i. e., trusting in the divine will, becomes the second component of victory. Here it is appropriate to recall that this very combination of qualities — mercy and piety — is what Dracontius tried to teach Gunthamund. Using the image of Hercules for the same purpose does not seem impossible also because since late Roman times his figure has been associated in political propaganda with the first persons of the state, as mentioned above, which Vandal kings tried to imitate.

With the help of his character, the poet could send different signals to different readers. On the one hand, for the Romans: to show in *Rom.* 4 that victory over the invaders was just around the corner, and in *Rom.* 2, meanwhile, to formulate its necessary condition — internal unity based on compromise, the absence of internecine strife, at least in the face of a common enemy. (It is noteworthy that Dracontius saw the main historical tragedy of Roman society as resolution of inner conflicts by blood, a point he particularly lamented in his poem *De Laudibus Dei*<sup>12</sup>). On the other hand, if even while in prison he tried to “educate” the barbarian king — nothing prevented him from acting the same way in a less extreme setting, appealing to the peacefulness of the Vandal audience. The image of Hercules can also be seen in this context.

<sup>10</sup> *Rom.* 8.45–52: *Damnantur gentes, damnatur Graecia sollers / heu magnis viduanda viris; orbatur 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 Ajax / sternitur invictus, quod mater reddita non est / Hesione Priamo; sic est data causa rapinae* (Tribes are condemned, condemned to lose her great men is cunning Greece. The East will be deprived of bellicose Memnon; condemned is the Thessalian hero, and Telamon’s children will die, two lightnings in battle! For the mother’s marriage Achilles bears punishment (it was the root cause of all), and, most likely, Ajax, Telamon’s son dies undefeated, because his mother hadn’t been returned to Priam. Here is the cause of the kidnapping).

<sup>11</sup> For more details see: [Nikolsky 2021].

<sup>12</sup> See: [Diederich 2019: 268].



Civil peace in North Africa, the achievement of which can be considered the main political goal of Dracontius, the main intention in his work, was conceived by the poet in two ways. Ideally, the party dictating the terms of this peace would be the Romans, and in particular the Roman intellectual elite, to which he referred himself and his entourage. It was not without reason that his role model was Felicianus Grammaticus — a peacemaker who had united the barbarians with the descendants of Romulus in a classroom (*Rom.* 1.14: [tu], *barbaris qui Romulidas iungis auditorio*). Being a pragmatist, however, Dracontius did not count entirely on such a scenario. The minimum programme seems to have involved patient coexistence with the invading barbarians, under conditions of their loyalty in exchange for a semblance of his own — and waiting for changes.

## References

- Bouquet, J., & Wolff, E. (1995). *Dracontius. Œuvres, Vol. 3: La Tragédie d'Oreste. Poèmes Profanes I–V*. Les Belles Lettres.
- Bright, D. F. (1987). *The miniature epic in Vandal Africa*. Univ. of Oklahoma Press.
- Bright, D. F. (1999). The chronology of the poems of Dracontius. *Classica et Mediaevalia*, 50, 193–206.
- De Gaetano, M. (2009). *Scuola e potere in Draconzio*. Edizioni dell'Orso.
- Díaz de Bustamante, J. M. (1978). *Draconcio y sus Carmina profana: Estudio biográfico, introducción y edición crítica*. Universidad de Santiago de Compostela.
- Diederich, S. (2019). Dracontius auf Konfrontationskurs: Widerständige Positionen in *De laudibus Dei*. Dichtung zwischen Römern und Vandalen. In K. Pohl (Ed.), *Tradition, Transformation und Innovation in den Werken des Dracontius* (pp. 261–272). Franz Steiner Verlag.
- 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* (pp. 101–132). Ashgate.
- Hekster, O. (2001). Commodus-Hercules, the people's princeps. *Scripta Classica Israelica*, 20, 51–83.
- Hen, Y. (2007). *Roman Barbarians: The royal court and culture in the Early Medieval West*. Palgrave Macmillan.
- Michel d'Annville, C., & Stoehr-Monjou, A. (2008). Fidélité à la tradition et détournements dans la controverse de Dracontius (*Romulea* 5): un poème à double sens. In M. Sartre, & C. Sotinel (Eds.), *L'usage du passé entre Antiquité tardive et Haut Moyen Âge. Hommage à Brigitte Beaujard* (pp. 29–45). Presses universitaires de Rennes.
- Nikolsky, I. M. (2019a). Politicheskii diskurs v "Pokhishchenii Eleny" Drakontsiia: istoricheskie zametki [Political discourse in Dracontius' *De Raptu Helenae*]. *Dialog so vrememem*, 67, 273–282. (In Russian).
- Nikolsky, I. M. (2019b). Politicheskii smysl "Medei" Drakontsiia [Political meaning of Dracontius' *Medea*]. *Vestnik drevnei istorii*, 79(2), 327–334. <https://doi.org/10.31857/S032103910005037-3>. (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. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2020-6-1-158-167>.
- Nikolsky, I. M. (2021). Khristianskii apologet ili rimskii patriot? Drakontsii i exempla viro-rum v ego "Khvale Gospodu" (*LD* III.250–467) [Christian Apologist or Roman Patriot?



- Dracontius and the Exempla Virorum in his 'De Laudibus Dei' (*LD* III.250–467). *Vestnik drevnei istorii*, 81(3), 649–658. <https://doi.org/10.31857/S032103910011314-8>. (In Russian).
- Romano, D. (1959). *Studi Draconziani*. U. Manfredi.
- Stoehr-Monjou, A. (2016). Die Götter in der Ethopoïe des Dracontius (*Romul.* 4). Ein Versuch doppelbödiger Rede in der „Sprache des Romulus“? In *Colloque international sur Dracontius: "Reddere urbi litteras": Wandel und Bewahrung in den Dichtungen des Dracontius* (Nov 2016, Wuppertal, Germany). <https://hal.science/hal-01900073>.
- Wasył, A. M. (2011). *Genres rediscovered: Studies in Latin Miniature epic, love elegy, and epigram of the Romano-Barbaric age*. Jagiellonian Univ. Press.
- Weber, B. (1995). *Der Hylas des Dracontius: Romulea 2*. Teubner.
- Yarkho, V. N. (Intro., Trans., Comment.) (2001). *Emilii Blossii Dracontsii. Mifologicheskie poemy* [Aemilius Blossius Dracontius. Mythological poems]. Labirint. (In Russian).
- Zwierlein, O. (2017). *Die 'Carmina profana' des Dracontius: Prolegomena und kritischer Kommentar zur Editio Teubneriana. Mit einem Anhang: Dracontius und die 'Aegritudo Perdicae'*. De Gruyter.
- Zwierlein, O. (2019). *Die 'Carmina christiana' des Dracontius: Kritischer Kommentar*. De Gruyter.

\* \* \*

## Информация об авторе

### **Иван Михайлович Никольский**

кандидат исторических наук  
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  
✉ [ivan.nikolsky@mail.ru](mailto:ivan.nikolsky@mail.ru)

## Information about the author

### **Ivan M. Nikolsky**

Cand. Sci. (History)  
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  
✉ [ivan.nikolsky@mail.ru](mailto:ivan.nikolsky@mail.ru)

G. S. Muradyan

<https://orcid.org/0000-0001-6349-2389>✉ [gohar\\_muradyan@yahoo.com](mailto:gohar_muradyan@yahoo.com)

Институт древних рукописей  
им. Месропа Маштоца (Матенадаран)  
(Армения, Ереван)

## GREEK TRAGEDIANS IN ANCIENT AND MEDIEVAL ARMENIA

**Аннотация.** 1. Греческая надпись, найденная в Армавире (Армения), написанная вероятно во II в. до н. э. письмом, схожим с папирусным курсивом, содержит фрагмент трагедии, упоминающий по стилю Еврипида. 2. Плутарх пишет, что армянский царь Артавазд II (55–34 до н. э.) писал трагедии. Он также рассказывает, что после сражения при Каррах в 53 г. до н. э. Красс был обезглавлен и его голову привезли в Армению и бросили в зал, в качестве головы Пенфея, когда при дворе того же царя Артавазда трагический актер исполнял отрывок из «Вакханок» Еврипида. 3. Фабула утраченной трагедии Еврипида «Дочери Пелия» является материалом одного из «опровержений» (ἀντισκευή) в частично переводном древнеармянском учебнике риторики, написанном на основе Прогимнасм Афтония Антиохийского (конец IV в.) во второй половине V в. 4. «Искусство грамматики» Дионисия Фракийского было переведено на армянский во второй половине V в. Между VI и XVII вв. появился десяток армянских комментариев на этот труд. Комментаторы отмечают связь трагедии с изобретателем лозы Дионисом, ямбический метр, которым она писалась, а также то, что само слово означает «козлиная песня». 5. Ученый автор XI в. Григор Магистрос несколько раз упоминает Еврипида. В дохристианской Армении в период эллинизма отмечен интерес к греческому театру. Средневековые свидетельства довольно скудны. Исключением является Григор Магистрос, упоминающий греческие мифы и литературу, в том числе драматургов, демонстрируя свою эрудицию.

**Ключевые слова:** греческая драма, надпись, Красс, «Вакханки» Еврипида, древнеармянское руководство по риторике, «Дочери Пелия» Еврипида, Дионисий Фракийский, перевод, комментарий, Григор Магистрос

**Для цитирования:** Muradyan G. S. Greek tragedians in ancient and medieval Armenia // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 225–233.

Поступило в редакцию 28 ноября 2023 г.; принято 10 апреля 2024 г.

G. S. Muradyan

<https://orcid.org/0000-0001-6349-2389>

✉ [gohar\\_muradyan@yahoo.com](mailto:gohar_muradyan@yahoo.com)

Mesrop Mashtots Institute  
of Ancient Manuscripts (Matenadaran)  
(Armenia, Yerevan)

## GREEK TRAGEDIANS IN ANCIENT AND MEDIEVAL ARMENIA

**Abstract.** 1. A Greek inscription found in Armavir (Armenia) written probably in the 2<sup>nd</sup> c. BC in a script close to papyrus cursive, contains a fragment from a tragedy similar in style to Euripides. 2. Plutarch writes that the Armenian king Artavazd (Artavasdes) II (55–34 BC) wrote tragedies. He also tells that after the battle of Carrhae in 53 BC Crassus was beheaded and his head was taken to Armenia and cast into the hall, as the head of Pentheus, where, at the court of Artavazd, a tragic actor was singing a part of the *Bacchae* of Euripides. 3. The plot of Euripides' lost tragedy *The Daughters of Pelias* is the subject matter of one of the “refutation” exercises (ἀνασκευή) in the old Armenian rhetorical handbook *Book of Chreia* — in part a translation from the second half of the 5<sup>th</sup> c., based on the *Progymnasmata* of Aphthonius of Antioch (late 4<sup>th</sup> c.). 4. The *Art of Grammar* by Dionysius Thrax was translated into Armenian in the 2<sup>nd</sup> half of the 5<sup>th</sup> c. Between the 6<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries, about a dozen of Armenian commentaries on this work were written. The commentators mention the connection of tragedy with Dionysus, the inventor of wine, the iambic meter characteristic of tragedy, and that the word itself means “goat-song”. 5. While there was a noticeable interest in Greek theatre during the Hellenistic period of pre-Christian Armenia, there are few medieval testimonies regarding this matter in medieval times. The learned author Grigor Magistros (11<sup>th</sup> c.) is an exception: he mentions Euripides several times.

**Keywords:** Greek drama, inscription, Crassus, *Bacchae* of Euripides, Armenian rhetorical handbook, *The Daughters of Pelias* of Euripides, Dionysius Thrax, translation, commentary, Grigor Magistros

**To cite this article:** Muradyan, G. S. (2024). Greek tragedians in ancient and medieval Armenia. *Shagi / Steps*, 10(2), 225–233.

*Received November 28, 2023; accepted April 10, 2024*

This paper considers several episodes regarding Armenian knowledge of Greek tragedy in the ancient and medieval periods.

## 1. Greek inscription with a fragment from a tragedy

In the early 20<sup>th</sup> century two stones were found in Armavir (Armenia) bearing several Greek inscriptions on their surfaces, made probably in the 2<sup>nd</sup> c. BC. The inscriptions were fragmentary and not well preserved. Today the stones are lost, but the inscriptions were described and published [Boltunova 1942]. The renowned historian and philologist H. Manandyan dedicated a book to the inscriptions [Manandyan 1945], placing them into a historical context. He opined that they belong to the 3<sup>rd</sup>–2<sup>nd</sup> cc. BC, when Armavir was the religious center of the Armenian Ervandid (Orontid) kings. A brief description of the discovery and study of the inscriptions can be found in a book by Camilla Trever [Trever 1953: 104–156].

The script of the inscriptions is not lapidary, but close to the papyrus cursive of the 2<sup>nd</sup> c. BC.

There are 3 inscriptions on the first stone:

Inscr. 1: a literary passage mentioning Hesiod and his brother Perses.

Inscr. 2: a fragment from a tragedy.

Inscr. 3: a votive inscription.

Stone 2 contains four inscriptions that mention contemporary persons and events and have historical significance.

The second inscription on the first stone is of interest to us. It is a fragment from a tragedy which is reminiscent of Euripides' style. Some scholars state that it could be a tragedy by the Armenian king Artavazd (55–34 BC).<sup>1</sup>

The inscription was published in various collections [Kannicht 1998: 13–14]. Werner Peek [1997: 3–5] has revised the readings and provided a couple of Euripidean parallels. It was finally placed in the electronic database “Searchable Greek Inscriptions” (Packard Humanities Institute).<sup>2</sup>

Among the fragments published in *Tragicorum Graecorum fragmenta* the text of the inscription [Snell 1964 (Tragica adespota fr. 279e)] looks a little bit different from Canali de Rossi's reading:

Fragment	Inscription
	1. [— — —]μύστι Δηώ [— — —]
[ ]πολεμικωτέρα θεός	2. οὐκ ἔστι δ' οὐ[δ]' αὖ πολεμικωτέρα θεός
αυτη γ.λ..κωλυσι αυτη δείματα	3. αὐτὴ Γίγα[ντας] ὤλεσε, αὐτὴ δείματα.
ἀλλ' οὔτε μ[ε]ί[ζ]ω κόμπων ἐξοίσω λόγων	4. ἀλλ' οὔτε μεῖζω κόμπων ἐξοίσω λόγων

<sup>1</sup> See Part 2 of this article about him.

<sup>2</sup> URL: <https://epigraphy.packhum.org/text/314426> (last update: 2023, July 12). It follows the edition in [Canali De Rossi 2004: 7–8].

οὐτ' ἐνδέοντα τῆς ἀληθείας ἐγώ	5. οὐτ' ἐνδέοντα τῆς ἀληθείας ἐγώ,
ἐπεὶ γὰρ ἔξω α.λολους σκηνωμάτων	6. ἐπεὶ γὰρ ἔξω ΛΥΛΟΛΟΥΣ σκηνωμάτων.
	7. [ᾧ Ζ]εὺς, τί δὴ κίβδηλον ἀνθρώποις κακόν
	8. καὶ γλῶσσα φαύ[λη] καὶ φθόνος τοῦ μὴ φθονεῖν
	9. [μείων] δικαίως μὴ καλῶς ὠρισμένους
[ ]υ. τὸν καθ' αὐτὸν τύμβον .ς..υνει δόμος	10. [ο]ὐ τὸν καθ' αὐτὸν τύμβον [αἰ]σ[χ]υνεὶ δόμος.
— ?]ων ἀκοῶν ἀλλὰ τόδ' ἐξω	11. [— — ] δηπε [ . . ]ων ἄκρων ἀλλὰ τόδ' ἔξω [— — ]
[ συμ]φορὰ θεήλατον	12. [οὔ]τε πά[θο]ς [οὔ]τε [συμ]φορὰ θεήλατον

This fragmentary and poorly preserved text contains several points which can be understood as follows:

- 1) an appeal to an initiate of Deo-Demeter (cf. μύστις Διοῦς in Diog. Laert. 5.8);
- 2) there is no other more warlike goddess;
- 3) she destroyed the giants, she — the objects of fear;
- 4) but I shall not deliver more boast of words;
- 5) and not a boast lacking truth;
- 6) outside the dwelling place.

The following three lines contain an appeal to Zeus;

7) what a false evil for humans (cf. ὦ Ζεῦ, τί δὴ κίβδηλον ἀνθρώποις κακόν in Eurip. *Hippolytos* 616, my translation);

8) and a bad tongue and not to begrudge with envy (cf. καὶ γλῶσσα φαύρα καὶ φθόνος τοῦ μὴ φθονεῖν in Eurip. *Fr.* 1034.3, my translation);

9) defined less justly and not well (?); very fragmentary;

10) the house will (or will not) put to shame the grave...;

12) neither suffering nor misfortune driven by god (grammatically incorrect, cf. οὐδὲ πάθος οὐδὲ ξυμφορὰ θεήλατος in Eurip. *Orestes* 2, my translation).

Manandyan thought that πολεμικώτερα θεός is Artemis (based on the information by the “father of Armenian history” Movsēs Khorenats<sup>3</sup> [2006: 146, 187], that there was a temple of Apollo and Artemis in Armavir and their statues were brought there), Werner Peek writes that the goddess mentioned is Athena [Peek 1997: 4].

## 2. Plutarch on drama in Armenia

Plutarch in the *Life of Marcus Crassus* writes about the Armenian King Artavazd II (55–34 BC), son of Tigran the Great (95–55 BC): “Artavasdes also composed tragedies, and wrote orations and histories, some of which are pre-

<sup>3</sup> The transliteration of Armenian words follows the Library of Congress Armenian Romanization Table (<https://www.loc.gov/catdir/cpsd/romanization/armenian.pdf>).

served” (33.2–3: ὁ δ’ Ἀρταβάζης καὶ τραγωδίας ἐποίει καὶ λόγους ἔγραφε καὶ ἱστορίας, ὧν ἔνιαι διασφύζονται).

He also tells the following: after the battle of Carrhae in 53 BC, where the Romans were defeated by the Parthians, Crassus who led the Roman army, was beheaded and his head was taken to Armenia. King Artavazd was sitting at a feast with the Parthian king Hyrodes (Orodes).

Now when the head of Crassus was brought to the king’s door, the tables had been removed, and a tragic actor, Jason by name, of Tralles, was singing that part of the *Bacchae* of Euripides where Agave is about to appear. While he was receiving his applause, Sillaces (he was the satrap of Mesopotamia) stood at the door of the banqueting-hall, and <...> cast the head of Crassus into the centre of the company. The Parthians lifted it up with clapping of hands and shouts of joy, and at the king’s bidding his servants gave Sillaces a seat at the banquet. Then Jason handed his costume of Pentheus (τοῦ Πενθέως σκευοποιήματα) to one of the chorus, seized the head of Crassus, and assuming the role of the frenzied Agave (τὰ περὶ τὴν Ἀγαύην), sang these verses through as if inspired:

We bring from the mountain  
A tendril fresh-cut to the palace,  
A wonderful prey.

This delighted everybody; but when the following dialogue with the chorus was chanted:

C h o r u s. Who slew him?  
A g a v e. Mine is the honour.

Pomaxathres, who happened to be one of the banqueters, sprang up and laid hold of the head, feeling that it was more appropriate for him to say this than for Jason. The king was delighted, and bestowed on Pomaxathres the customary gifts, while to Jason he gave a talent. With such a farce as this the expedition of Crassus is said to have closed, just like a tragedy [Plutarch 1916, chap. 33].

### 3. The plot of Euripides’ *Peliades* in Armenian, other mentions of Euripides

In his lost tragedy *Peliades* (“Daughters of Pelias”), Euripides described how Medea killed Pelias by deception.

The old Armenian rhetorical handbook *Book of Chreia* (*Girk’ pitoyits’*, Russian *Книга хриуй*), in part a translation, is based on the *Progymnasmata* of Aphthonius of Antioch (late 4<sup>th</sup> c.) (the definitions of the types of rhetorical exercises are translated from Greek, while the exemplar-exercises are original compositions, those with mythical topics in it are paraphrases of their Greek archetype).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> The collection of Aphthonius’ *progymnasmata* is extant in an abridged recension; so, one model exercise has been left for each type (two for the *encomium*). About one hundred exercises written by him form a separate collection which was ascribed to Nicholaos of

One of the exercises of the type ἀνασκευή (*eghtsumn*) is the refutation of a story told by Euripides in *Peliades*. Not only this tragedy, but also the corresponding exercise of Aphthonius is not extant. The Armenian story, preceded by Euripides being called the tragedian who “surpassed all in telling lies (*stabanur’iwn* = ψευδολογία)”, reads:

Especially [the myth] telling about Medea is extremely false. It says that she sailed from the Scythian land with a certain Jason, and coming to Thessaly, there she applied her magic art.

And she schemed to destroy treacherously the king who reigned over the country, persuading his daughters, since their father was extremely old and had no male descendants to inherit the paternal power, saying: ‘Now if you wish, I can show him younger of age and renewed.’

Saying this, as [the myth] tells, she manifested them the matter by an example; she took a ram, cut it into pieces, put [them] into a cauldron, and kindled a fire beneath (it), and she showed (them) the ram which was stirring in the cauldron because of the boiling, as if it were alive. And deceiving (them) by this, she cut Pelias into pieces and said: ‘he was in the cauldron’, and nothing else [Muradyan 2022: 103–104].

Later Armenian authors, Yovhan Odznets’i in the 8<sup>th</sup> c. and Grigor Magistros (thrice) in the 11<sup>th</sup> c., briefly hinted at this story without mentioning Euripides [Muradyan 2022: 105].

Euripides figures in another exercise in the *Book of Chreia*, in γνώμη 6 (*khrať, sententia* — “maxim”) which is dedicated to his saying: σοφὸν γὰρ ἐν βούλευμα τὰς πολλὰς χεῖρας νικᾷ, σὺν ὄχλῳ δ’ ἀμαθία πλεῖστον κακόν (Fr. 200 [*Antiope*]) — “for one wise counsel defeats many hands, while ignorance together with the mob is the greatest evil.” The saying is cited as follows: *Imastun kho-rhrdov bazmadzern zawrut’ean jaxht’ē, isk anusumnut’iwn anhnarin char ē* [Muradyan 1993: 55] — “[one] with wise counsel defeats a many-hands might, while ignorance is an enormous evil.” The words σὺν ὄχλῳ (“with the mob”) are absent from the Armenian text.

In the discussion of this maxim, the anonymous author of the *Book of Chreia* praises poets in general, especially tragedians who wrote in iambic (*metsaver-jakan*<sup>5</sup>) meter. Then he adds: “And among them tragedian Euripides deserves the

---

Myra [Stegemann 1936: 454–457], and several *progymnasmata* appeared in the collection of Libanius who was Aphthonius’ teacher. Consequently, the archetypes of the thirty-one Armenian *progymnasmata* imitating Aphthonius are found in Aphthonius’ manual proper (2), in Libanius’ collection (5). Three of these five were probably written by Aphthonius and ascribed to Libanius, while two are the Libanian archetypes of Aphthonius’ non-extant paraphrases, since he elaborated anew some topics already used by his teacher. Moreover, some exercises appear in Nicholaos’ collection (19, one of them also in Libanius), while the archetypes of five Armenian *progymnasmata* are not extant at all [Muradyan 1996: 181–187]; critical edition: [Muradyan 1993]; Russian translation: [Muradyan 2000].

<sup>5</sup> Ibid. This compound literally means “with strong ending.” Its shorter variant *met-saverj* (without the adjective-making suffix *-akan*) was created during the translation of the *Grammar* by Dionysius Thrax [Adonts 1915: 43]. This book, with the Armenian translation of the study by Olga Vardazaryan, is reprinted [Adonts’ 2008]. There is also a French translation [Adontz 1970].



greatest praise for gladdening the souls of intelligent men with vigorous and skillfully composed heroic tragedies...” [Muradyan 1993: 56]. I don’t cite the whole sentence which is written in a highly rhetorical style.

Another maxim reads: “Not the same is given to everyone, and it does not bring benefit.” It is ascribed in the same book to Menander who is called “head of the comedians” and it is said that “although he lived later than all, but he was filled with such wisdom that nobody could compare with him in his skill” [Muradyan 1993: 53].

#### 4. Knowledge of Greek drama in grammatical works

The Greek grammatical work by Dionysius Thrax (2<sup>nd</sup> c. BC) was probably translated into Armenian in the 2<sup>nd</sup> half of the 5<sup>th</sup> c. It is regarded as the first translation of the so-called Hellenizing school (5<sup>th</sup>–8<sup>th</sup> c.), which was a literary trend in old Armenian literature, the representatives of which translated mainly scholarly and theological works in an extremely literal manner. The Armenian version of this grammar is a very literal rendering of the original, even some Greek grammatical categories are ascribed to Armenian and artificial grammatical forms are invented, but some real features of Armenian deviating from the original are also reflected. Starting from the 6<sup>th</sup> c., two series of commentaries on this work were written, the first, in the 6<sup>th</sup>–9<sup>th</sup> cc. and the second, in the 11<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> cc. Within each group the commentators repeated each other.

Dionysius wrote about tragedy: τὴν μὲν τραγῳδίαν ἡρωϊκῶς ἀναγνῶμεν. The Armenian version reads: *Zoghbergut’iwn diwts’aznabar vertsanests’uk* [Adonts 1915: 2] — “Let us read the tragedy heroically.”

In the 6<sup>th</sup> c., the commentator David wrote: *Oghbergut’iwnn i hayums ē, isk ēst hoṛomin t’argmanut’ean nokhazergut’iwn asi ar i pashtawn arnel Dionesey umemn tuoghi ort’oy, or ē patmut’iwn yaytni* [Jahukyan 1956: 248]<sup>6</sup> — “Tragedy<sup>7</sup> is so called in Armenian, but according to Greek<sup>8</sup> it is translated ‘goat-song’, because of the worship of a certain Dionysus, the inventor of vine, which is a well-known story.” He also writes that the iambic meter is characteristic of tragedy [Adonts 1915: 89, Jahukyan 1956: 249].

An anonymous commentator, probably also in the 6<sup>th</sup> c., added to this: *K’anzi zoghbergut’iwnn saks aynorik asen “nokhazergut’iwn”, zi zoghbergut’iwns iwreants’ i sksaneln ew i katareln nokhazawk’ metsareal linēin, ork’ nuirēin dzawnleak’ Di-oniwiseay, gtoghi ort’oy* [Adonts 1915: 128] — “For tragedy is called ‘goat-song’, because when starting and finishing their tragedies they honoured them with goats which they dedicated to Dionysus, the inventor of vine.”

The two cited explanations were repeated by four 11<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> cc. authors in their compilatory commentaries on *Grammar*.

Finally, in the 15<sup>th</sup> c., Aṙak’el Siwnets’i altered it: “*Oghbergut’iwn znokhazergut’iwnn*” <...> *ays ē. zi asen het’anosk’, t’ē Dionesios astuatsn zkha-*

<sup>6</sup> The variant of the same text first published by Adonts’ slightly differs [Adonts 1915: 89].

<sup>7</sup> The word *oghbergut’iwn* literally means “lamentation song.”

<sup>8</sup> Literally, “according to Roman (or rather Romaean)”; the neologism *nokhazergut’iwn* — “goat-song” is a calque of τραγῳδία.

*ghoghñ ew zginin shnorheats' mez, vasn oroy znora tawnn, or dzawnmunk' arñēin yarajnumn ew i vakhchan tawnin ayts ew k'awsh matagh arñēin. Ayl urakhut' iwn' imastasirakan ochov khrokht, ew och' orpēs shinakank'* [Aṙak'el Siwnets'i 1982: 87] — ““Tragedy is a goat song' <...> because the heathens say that god Dionysus granted us grapes and wine, for which during his festival, while bringing offerings at the beginning and at the end, they sacrificed a she-goat and a he-goat. And they rejoiced in a haughty philosophic manner, but not like rustics.” It is not clear why Aṙak'el characterizes the philosophic manner as “haughty.”

## 5. Grigor Magistros

This last point concerns the 11<sup>th</sup> century author Grigor Magistros, one of the most learned medieval Armenian writers, an eminent political and military figure of his time. Besides his *Commentary on the Grammar*, an important part of Grigor's literary legacy is a collection of eighty-one personal letters, and there are some poems among these letters. Personal letters were a new genre in Armenian literature. These are not only documents reflecting the realities of his time, but also literary works composed according to Byzantine epistolary rules. Due to the intricacy of Grigor's language and style, his letters are often difficult to understand, because they are full of allegories, allusions, citations and paraphrases of stories from known and unknown Armenian and Greek sources. Later scribes aggravated the obscurity of many passages by corrupting unusual words, foreign names, and contexts they failed to understand. References to Greek authors — quotations, paraphrases of mythical and literary episodes or allusions are numerous and significant. In some cases, these references come to enhance his argument, but often they seem to be a mere display of erudition. He mentions Euripides several times [Grigor Magistros 2012: 252, 267, 419], but these mentions are not quite clear. In an enigmatic poem written in iambic trimeter, Grigor mentions Aristophanes [Ibid.: 210].

These were all the references, dispersed in various texts, which, so far, I have been able to find. Perhaps further research will reveal more material. As one can see from the references to the Greek tragedians and tragedies discussed above, in pre-Christian, especially Hellenistic Armenia there was a certain interest towards the Greek theatre. Medieval references are quite scant. The 11<sup>th</sup> century political figure and intellectual Grigor Magistros is an exception: he mentioned Greek myths and literature, including dramatists, to show his erudition.

## References

- Adonts, N. (1915). *Dionisii Frakiiskii i armianskie tolkovateli* [Dionysius Thrax and Armenian commentators]. Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk. (In Russian, texts in Ancient Armenian).
- Adonts', N. (2008). *Erker hing hatorov, G: Hayerēnagitakan usumnasirut' iwnner* [Works in 5 Vols., Vol. 3: Armenological studies]. Erevani petakan hamalsarani hratarakh'ut'yun. (In Armenian, texts in Ancient Armenian).
- Adontz, N. (1970). *Denys de Thrace et les commentateurs arméniens*. Imprimerie orientaliste. (In French, texts in Ancient Armenian).

- Aṙak'el Siwnets'i (1982). *Yaghags k'erakanut'ean hamarawt lutsmunk'* [Concise commentary on grammar] (L. Khacheryan, Ed.). Alco Printing. (In Armenian).
- Boltunova, A. I. (1942). Grecheskie nadpisi Armavira [The Greek inscriptions from Armavir]. *Izvestiia Armianskogo filiala AN SSSR*, 1942(1–2), 35–61. (In Russian).
- Canali De Rossi, F. (2004). *Iscrizioni dello estremo oriente Greco: Un repertorio*. Dr. Rudolf Habelt GMBT.
- Grigor Magistros (2012). *T'ught 'k' ew ch 'ap 'berakank'* [Letters and verses] (G. Muradyan, Ed.). Nairi. (In Ancient Armenian).
- Jahukyan, G. (1956). Dawt'i k'erakanakan ashkhatut'yan norahaty amboghjakan dzeragir tek'stē [The newly found complete handwritten text of David's grammatical work]. *Banber Matenadaran* 3, 241–264. (In Armenian, text in Ancient Armenian).
- Kannicht, R. (1998). Die Versinschrift Nr. 2 von Armavir und trag. adesp. F 279g. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 120, 13–14.
- Manandyan, H. (1945). *Armaviri hunaren ardnagrut'yunnerē nor lusabanmamb* [The Greek inscriptions from Armavir in new light]. Erevani petakan hamalsarani hratarakch'ut'yun. (In Armenian).
- Movsēs Khorenats'i (2006). *History of the Armenians* (R. W. Thomson, Trans.) (new rev. ed. of the 1978 Harvard Univ. Press ed.). Caravan Books.
- Muradyan, G. (1996). The original complete collection of Aphthonius' Progymnasmata and the Armenian Book of Chreia. In *Acts, XVIII<sup>th</sup> International Congress of Byzantine Studies: Selected papers. Moscow, 1991, Vol. 4: Literature, sources, numismatics and history of science* (pp.181–187). Byzantine Studies Press.
- Muradyan, G. (2022). *Ancient Greek myths in Medieval Armenian literature*. Brill.
- Muradyan, G. (Ed.) (1993). *Girk' pitoyits'* [Book of Chreia]. Hayastani GAA hratarakch'ut'yun. (In Armenian, text in Ancient Armenian).
- Muradyan, G. (Trans. into Russian from Ancient Armenian, Intro. and Comment.) (2000). *Kniga khrii* [Book of Chreia]. Nairi. (In Russian).
- Peek, W. (1997). Die metrischen Felsinschriften von Armavir. *Hyperboreus*, 3(1), 1–9.
- Plutarch (1916). *Plutarch's Lives* (B. Perrin, Trans.). Harvard Univ. Press; William Heinemann.
- Snell, B. (Ed.) (1964). *Tragicorum Graecorum fragmenta ... Supplementum*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Stegemann, W. (1936). Nikolaos. In W. Kroll (Ed.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Vol. 17, Pt. 1, cols. 359–457). Alfred Druckenmüller.
- Trever, K. V. (1953). *Ocherki po istorii kul'tury drevnei Armenii (II v. do n. e. — IV v. n. e.)* [Studies on the history of culture of ancient Armenia, 2<sup>nd</sup> century BC — 4<sup>th</sup> century AD]. Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).

\* \* \*

## Информация об авторе

**Гоар Саркисовна Мурадян**  
доктор филологических наук  
старший научный сотрудник, зав.  
Отделом переводной литературы,  
Институт древних рукописей  
им. Месропа Маштоца (Матенадаран)  
Республика Армения, 0009, Ереван,  
пр-т Маштоца, д. 53  
✉ gohar\_muradyan@yahoo.com

## Information about the author

**Gohar S. Muradyan**  
Dr. Sci. (Philology)  
Senior Researcher, Head of The Department  
of Translated Literature, Mesrop  
Mashtots Institute of Ancient Manuscripts  
(Matenadaran)  
Republic of Armenia, 0009, Yerevan,  
Mashtots Ave., 53  
✉ gohar\_muradyan@yahoo.com

Д. С. Глебова

<https://orcid.org/0009-0006-3409-2494>✉ [darsgleb@gmail.com](mailto:darsgleb@gmail.com)

Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»  
(Россия, Москва)

## О ЧЕМ ГОВОРЯТ «КРАСИВЫМИ СЛОВАМИ» В ДРЕВНЕИСЛАНДСКОЙ КНИЖНОСТИ?

**Аннотация.** Статья посвящена тому, как в древнеисландской словесности используется паремия *at mæla fagrt ok hyggja flátt* («говорить красиво и думать лживо»), а также ее часть — формула «Х говорит красивыми словами» (*mæla með fögrum orðum*) и ее варианты. В центре исследования находится употребление паремии в «Саге о Бьёрне Богатыре долины реки Хит», где она используется нестандартным образом, из-за чего ее функция здесь оказывается неясна: хотя в древнеисландском корпусе часто эта паремия сигнализирует о том, что герой, к которому обращены «красивые речи», будет обманут и скоро погибнет, в «Саге о Бьёрне» за паремией не следует ни обмана, ни смерти. Для комментария к этому месту привлекается употребление паремии и ее вариантов в широком корпусе древнеисландских текстов. Такой подход позволяет не только выделить несколько нарративных стратегий узуса этой конкретной паремии в древнеисландской книжности, но и начать обсуждение того, каким было отношение к красноречию в Древней Исландии.

**Ключевые слова:** паремия, формула, красноречие, древнеисландские саги, «Речи Высокого», «*Vjarnar saga hítðælakappa*»

**Для цитирования:** Глебова Д. С. О чем говорят «красивыми словами» в древнеисландской книжности? // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 234–255.

Поступило в редакцию 28 ноября 2023 г.; принято 2 апреля 2024 г.

D. S. Glebova

<https://orcid.org/0009-0006-3409-2494>  
✉ [darsgleb@gmail.com](mailto:darsgleb@gmail.com)

HSE University  
(Russia, Moscow)

## WHAT DO THEY TALK ABOUT “IN FAIR WORDS” IN OLD NORSE-ICELANDIC LITERATURE?

**Abstract.** The paper analyses the use of the paroemia *at mæla fagrt ok hyggja flátt* (to speak fairly and to think falsely) in the Old Norse-Icelandic literary corpus, focusing both on the paroemia and its derivative — the representation of the characters’ eloquence by the formula that they are speaking in “fair words” (*mæla með fögrum orðum*). At the heart of the research lies the obscure use of the paroemia in one of the sagas of Icelanders, *Bjarnar saga hítðælakappa*, where the paroemia’s function is difficult to interpret if it is read only against the general context of the saga. While often in the Old Norse-Icelandic corpus the paroemia is followed by deceit and the immediate death of the character who has been spoken to fairly, in *Bjarnar saga* the paroemia leads only to an unsuccessful winter stay at the main antagonist’s farmhouse. Our commentary to this part draws upon the analysis of the use of the paroemia and its variants in the wider corpus of Old Norse-Icelandic texts. This approach allows one not only to look at the case of non-standard paroemical usage in sagas and discover several narrative strategies connected to this particular paroemia in the Old Norse-Icelandic literature but also to start a discussion about the attitude towards eloquence in Medieval Iceland.

**Keywords:** paroemia, formula, eloquence, Old Norse-Icelandic sagas, *Hávamál*, *Bjarnar saga hítðælakappa*

**To cite this article:** Glebova, D. S. (2024). What do they talk about “in fair words” in Old Norse-Icelandic literature? *Shagi / Steps*, 10(2), 234–255. (In Russian).

*Received November 28, 2023; accepted April 2, 2024*

Употребление формул в древнеисландских сагах стало привлекать особое внимание исследователей в последние три десятилетия — им посвящаются как отдельные исследования, так и программные теоретические статьи, симпозиумы и монографии<sup>1</sup>. Саговая формула в современном понимании подразумевает интертекстуальный «шлейф»: аудитория знала, в каких ситуациях в саговой традиции такая формула обычно появляется, и достраивала ситуацию самостоятельно, из-за чего рассказчику не нужно было описывать ее подробно<sup>2</sup>. Например, когда в саге указывается, что мужчина и женщина «сидели и беседовали» (*sitja á tali við*), аудитория должна была догадываться, что они испытывают друг к другу любовное или эротическое влечение, так как часто за этой деталью следует либо сватовство, либо иные формы проявления чувства; схожим образом указание, что герой едет куда-либо в синем плаще (*í blári kápu*), сразу заставляет аудиторию ожидать скорого насилия, так как обычно герой в синем плаще совершает попытку убийства [Sävborg 2018: 63–67]. Так, повторяющееся формульное выражение — и с фиксированным набором слов, и с таким, где отдельные позиции могут заполняться синонимами, — позволяет аудитории саги интерпретировать происходящее через призму уже известных ей схожих ситуаций в сагах, т. е. через призму традиции.

Как и формула в приведенном выше описании, паремия<sup>3</sup> употребляется «к месту», т. е. говорящий соотносит происходящее с доступными ему в языке речениями, подходящими ситуации; формула тоже увязана с конкретными событиями в мире саг<sup>4</sup>. Однако паремия отличается от простой саговой формулы в сути того, к чему она отсылает: если обычная саговая формула обращает аудиторию к повествовательной традиции саг (как, например, указание на синий плащ) и задействует ее «саговый опыт», то паремия апеллирует к миру за пределами саги, к «здоровому смыслу» аудитории — использует ее опыт «внесаговый»<sup>5</sup>. По этой

<sup>1</sup> Ср. работы и проекты Дэниела Сэвборга, посвященные проблемам формы и функций формул в сагах: [Sävborg 2007; 2018; Sävborg, Thorvaldsen 2023] (и там же библиографию). В отечественной скандинавистике стоит отметить, например, работы А. Ф. Литвиной и Ф. Б. Успенского о формулах в характеристиках древне-скандинавских правителей и об их отражении в языковом пространстве Древней Руси (ср., например, [Литвина, Успенский 2018: 8–71]), а также Е. А. Гуревич о формулах и топических мотивах в сагах [Гуревич 1978; 2018].

<sup>2</sup> Это явление Д. Сэвборг вслед за Дж. М. Фоули называет «традиционной референциальностью» (traditional referentiality) [Foley 1991: 7]. Ср. [Sävborg 2018: 59], а также [Sävborg, Thorvaldsen 2023: 8–9].

<sup>3</sup> Под этим термином я понимаю как пословицы и поговорки (устойчивые речения с переносным смыслом), так и афоризмы (устойчивые речения с прямым смыслом) в классификации Г. Л. Пермякова [1988: 15–18]. Определение паремии и ее границ все еще является нерешенной проблемой, ср. обзор подходов в [Norrick 2015; Harris 2022: 5–18].

<sup>4</sup> Паремия «передает то же соотношение объектов, о котором шла речь» [Пермяков 1988: 21].

<sup>5</sup> Ричард Харрис называет это когнитивное пространство, в котором существуют паремии и к которому они отсылают, репозиторием «общей мудрости»



причине исследователи часто рассматривают паремии в сагах как такую оценку ситуации, какая была принята не только в мире саги, но и в мире саговой аудитории, — обычно это мудрость, которую высказывает авторитетный персонаж или сам повествователь<sup>6</sup>. Часто такой интерпретации использования паремии ничего не противоречит, однако бывают случаи, в которых функция паремии не ясна, так как она употребляется не в той ситуации, в какой читатель, искушенный в чтении древнескандинавских текстов, ожидал бы ее увидеть. Например, Ричард Харрис обратил внимание на случаи, когда паремии, известные по гномической части эддической поэмы «Речи Высокого» (*Hávamál*) или по гномической поэме «Речи Мудрого» (*Hugvinnsmál*)<sup>7</sup>, в некоторых сагах могут употребляться в практически противоположном значении — функция такого узуса всегда требует специального анализа [Harris 2022: 34–36, 173–176]. Подобный случай, когда функция использования паремии в саге оказывается неясна, я бы и хотела рассмотреть далее на примере употребления антитетического предложения *at mæla fagrt ok hyggja flátt* («говорить красиво и думать лживо») и его элемента — формулы, указывающей на то, что тот или иной персонаж говорит «красивыми» словами (*mæla með fögrum orðum*) или речами (*með fögrum fortölum*)<sup>8</sup>.

### 1. «Красивые слова» в «Саге о Бьёрне Богатыре долины реки Хит»

Стартовой точкой этой работы будет употребление паремии *at mæla fagrt ok hyggja flátt* в «Саге о Бьёрне Богатыре долины реки Хит» (*Vjarnar saga hítðælakappa*). В «Саге о Бьёрне» это предложение используется для характеристики главного антагониста, Торда сына Кольбейна. Торд, однажды уловкой отбивший у Бьёрна его невесту, но теперь примиренный с ним конунгом Олавом Святым, зовет Бьёрна к себе зимовать, желая проверить, в силе ли их мировая. Сам по себе этот эпизод является одним из самых трудных для комментария в саге, из-за чего он породил немало ин-

(communal wisdom), доступ к которому был возможен благодаря особой паремийной системе, существующей в сознании людей дописьменной и младописьменной эпох в Исландии («paroemial cognitive patterning of the preliterate saga mind») [Harris 2022: 39].

<sup>6</sup> [Allen 1971: 107] (цит. по: [Harris 2022: 22]). Ср. также схожие наблюдения в работах Л. Лённрота [Lönnroth 1976: 89; 1970].

<sup>7</sup> «Речи Мудрого» были, вероятнее всего, созданы в XIII в. на основе «Речей Высокого» и популярных в XII в. «Двустийший Катона» (*Disticha Catonis*). Дискуссия о соотношении «Речей Высокого» и «Речей Мудрого» подробно разобрана в работе [McKinnell 2007].

<sup>8</sup> На данном этапе исследование ограничено только паремией и формулой *X* (глагол говорения) + *með fögrum orðum/fortölum* (говорить красивыми словами, речами). При этом следует учитывать, что в древнеисландском языке есть множество лексем, каким-либо образом оценивающих речь, в том числе как красивую, ср. [Lie 1937: 124]. Данные этой статьи я планирую уточнить в последующих работах, где будет учитываться больше лексического материала. Пока же варианты формулы с использованием иных лексем, обозначающих красивую речь (например, *fargmæli*), оговариваются отдельно в примечаниях.



терпретаций [Andersson 1967: 133; de Looze 1986: 483; Heinemann 1990—1993; Sävborg 2007: 381; Harris 2022: 43—44]. Разнообразие прочтений связано с тем, что эпизод сам по себе перегружен объяснениями приглашения Торда. С одной стороны, в его прямой речи даются три различных «позитивных» мотивировки приглашения: Торд хочет 1) подтвердить их перемирие (мотивировка адресована Бьёрну)<sup>9</sup>, 2) избежать конфликта из-за пересудов людей, которые начнут их чернить (мотивировка адресована Оддню)<sup>10</sup>, 3) искупить вину перед Оддню (мотивировка адресована Оддню)<sup>11</sup>. С другой стороны, «негативная» мотивация проступает благодаря традиционным для саг формулам — так, Торд едет в синем плаще, что, как уже было сказано ранее, в иных сагах об исландцах обычно предваряет сцены убийств или их попыток [Heinemann 1990—1993: 427]; см. об этом выше. Эта тревожная деталь дополняется интересующей меня паремией, которой мать Бьёрна, Тордис, отвечает на «красивые слова» Торда:

Þórðr fór þar um fögrum orðum. Þórdís mælti: «Þat mun sýna, at ek mun ekki mjök talhlýðin. Hugðu svá at, Björn,» segir hon, «at því flára mun Þórðr hyggja sem hann talar sléttara, ok trú þú honum eigi» (BjH: 138).

Торд рассыпался в красивых словах. Тордис сказала: «Вот что ясно, так это то, что меня не очень-то можно провести речами. Подумай-ка, Бьёрн, о том, — говорит она, — что чем хуже намерения Торда, тем красивее он говорит — не верь ему!»

Комментаторы саги в издании, вышедшем в серии «Íslenzk fornrit», отметили (BjH: 138, сн. 1), что в речи Тордис проступает формула из «Речей Высокого», где это предложение встречается в висах 45 и 91 в контексте обмана — в 45-й висе предлагается отвечать на обман обманом, когда кому-то не доверяешь, а в 91-й указывается на умение мужчин обмануть женщину<sup>12</sup>:

<sup>9</sup> «Þat er ørendi mitt hingat, at vita, hvárt þú vill halda sættir við mik, þær er konungr gerði milli okkar, ok skuli nú hvárrgi eiga öðrum sakar at bæta, ok er þat merkiligt, er skilríkr maðr hefir samit milli okkar; en var mér þat í hug um hríð, at vit myndim ekki sættask» (BjH: 137) — «Такое вот у меня дело: хочу узнать, хочешь ли ты соблюдать соглашение со мной — то, которое между нами заключил конунг. Теперь ни у одного из нас не должно быть причин для мести, и это особенно почетно, что столь достойный человек нас рассудил. Но недавно мне пришлось в голову, будто мы не помирились». Здесь и далее перевод мой, если не оговорено иное.

<sup>10</sup> «...kvaðsk eigi vilja, at menn gengi milli þeira ok roegði þá saman...» (BjH: 136) — «...сказал, что не хочет, чтобы люди ходили промеж ними и чернили их друг перед другом...».

<sup>11</sup> «Hann segir, at þangat hafi hann boðit Birni, ok kvaðsk þat hafa gert til yfirbóta við hana» (BjH: 138) — «Он говорит, что пригласил к ним Бьёрна, и сказал, что сделал это, чтобы искупить перед ней (Оддню. — Д. Г.) вину».

<sup>12</sup> Подробнее связь этой саги с «Речами Высокого» я рассматриваю в заметке [Глебова 2024]; данная же статья представляет собой продолжение размышления над той же проблемой, но в ином ракурсе. Так как основные аргументы, почему, на мой взгляд, в «Саге о Бьёрне» делается отсылка именно к «Речам Высокого», а

45. Ef þú átt annan  
þanns þú illa trúir,  
vildu af honum þó gott geta,  
fagrt skalt við þann mæla  
en flátt hyggja  
ok gjalda lausung við lygi.

(Hm: 330)

91. Bert ek nú mæli,  
þvíat ek bæði veit,  
brigðr er karla hugr konum;  
þá vér fegrst mælum  
er vér flást hyggjum,  
þat tælir horska hugi<sup>13</sup>.

(Hm: 340)

Можно было бы предположить вслед за Р. Харрисом, что, используя паремию, Тордис, в отличие от женщин в виле 91 из «Речей Высокого», «красивым речам» как раз не поддается и напоминает Бьёрну о том, что таким словам нельзя доверять [Harris 2022: 44]. Это недоверие в саге оказывается дополнительно окрашенным: благодаря соседству с формульным указанием, что Торд ехал в синем плаще, предостережение Тордис приобретает зловещий смысл, так как аудитория (и современный внимательный читатель) в этот момент начинает ожидать смертельной опасности для Бьёрна, если он доверится Торду и согласится на зимовку, — именно так этот эпизод прочитал, например, Фредерик Хейнеманн [Heinemann 1990–1993: 427].

Проблема, однако, заключается в том, что, согласившись на зимовку, Бьёрн отнюдь не попадает в западню, а даже наоборот, сам начинает вести себя на зимовке так, как не полагается гостю. Бьёрн первым сочиняет вису о Торде, и тот этим недоволен, как и тем, как Бьёрн ведет себя с женщинами у него дома (BjH: 140); Торд не понимает, почему Бьёрн кормит собаку за завтраком, когда у них ограничены запасы еды (BjH: 146); Торд верит Кальву Зловестнику, что это Бьёрн испортил его сено (BjH: 147–148). При этом Торд не пытается ни убить Бьёрна (на что намекал бы синий плащ), ни нарушить мировую между ними (на что, вероятно, намекало бы предостережение Тордис). Более того, после нескольких столкновений во время зимовки повествователь позволяет себе редчайшую для саг об исландцах оценку состояния персонажей, указывая, что Торд считал поведение Бьёрна неблагодарным, а Бьёрн так себя вел потому, что не доверял Торду:

Pat fannst á, at Þórði þótti framlög sín mikil, en ekki gott í mót koma. Björn galt ok slíkt í mót, því at honum þótti heimboðit Þórðar verit hafa með glysmálum einum, en veitt kotmannliga, ok þótti illt eina fyrir vert, ok þótti báðum þá verr en áður (BjH: 149).

Было заметно, что Торд считал, что вложения его были велики, а ничего хорошего в ответ не пришло. Бьёрн платил ему той же

не просто к паремии, я изложила в указанной работе, здесь я их полностью приводить не буду.

<sup>13</sup> «Но если другому / поверил оплошно, / добра ожидая, / сладкою речью / скрой злые мысли / и лги, если лжет он»; «Откровенно скажу / о мужах и о женах: / мужи тоже лживы; / красно говоря, / но задумав коварство, / — уместим даже умных» (пер. А. Корсуна [Речи Высокого: 193, 197]).

монетой, так как считал приглашение Торда лживым и исполненным недостойно и думал, что на такое можно ответить только плохим. Думали друг о друге оба хуже, чем раньше.

О чем же тогда должны были говорить аудитории упоминание синего плаща и паремия в речи Тордис, призывающая не доверять Торду? Учитывая, что в конце саги Бьёрн все-таки погибает от руки Торда, возможно, синий плащ Торда предсказывал слушателям саги ее печальный финал, а не смерть Бьёрна в гостях у Торда [Sävborg 2007: 381; 2018: 67]. Остается разобраться, что на самом деле означает предупреждение Тордис. Должна ли была аудитория саги верить ее словам и потому, в напряжении прождав чего-то страшного во время пребывания Бьёрна у Торда, столкнуться с эффектом обманутого ожидания? Или, возможно, слова Тордис надо понимать как-то еще?

Если вернуться к тому, как оформлено предостережение Тордис, то можно заметить, что паремия в ее речи как будто откликается на ремарку повествователя, что Торд заговорил «красивыми словами» (*fór þar um fögrum orðum <...> flára mun Þórðr hyggja sem hann talar sléttara*). Сама по себе связь между ремаркой в речи рассказчика и ответом Тордис представляет особый интерес, так как здесь речь Торда получает оценку на разных уровнях текста — на уровне высказываний героев саги (ответ Тордис на речь Торда) и на уровне метаописания речевого акта Торда («говорил красиво»), т. е. речь Торда опознают и характеризуют как Тордис, так и сам рассказчик. Чтобы понять, какие коннотации стоят за этими оценками, далее я постараюсь очертить возможные варианты того, как средневековая аудитория могла понимать указание рассказчика на «красивые» слова и речи героев. Возникали ли у нее какие-либо ожидания, когда в тексте появлялись паремия или ее элементы?

## 2. Губительные «красивые речи»: *at mæla fagrt ok hyggja flátt*

Для комментария к «красивым словам» Торда был собран корпус из чуть более ста упоминаний «красивых» слов и речей в разных типах древнеисландской книжности<sup>14</sup>. Сама паремия в своей полной форме в этом корпусе встречается, кроме «Речей Высокого» и «Речей Мудрого», еще 11 раз и в очень разных источниках: дважды в древнеисландских гомили-

<sup>14</sup> Корпус составлен на основе работы Дэвида Макдугалла об упоминаниях полной паремии *at mæla fagrt ok hyggja flátt* в древнеисландской и древнорвежской книжности [McDougall 1983: 155–236], тезауруса «Old Norse Prose Dictionary» (ONP) (<https://onp.ku.dk/onp/onp.php>) и корпуса sag Арнамагнеанской библиотеки в Рейкьявике Malheildir (<https://malheildir.arnastofnun.is>). В исследование, кроме паремии, вошли словосочетания с конструкцией *með fögrum orðum* («красивыми словами»), конструкции *mæla / tala fagrt* («говорить красиво»), а также конструкции *fagr + суш.*, где существительное обозначает письмо или речь. Основной корпус конструкций был собран по словарной статье ONP (<https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o19041>), поэтому в статью почти не вошли вхождения с лексемой *fagrmæli* — ее планируется рассмотреть отдельно в следующей работе.

ях [McDougall 1983: 161–162], в эддической песни «Речи Атли», скальдической поэме «Песнь солнца», а также в сагах как местных («Сага о фарерцах», «Сага о Рагнаре Лотброке», «Сага о Бьёрне»), так и переводных («Сага об архиепископе Томасе», трижды в «Саге об Александре») [Ibid.: 162–165]<sup>15</sup>. Во всех случаях речь идет о необходимости недоверия к тому, кто говорит, — однако использование паремии оказывается все же разным.

В большинстве рассмотренных мною примеров полная версия паремии закреплена за ситуацией, в которой доверие «красивым речам» приводит героев к гибели. Так в «Речах Атли» посланник Атли, Винги, убеждает Гуннара и Хёгни приехать к предводителю гуннов, но затем по дороге признается, что там их ждет смерть: он сам называет свои речи «красивыми», а интенцию — ложной; в итоге, уже зная об опасности, Гуннар и Хёгни все равно не поворачивают назад и умирают (1). Тот же образ губительного доверия «красивым речам» возникает в «Саге о Рагнаре Лотброке», где король Элла, убив Рагнара, не сразу доверяется его сыну Ивару, мотивируя это как раз паремией; доверившись же, Элла попадает в ловушку Ивара и погибает (2). Схожим образом гибель следует за доверием «красивым речам» и в скальдической христианской поэме XIII в. «Песнь солнца», где приводится пример некоего Сёрли, который доверился Вигольву, убийце его брата: Сёрли и Вигольв заключают мировую, но Вигольв после пира в честь мировой его убивает (3).

Особенно ярко мотив гибели из-за доверия «красивым речам» проявляется в «Саге об Александре», где переводчик добавляет паремию туда, где ее не было в оригинале. Решив предать Дария, его военачальники клянутся, что будут ему верны; в этот момент переводчик вставляет комментарий от себя: «...правы те, что часто говорят, что многие тогда говорят красиво, когда думают ложно» (4). Доверившись однажды, Дарий позже узнает о плане предателей, но уже никак не может на это повлиять, и в итоге они его убивают. Таким образом переводчик интерпретирует ситуацию знакомым ему способом — речь, доверие к которой в дальнейшем приведет к гибели героя, сопровождается подходящей к ситуации паремией (4)<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Кроме того, она появляется еще в ученом сочинении «Спор души и тела в субботу вечером» (Viðræða líkams ok sálar einn laugardag at kveldi, ViðrLaug764: 282/26), однако этот источник настолько отличается от остальных, что требует отдельного рассмотрения и здесь учитываться не будет.

<sup>16</sup> Ср. схожее употребление варианта той же паремии применительно к речи Кальва сына Арни, друга Олава Святого, который переметнулся на сторону его противников и был одним из тех, кто нанес Олаву смертельную рану в битве, перед чем и упоминается паремия «Þá svarar Finn: Þat er mark á um Kálf, ef hann mælir vel, at þá er hann ráðinn til at gera illa» (HkrÖN, 378) («Тогда отвечает Финн: “Это особенность Кальва — если он говорит хорошо, то тогда он настроен сделать дурное”»); ср. также другие примеры, собранные Дэвидом Макдугаллом [McDougall 1983: 224–231, f. 69–71].

(1) Orð kvað þá Vingi,  
þats án væri:  
«Farið firr húsi,  
— flátt er til sækja,  
brátt hefi ek ykkir brennda,  
bragðs skuluð höggðir,  
fagrt bað ek ykkir kvámu,  
flátt var þó undir —  
ella heðan bíðið,  
meðan ek hegg yðr galga».  
(Atlamál in græn. B. 37 (39): 84)<sup>17</sup>

(2) Þá svarar Ella konungr, «Þat kalla sumir menn, at eigi se hækt at trúa þér, ok þú mælir þá opt fagurt, er þú hygr flátt...» (Ragn.: 164)<sup>18</sup>.

(3) Óvinum þínum trú þú aldri,  
þótt fagrt mæli fyrir þér; <...>  
Svá honum gafz Sörla inum góðráða,  
þá er hann lagði á vald hans Vígolfs;  
tryggliga hann trúði, en hinn at tálum varð,  
sínum bróður bana.  
Grið hann þeim seldi af góðum hug,  
en þeir hétu honum gulli í gegn;  
sáttir létuz, meðan saman drukku,  
en þó kómu flærðir fram<sup>19</sup>.  
(Sólarljóð: 19–24)

(4) Oc iamskiott koma þeir Bessus oc Narbazones með miclo liðe til fýndar við hann oc fall til fota honom. biðia af ser reiðe miuclega. en kallaz heðan ifra sem her til vilia þiona honom trvlega. oc gera at allt er hann vill firir þa leggja. at sonnvðu þeir sem oppt verðr mellit. at margr melir þa fagrt er hann hyggr flátt. en sva fengu þeir vmtalet oc aumkat sec at hann trvðe at allt fals laust er þeir mellto, oc gaf vpp bliðlega þat er þeir baðo (Alex.: 98 / 26)<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> «Тогда молвил Винги / (молчал бы лучше!): / “Прочь ступайте отсюда, / опасность грозит вам! / Сейчас вас сожгут, / изрубят вас скоро, / я ласково звал вас, / но ложь здесь / таилась! / Сделаю петлю, — / повешены будете!”» (пер. А. Корсуна [Гренландские Речи Атли: 320]).

<sup>18</sup> «Тогда отвечает конунг Элла: — Некоторые люди считают, что нельзя тебе верить, и часто ты тогда говоришь красиво, когда лживо мыслишь».

<sup>19</sup> «Недругам своим / никогда не верь, / пусть они и обращаются к тебе красиво / <...> // Так случилось / с Сёрли Добрым советчиком, / когда он отдался во власть Вигольву; / полностью ему доверился, / но тот предал, / убийца его брата. // Мир им предложил, / с чистым сердцем; / они в ответ обещали золото, / заключили мировую, / пока вместе выпивали; / но все же вышел на свет их обман».

<sup>20</sup> «И вскоре затем пришли Бессус и Нарбазон со многими людьми на встречу с ним [с Дарием] и пали к его ногам, прося не гневаться на них, и обещали с этого дня служить ему верно и делать все, что он им прикажет — подтвердили они

Модель «доверие красивым словам = гибель» работает и в случаях, когда приводится только первый элемент паремии, т. е. лишь указание на то, что герой говорит «красивыми словами». Самым ярким таким примером является убийство Хёскульда сына Траина в «Саге о Ньяле», где Мёрд сын Вальгарда именно «красивыми речами» сначала входит в доверие к сыновьям Ньяля<sup>21</sup>, а потом настраивает их против Хёскульда, из-за чего в конце концов они вместе с Ньялем будут сожжены. Кроме того, «красивыми словами» (*fögr orð*) говорят и известные предатели из переводных текстов, например Ганелон в переводе фрагмента «Песни о Роланде» (Mikjál.: 690 / 29), а также люди, наущенные дьяволом, в житиях — доверие к их речам ведет к гибели души, и святые им как раз не доверяют (Mar240a: 914 / 25; ср. также разбор эпизода из «Саги об архиепископе Томасе» ниже)<sup>22</sup>. Таким образом, на фоне приведенного выше узуса и ремарка, что Торд говорил красиво, и соответствующая паремия в речи Тордис могли бы восприниматься как нечто, создающее эффект ожидания нового предательства Торда и гибели Бьёрна, который принимает приглашение, т. е. доверяется «красивым речам».

Однако от модели «доверие красивым речам = гибель» есть отклонения разного рода. Например, герой, с которым ведут «красивые речи», может погибнуть и в случае, если он этим речам не доверяет. Так происходит в «Саге об архиепископе Томасе», где будущий архиепископ понимает, что с ним говорят красиво, но думают ложно, пытается покинуть двор короля, но не может; впоследствии в столкновениях с Генрихом II и с его двором, где есть люди (в том числе священники), которые наговаривают королю на Томаса, архиепископ погибает (5)<sup>23</sup>.

---

то, о чем часто говорят, что многим говорит тогда красиво, когда он думает лживо».

<sup>21</sup> «Hann sló á mikit fagrmaeli við þá» (Nj: 275) — «Он вел с ними очень красивые речи». Здесь я рассматриваю *slá á fagrmaeli* как вариант основной формулы «говорить красивыми словами, речами»; о работе с *fagrmaeli* см. выше.

<sup>22</sup> Подобные случаи можно было бы рассматривать как древнеисландский вариант *sermo affabilis*, известного по христианской экзегетической традиции, где приветливым словом душа заманивается в ловушку. Ср. у Алкуина: «Sagena eorum est sermo affabilis, blandum eloquium, simulata aut coacta jejunia, vestis humilis, virtutum imitatio, per quae laqueum ponunt animabus simplicium, ut capiant eas, sicut pisces sagena capiuntur, et aves laqueo» («Невод их — приветливая речь, ласковые слова, притворный или принужденный пост, одежда скромная, показная добродетель; таким образом расставляют они силки для душ простецов, чтобы поймать их, как ловится рыба сетью и птица силком», Alcuinus: 705–706a). См. подробнее об экзегетическом употреблении этого термина в контексте древнескандинавской традиции в [Turco 2016: 210–212]. Я бы хотела выразить благодарность Бонду Уэсту, который обратил мое внимание на сходство коннотации «красивых» слов в «Саге о Ньяле» с употреблением *sermo affabilis* у Алкуина.

<sup>23</sup> Ср. описание, как нарастает ненависть противников Томаса и как они начинают разносить о нем слухи, а также интерпретировать его слова ему во вред (Thóm. 1883 (1): 176–178).



(5) Enn greinanda er þat, at af þvílíkri konungsins vináttu ok veizlum margföldum, sem nú hafa taldar verit um hríð, lögðu signoðum Thómase margir höfðingjar í Englandu úbjartan hug, þótt þeir sýndi sik blíða <...> Enn svá glöggir sem Thómas signaðr var í öllu sínu viti, fékk hann löngu skilt, hversu stórmenni í Englandi hugði honum flátt, þótt fagrt léti (Thóm. 1883 (1): 56, 58)<sup>24</sup>.

Таким образом, в «Саге о Томасе» «красивые речи» становятся характеристикой общества, с которым Томас вступает в конфликт и которому он как будущий святой четко противопоставлен, — Томас опознает «красивые речи» и не доверяет им (что отличает его от конунга Эллы, который, сомневаясь в речах Ивара, все же им доверяется), но речи все равно становятся одной из ступеней на пути к его гибели.

Случай «Саги о Бьёрне» ближе к модели «Саги о Томасе», чем к модели, описанной выше. То есть будет опасна не зимовка, а сама речь Торда в будущем. Подобно Томасу, Бьёрн не гибнет непосредственно из-за «красивой речи» Торда, направленной на него самого, скорее речи Торда влияют на развитие дальнейшего конфликта, впоследствии приведшего к гибели Бьёрна: так, в ходе распри Торд будет натравливать других людей на Бьёрна в том числе своими речами (VjN: 164—165)<sup>25</sup>. Не рассматривая пока со всех сторон возможные следствия из этой параллели между «Сагой о Бьёрне» и «Сагой о Томасе»<sup>26</sup>, стоит все же отметить, что паремия в речи Тордис может функционировать здесь схожим образом, т. е. характеризовать Торда так же, как она характеризует двор Генриха II в «Саге о Томасе». В таком случае ее слова можно было бы читать как профетическое предупреждение о том, что будет происходить далее по ходу саги (как и синий плащ Торда скорее указывает на финал саги, а не на опасность зимовки, см. выше).

Наконец, среди автохтонных текстов есть случай, когда и «красивые слова», и полная паремия присутствуют, но с гибнущими героями при этом не связаны. Так, Транд, один из главных героев «Саги о фарерцах», по ходу повествования проявляет большую находчивость: разными уловками выходит сухим из воды в распре, получает власть над Фарерскими островами, отбивается от выплаты виры. Хотя Транд и выступает под-

<sup>24</sup> «Стоит рассказать, что из-за такой дружбы конунга и многих даров, о которых теперь некоторое время рассказывалось, многие важные люди в Англии о святом Томасе думали нечисто, хотя на вид были ласковыми <...>. Но святой Томас, столь проницательный во всей его мудрости, уже давно понял, как лживо про него думали влиятельные люди в Англии, хоть и вели себя изящно».

<sup>25</sup> Торд произносит длинный монолог перед арендаторами одной из усадьб Бьёрна и убеждает их напасть на него, на что они соглашаются; эти речи Торда красивыми не называются.

<sup>26</sup> Для этого сопоставления может быть существенным и то, что среди нескольких версий «Большой саги об Олаве Святом» фрагмент из «Саги о Бьёрне» возникает всего в двух рукописях, одной из которых является «Tómasskinna» (GKS 1008 fol., 1450—1500; Tórn.), где записана в том числе «Сага о Томасе».



стрекателем и хитростями добивается своего, именно «красивыми речами» он никого не приводит к гибели — единственный раз, когда сказано, что Транд говорит «красиво», это ситуация, когда он благодарит конунга за то, что ему заплатили за мудрое разрешение распри (6).

(6) Þrándr þakkaði þetta konunginum með fögrum orðum ok blíðum (Fær.: 8)<sup>27</sup>.

Паремия же «говорить красиво и думать ложно» возникает лишь в описании Транда в списках «Саги об Олаве Трюггвасоне» (7). Она появляется вместе с описанием деталей его внешности, которые в саге уже упоминались; это дало издателям «Саги о фарерцах» основания считать, что составитель «Саги об Олаве Трюггвасоне» собрал его из упомянутых черт Транда. Одним из таких свойств как раз и было указание на умение Транда красиво благодарить — по мнению издателей, составитель реагирует на эту деталь, а также на дальнейшее хитроумное поведение Транда в саге, и добавляет паремию (Fær.: lxi). Таким образом, здесь паремия описывает изворотливого и хитроумного героя, уже не действующего в рамках модели «доверие красивым речам = гибель», — «красивые речи» и ложные мысли относятся к любым ситуациям, когда герой говорит одно, а делает другое.

(7) Þrandr var mikill maðr vexti, rauðr á hár ok rauðskeggjaðr, freknóttir ok greppligr í ásjónu, myrkr í skaplyndi, slægr ok ráðugr til allra vérláða, ódæll ok illgjarn við alþýðu, talaði fagrt við hina meiri menn, en hugði flátt (Fær.: 8, f.3)<sup>28</sup>.

Учитывая, что и в «Саге о Бьёрне» «красивые речи» к гибели напрямую не ведут, можно задаться вопросом, не употребляется ли и там паремия буквальным образом, т. е. не произносит ли ее Тордис, подозревая, что Торд говорит одно, а замыслил что-то другое, и что это необязательно связано с планируемым убийством или предательством, а скорее с хитростью и изворотливостью?

Подводя предварительный итог, можно заметить, что в древнеисландском корпусе текстов паремия *at mæla fagrt ok hyggja flátt* появляется как минимум в трех разных функциях: 1) как маркер близкой смерти героя, доверившегося «красивым речам» (реакция на речи и гибель напрямую связаны), 2) как предвестие того, что «красивые речи» в целом еще сыграют свою роль в гибели героя (реакция на речи и гибель не связаны, но на гибель повлияют иные речи) и 3) как указание на хитрость героя (речи с гибелью не связаны).

<sup>27</sup> «Транд за это поблагодарил конунга красивыми и вежливыми словами».

<sup>28</sup> «Транд был высоким человеком с рыжими волосами и бородой, с веснушками, уродливый на вид, мрачный нравом, хитрый и искушенный в обманах, сложный в общении и со всеми злой; говорил красиво со многими, но думал лживо».

### 3. «Красивые» и хитрые речи

Теперь следует остановиться на том, как часто в древнеисландской книжности «красивые слова» сами по себе возникают как характеристика героя, который никакого убийства или жестокого нарушения клятвы не замышляет. Таких примеров довольно много, и условно их можно разделить на две большие группы: 1) красноречие правителей и их родичей, священников и праведников, 2) красноречие всех остальных персонажей<sup>29</sup>.

Правители и праведники / священники обычно говорят красиво, и это не ведет ни к каким губительным последствиям. Таким образом они рассказывают о Церкви и вере<sup>30</sup>, проводят похоронную службу<sup>31</sup>, привлекают людей в церковь или пытаются ее защищать<sup>32</sup>. Правители могут «красивыми словами» обращаться к своим войскам или подданным<sup>33</sup>; могут и просто говорить так по разным поводам<sup>34</sup>. Особое место в этом ряду занимает конунг Олав Трюггвасон, который может «красиво» говорить, чтобы обратить людей в христианство, а когда те не соглашаются, прибегать к шантажу<sup>35</sup>; однако есть и много случаев, когда «красивая речь» Олава просто способствует мирному обращению в христианство<sup>36</sup>, поэтому она скорее является его чертой как правителя<sup>37</sup>. В целом, праведники и правители говорят красиво без коннотаций, связанных с ложью<sup>38</sup>.

<sup>29</sup> Отдельно также можно было бы выделить указание на красоту рассказа / сочинения (Sn. E 49/2, Nítíð. 3/1) или вис (Gunnl. 32/8, Grett. 52/19); красноречие богов в Старшей и Младшей Эдде — красноречием наделен Бальдр (Sn. E 29/22), а также Один (Yngl. 17); красиво также говорят всегда рыцари и их дамы в рыцарских сагах (Sigur. 159/20; Streng. 20/34, 124/3, 126/10; Tristís 189/19, 194/19; Flóv. 197/20; HjálmQlvX 514/18). Все эти случаи либо касаются не людей, а богов или текстов, либо имеют заметное континентальное влияние (образы рыцарей), поэтому требуют специального комментария, который я оставляю за рамками этой работы.

<sup>30</sup> «Fögr orð, með fögrum flutningi, með fagri fortölu». Часто в переводных текстах (Thóm. 1869: 60; Barl. 52/4, 66/34; Dorot429 117/28), но и в местных тоже (Guðm. A394 204/15).

<sup>31</sup> *Fagr formali* (Sv. 44/14).

<sup>32</sup> *Fögr orð* (ABpX 111/16).

<sup>33</sup> *Með fögrum fortölum / fyrirtölum, fögr orð*: Alex. 27/5, 65/15–16, 113/31; Sv. 33/19, 35/20, 170/8; ÖHLeg 71/1; Jóms. 175/16; женщины-правительницы: ÓTOdd 27/7, Forn. 14/23.

<sup>34</sup> «Með fögrum fortölum / fyrirtölum, fögr svör, fögr orð, lofa fögru um, tala fagri». Праведные речи царевича: Barl. 146/34, 171/27, 173/31; обучение: Kgs 9/38; похоронное красноречие: Sv. 104/18, 104/27; обещание что-либо сделать: JarlH 41/9; часть описания: HkrIngH 40/10.

<sup>35</sup> *Fögr orð* ÓTOdd 92/7; HkrÓT 305/11.

<sup>36</sup> «Fagrlig fortala, fögr orð» (Fær. 70; ÓTOdd 87/10, 95/4, 97/18, ÓTOddS 104/31, 125/29).

<sup>37</sup> Ср. указания на то, что конунг должен быть красноречив, и в других сагах [Knirk 1981: 15].

<sup>38</sup> Из этого набора есть ряд исключений, имеющих разную природу. Так, есть несколько правителей, которые «красивыми словами» убеждают в чем-то, что не было изначально нужно убеждаемым, — так могут вести себя правительницы-женщины (*fögr orð*: SigrF 55/16, ÓT61 198/16), а также правитель-хитрец в одной из рыцарских саг (*fögr fortala*: Klár. 22/62). Из этих примеров наиболее по-

Обычным людям в рассматриваемом корпусе доступны две стратегии — благодарность и убеждение. В благодарности обычные люди сходятся с правителями и праведниками — все эти группы могут «красиво» благодарить без каких-либо последствий для других<sup>39</sup>. Способность же к убеждению «красивыми словами» в группе персонажей, не обладающих статусом правителя/праведника, проявляется по-разному. Вне обманных контекстов этой способностью обладают норвежцы, однако во всех известных мне на данный момент случаях попытки убедить кого-либо таким образом заканчиваются провалом<sup>40</sup>. С исландцами дело обстоит иначе: есть примеры, когда исландцы говорят красиво в попытке убедить кого-либо и преуспевают в этом, и такое убеждение не приводит к гибели людей. Во всех случаях за убеждением стоит определенная стратегия героя, хотя и проявленная в саге по-разному. Например, рассказчик может показать, что герои что-то замышляют, а затем описать этот замысел. Так, «красивыми речами» в «Саге о Битве на Пустоши» герои не дают матери одного из персонажей поехать на битву — отвлекая ее внимание, они ослабляют подругу седла ее лошади, и она падает, из-за чего не может поехать дальше; о том, что герои должны не дать ей поехать, было сказано ранее, поэтому аудитория о плане знает, а героиня — нет<sup>41</sup>. Или о стратегии могут догадываться сами герои саги и потому относятся к ней с недоверием — так, Кари не доверяет Халлю с Побережья, когда тот предлагает мировую и обвиняет его в том, что Халль это делает, преследуя свои собственные цели<sup>42</sup>. Наконец, скрытая стратегия может проявляться просто

---

казателен фрагмент из «Саги об Олаве Трюггвасоне», где «красивыми словами» говорит Тюри, жена Олава, подстрекающая его пойти добиться возвращения ее приданого в Польше — результатом этой вылазки станет смерть Олава в битве при Свольдере; остальные примеры происходят из рыцарских саг и к гибели героя не приводят, там образ хитрого правителя может быть продиктован поэтикой этого типа текстов. Исключением же из благочестивых священников становятся служители церкви в одной из версий «Саги об архиепископе Томасе», которые пытались «красивыми словами» уговорить Томаса согласиться на предложения Генриха II и тем самым отступить от его епископской программы (Thóm. 1869: 97). В данном случае убеждение «лживыми красивыми речами» («aæggja þeir honum með falsblandaðum fagrum fortolum») соответствует латинскому оригиналу, где появляется термин *insinuatō artificiosa* ‘искусное исхищение’ («Unde non aperte propter enormitatem, sed sub quadam insinuationis specie artificiose ei suadebant» — Thóm. 1869: 97/31–34).

<sup>39</sup> Праведники: Thóm. 1869: 208; правители и их родичи: Sv. 65/16, ÖN 520/11, HkrÖN 343/12, ÖTÖdd 32/34, Mork. 349/21, Lax. 73/16, 76/6, 162/9, HkrHarH.110; норвежцы: Gret. 72/18, Egl. 194/5; паб: Lax. 44/11; исландцы: FnbR 43/8, 91/25, Kjaln. 41/1–2, 49/12, KrókR 40/31.

<sup>40</sup> Военачальник посошников норвежец Хрейдар Посланник: Sv. 190/4; норвежец Торстейн Дромунд: Gret. 84 / 23–25. Кроме того, в схожей ситуации оказывается ярл Хертнид в «Саге о Тидреке Бернском», однако его точное происхождение неизвестно (ÞiðrB 76/14).

<sup>41</sup> Heiðarv. 74/29: «Nu skulot ið <...> riða a mot henni ok m æli t uið hana soemiliga og fagurt» («Теперь вы должны <...> ехать ей навстречу; заговорите с ней с достоинством и красиво»).

<sup>42</sup> NjM 408/25: «...fór hann þar um mǫrgum fǫgnum orðum» («...там он рассыпался во многих красивых словах»). Позже Халль снова будет предлагать

в делах, которые следуют за «красивыми словами»: например, в одной из саг о современности, «Саге о Хравне сыне Свейнбьёрна», герой говорит красиво, ему доверяют, а он потом не является на мировую<sup>43</sup>. Таким образом, исландцы отличаются от всех остальных персонажей в анализируемом корпусе в том, как именно они «красиво» убеждают — их убеждение рассчитано не на уничтожение врагов (за исключением Мёрда в «Саге о Ньяле», см. выше), а на достижение своей выгоды или своего плана.

Именно такие рассказы об исландцах, которые говорят «красиво» ради убеждения и у которых при этом есть своя скрытая стратегия, не подразумевающая гибель убеждаемого, на мой взгляд, являются тем самым фоном, на котором нужно рассматривать поведение Торда сына Кольбейна в «Саге о Бьёрне». Понять его можно, если обратиться к этике обмена, пронизывающей саги об исландцах<sup>44</sup>. Вернемся к исходной ситуации: после возвращения Бьёрна в Исландию Торд оказывается в сложном положении, так как есть реальная вероятность, что Бьёрн не будет соблюдать мировую и убьет Торда<sup>45</sup>. По этой причине, как он сам и говорит, Торд зовет Бьёрна на зимовку — однако у этого приглашения есть и вторая, не проговоренная сторона. Дело в том, что если Бьёрн примет приглашение как благодарный гость, тем самым он вступит в отношения обмена дарами с Тордом: поскольку зимовка является большим вложением (по оценке самого Торда, ср. комментарий рассказчика выше), приглашение расценивается им как дар, а значит, Бьёрн должен будет не мстить Торду, а отдаваться. Тем самым распря трансформируется в другую форму взаимоотношений, а именно в дружбу, ср. в «Речах Высокого» вису 44 о том, что с другом нужно обмениваться дарами и часто его посещать:

44. Veiztu, ef þú vin átt,  
þann er þú vel trúir,  
ok vill þú af hánum gótt geta,  
geði skaltu við þann blanda  
ok gjöfum skipta,  
fara at finna oft.

(Hm: 330)<sup>46</sup>

Если же Бьёрн не примет приглашение, это будет открытым указанием на то, что он не собирается соблюдать мировую, которую между Бьёрном и Тордом заключил конунг Олав Святой, — это упоминает сам Торд,

---

мировую «красивыми словами», но Кари уже на нее согласится — NjM 421/22: «Hallr <...> talaði þar um mǫrgum fǫgrum orðum» («Халль <...> говорил там многими красивыми словами»).

<sup>43</sup> HrafnS 228/3: «Þorvalldur mælti marga vega fagurt til Rafns er þeir skildu» («Торвальд очень красиво говорил с Равном, когда они расставались»).

<sup>44</sup> Ср., например, анализ социальных связей в древней Исландии, основанных на обмене, в работе Уильяма Миллера [Miller 1990].

<sup>45</sup> Разбор таких случаев см. в [Miller 1990: 179–220].

<sup>46</sup> «Если дружбу ведешь / и в друге уверен / и добра ждешь от друга, — / открывай ему душу, / дары приноси, / навещай его часто» (пер. А. Корсуна [Речи Высокого: 193]).

приглашая Бьёрна на зимовку (VjH: 137–138). Для Бьёрна же оба сценария не подходят, и он прибегает к иному, тоже вполне традиционному варианту действий. Что это за стратегия, аудитория саги может понять как раз благодаря интересующей нас паремии в речах Тордис, где налицо отсылка к 45-й висе «Речей Высокого». Эта виса противопоставлена висе 44, определяющей, как надо вести себя с другом (дарить подарки, навещать, обмениваться мыслями), виса же 45-я задает образец поведения, когда доверия нет, — тогда следует строить лживые замыслы, но говорить красиво, на ложь отвечая ложью. В целом же в этих двух висах описывается ситуация универсального обмена, либо позитивного (дары), либо негативного (ложь). Негативный обмен при этом может состоять в обмене не только ложью, но и в целом любыми злодеяниями — это лучше всего видно по описываемым в сагах распрям, в основе которых лежит обмен ударами по чести и благосостоянию участников конфликта (от обмена висами до обмена убийствами [Finlay 1990–1993]).

В случае «Саги о Бьёрне» Бьёрн прибегает как раз к стратегии негативного обмена — на недостойное, по его мнению, приглашение в гости он отвечает недостойным поведением в гостях. Существенно, что рассказчик в своем пояснении даже использует тот же глагол, который встречается в висе 45 «Речей Высокого»: Один советует «отплачивать» ложью за ложь («*gjalda lausung við lygi*», Hm: 330), а рассказчик говорит, что Бьёрн «отплатил» Торду неблагодарностью, так как считал, что приглашение Торда было неискренним («*Björn galt ok slíkt í mót, því at honum þótti heimboðit Þórðar verit hafa með glysmálum einum*», VjH: 149). Итак, Бьёрн решает не принять дар (т. е. стать благодарным гостем на зимовке у Торда), а ответить на него недостойным поведением в гостях, что позволяет ему и не отвергнуть дар, и не принять его.

Итак, на мой взгляд, «красивая речь» Торда в рамках эпизода приглашения на зимовку и в самом деле идентифицировалась аудиторией саги как что-то, чему не стоит доверять, однако здесь упоминание «красивой речи» работает не как указатель на скорую гибель Бьёрна, который доверяется опасным словам по ошибке, а как сигнал того, что у говорящего есть тайный замысел, для Бьёрна нежелательный. Именно о такой подоплеке предупреждает Бьёрна мать, напоминая ему о мудрой формуле из «Речей Высокого». Бьёрн же, распознавая ее намек, избирает стратегию гостя, не связанного благодарностью и платящего злом за неискренность, и всячески пакостит Торду. Тем самым Бьёрн, с одной стороны, смекалосто выходит из ситуации и не дает Торду связать его отношениями дружбы, а с другой — создает пространство для нового витка распри, которая приведет его к гибели в конце саги.

Учитывая приведенную интерпретацию эпизода приглашения на зимовку в «Саге о Бьёрне», а также употребление паремии *at mæla fagrt ok hyggja*, мне представляется, что ее функцию в саге следует описывать на двух уровнях. С одной стороны, паремия задействует «саговый опыт» аудитории, так как у нее есть заметный семантический след, приобретен-

ный во время бытования этой паремии в древнескандинавской текстовой традиции, и здесь паремия сближается с обычной саговой формулой, работающей в качестве нарративного маркера приближающегося события, в данном случае указания на скорую гибель героя, доверившегося «красивым речам». В «Саге о Бьёрне» этот семантический след тоже задействован, однако он работает только профетически, т. е. и паремия, и формула «синего плаща» предсказывают не ближайшие события, а финал саги, напрямую с согласием Бьёрна на зимовку не связанный. Скорее зимовка становится первым шагом к эпической смерти Бьёрна, о чем еще не догадываются ни сам Бьёрн, ни Торд, от чьих рук он погибнет: в конце долгой и неравной битвы Торд отрубит Бьёрну ягодицы, а затем и голову.

С другой стороны, саговый семантический след паремии не соответствует конкретной ситуации зимовки у Торда: гибели на зимовке или сразу после нее не происходит; судя по комментарию рассказчика, Торд был неприятно удивлен поведением Бьёрна, т. е. убийства он не замышлял. Однако кроме формульного семантического следа у этой паремии есть и прямое значение («не нужно доверять тем, кто говорит таким образом», в данном случае Торду), которое лучше всего отражено в конструкциях с «красивыми словами» (*mæla með fögrum orðum*, *mæla fagrt* и др.) и с ситуацией как раз согласуется: с помощью матери Бьёрн распознает прагматику речевого акта Торда и выбирает наиболее подходящую для себя поведенческую стратегию. Именно в актуализации прямого значения паремии, а не ее формульного семантического следа, на мой взгляд, здесь проявляется ориентация на «внесаговый» опыт аудитории, который и позволяет снять все противоречия с эпизода приглашения на зимовку в «Саге о Бьёрне».

## Источники

- Гренландские Речи Атли — Гренландские Речи Атли / Пер. А. Корсуна // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М.: Худ. лит., 1975. С. 317–327.
- Речи Высокого — Речи Высокого / Пер. А. Корсуна // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М.: Худ. лит., 1975. С. 190–204.
- Alcuinus — *Alcuinus*. Commentaria super Ecclesiasten // Patrologia Latina. Vol. 100 / Ed. J. P. Migne. Paris: Apud J. P. Migne Editorem, 1851. P. 665–722.
- Alex. — *Alexanders saga: Islandsk oversættelse, ved Brandr Jónsson (biskop til Holar 1263–64) / Udg. af Finnur Jónsson*. København: Gyldendal, 1925.
- Atlamál in græn. — *Atlamál in grænlensco* // The Poetic Edda. Vol. 1: Heroic poems / Ed. by U. Dronke. Oxford: Oxford Univ. Press, 1969. P. 77–98.
- ÁBpX — *Árna saga biskups* / Þorleifur Hauksson gaf út. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 1972.
- Barl. — *Barlaams ok Josaphats saga* / Ed. M. Rindal. Oslo: Norsk Historisk Kjeldeskrift-Institut, 1981. (Norrøne tekster; 4).
- BjH — *Bjarnar saga Hítælakappa* // *Borgfirðinga sögur* / Sígurður Nordal, Guðni Jónsson gáfu út. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1938. Bls. 111–211. (Íslensk fornrit; 3).



- Dorot429 — Dórotheu saga // A female legendary from Iceland: “Kirkjubæjarsbók” (AM 429 12mo) in The Arnarnagmæan Collection, Copenhagen / Ed. by K. Wolf. København: Museum Tusculanum Press, 2011. P. 111–119. (Manuscripta Nordica; 3).
- Egl. — Egils saga Skalla-Grímssonar / Sigurður Nordal gaf út. Reykjavík: Híð íslenska fornritafélag, 1933. (Íslensk fornrit; 2).
- Flóv. — Flóvents saga // Fornsögur Suðrlanda: Magus saga jarls / Konraðs saga / Bærings saga / Flóvents saga / Bevers saga / Udg. af Gustaf Cederschiöld. Lund: F. Berlings boktryckeri, 1884. S. 124–208.
- FnbR — Finnboga saga hins ramma / Udg. af Hugo Gering. Halle: Buchhandlung des Waisenhauses, 1879.
- Forn. — Fornkonunga saga // Sögur Danakonunga 1: Sögubrot af fornkonungum. 2. Knytlunga saga; utgivna för Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur / Udg. af Carl af Petersens, E. Olson. København: Håkan Ohlssons boktryckeri, 1919–1925. S. 3–25. (STUAGNL; [46]).
- Fær. — Færeyinga saga / Ólafur Halldórson gaf út. Reykjavík: Híð íslenska fornritafélag, 2006. Bls. 1–121. (Íslensk fornrit; 25).
- Grett. — Grettis saga Ásmundarsonar / Guðni Jónsson gaf út. Reykjavík: Híð íslenska fornritafélag, 1936. Bls. 3–290. (Íslensk fornrit; 7).
- GuðmA394 — Guðmundar sögur biskups / Stefán Karlsson gaf út. B 1. København: C. A. Reitzel, 1883.
- Gunnl. — Gunnlaugs saga ormsungu / Udg. af Finnur Jónsson. København: S. L. Møllers bogtrykkeri, 1916. (STUAGNL; 42).
- Heiðarv. — Heiðarvíga saga / Udg. af Kr. Kålund. København: Møllers, 1904. (STUAGNL; 31).
- HjálmqvX — Hjálmpérs saga ok Qlvis // Fornaldar sögur Nordrlanda. B. 3 / Udg. af C. C. Rafn. København: Popp, 1830. S. 453–518.
- HkrHarH — Heimskringla. Ólafs saga Tryggvasonar / Bjarni Aðalbjarnason gaf út. Reykjavík: Híð íslenska fornritafélag, 1951. Bls. 94–149. (Íslensk fornrit; 26).
- HkrIngH — Heimskringla. Inga saga Haraldssonar ok bræðra hans // Heimskringla: Noregs konunga sögur af Snorri Sturluson / Udg. af Finnur Jónsson. B. 3. København: S. L. Møllers, 1898–1901. S. 3–492. (STUAGNL; 230).
- HkrÓH — Heimskringla. 2. Ólafs saga ins helga / Bjarni Aðalbjarnason gaf út. Reykjavík: Híð íslenska fornritafélag, 1945. (Íslensk fornrit; 27).
- HkrÓT — Heimskringla. Ólafs saga Tryggvasonar / Bjarni Aðalbjarnason gaf út. Reykjavík: Híð íslenska fornritafélag, 1951. Bls. 225–372. (Íslensk fornrit; 26).
- Hm — Hávamál // Eddukvæði 1: Goðakvæði / Jónas Kristjánsson, Vésteinn Ólason gáfu út. Reykjavík: Híð íslenska fornritafélag, 2014. Bls. 322–355. (Íslensk fornrit; 36).
- HrafnS — Hrafn saga Sveinbjarnarsonar // Membrana regia deperdita / Udg. af Agnete Loth. København: 1960. S. 181–238.
- JarlH — Jarlmanns saga ok Hermanns // Late Medieval Icelandic romances. Vol. 3 / Ed. by A. Loth. København: Munksgaard, 1963. P. 3–66.
- Jóms. — Jómsvikinga saga // Flateyjarbok: En Samling af norske Konge-Sagaer med indskudte mindre Fortællinger om Begivenheder i og udenfor Norge samt Annaler / Udg. af Guðbrandr Vigfusson & C. R. Unger. B. 1. Kristiania: P. T. Mallings, 1860. S. 96–203.
- Kgs. — Konungs skuggsiá / Udg. af Ludvig Holm-Olsen. Oslo: Dybwad, 1945. (Norrøne tekster; 1).
- Kjal. — Kjalnesinga saga / Uitg. door Johanna Arina Huberta Posthumus. Groningen: M. de Waal, 1911.



- Klár. — Clarus Saga. Clari fabella. Islandice et latine / Udg. af G. Cederschiöld // Festskrift till Kgl. Universitetet i Köpenhamn vid dess fyrahundra års jubileum i juni 1879 från Kgl. Carolinska Universitetet i Lund. B. 1. Lund: Berling, 1879. S. 2–24.
- KrókR — Króka-Refs saga og Króka-Refs rímur / Udg. af Pálmi Pálsson. København: Møller, 1883. (STUAGNL; 10).
- Lax. — Laxdœla saga / Udg. af Kr. Kålund. København: Halle, 1889–1891. (STUAGNL; 19).
- Malheildir — Saga corpus. URL: <https://malheildir.arnastofnun.is>.
- Mar.240a — Mariu saga: Legender om Jomfru Maria og hendes Jeritegn, Det norske Oldskriftselskabs Samlinger 11–16 / Udg. af C. R. Unger. Christiania: Brøgger & Christie, 1871.
- Mikjál. — Heilagra Manna Sögur: Fortællinger og Legender om hellige Mænd og Kvinder / Udg. af C. R. Unger. Vol. 1. Christiania: Bentzen, 1877.
- Mork. — Morkinskinna / Udg. af Finnur Jónsson. København: J. Jørgensen & Company (Ivar Jantzen), 1932. (STUAGNL; 53).
- Nítíð. — Nítíða saga // Late Medieval Icelandic romances. Vol. 5 / Ed. by A. Loth. København: Munksgaard, 1965. P. 3–28.
- NjM — Brennu-Njáls saga / Einar Ól. Sveinsson gaf út. Reykjavík: Híð íslenzka fornritafélag, 1954. (Íslenzk fornrit; 12).
- ÓH — Saga Óláfs konungs hins helga: Den store saga om Olav den hellige efter pergamenthåndskrift i Kungliga Biblioteket i Stockholm nr. 2 4to med varianter fra andre håndskrifter / Udg. af O. A. Johnsen, Jón Helgason. Oslo: Dybwad, 1941.
- ÓHLeg — Olafs saga hins helga: Efter pergamenthaandskrift i Uppsala Universitetsbibliotek, Delagardieske samling nr. 8<sup>ii</sup> / Udg. af O. A. Johnsen. Kristiania: Dybwad, 1922.
- ONP — Old Norse Prose Dictionary. URL: <https://onp.ku.dk/onp/onp.php>.
- ÓT61 — Óláfs saga Tryggvasonar en mesta / Udg. af Ólafur Halldórsson. København: Munksgaard, 1961.
- ÓTOdd / ÓTOdds — Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk / Udg. af Finnur Jónsson. København: G. E. C. Gad, 1932.
- Ragn. — Volsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar / Udg. af M. Olsen. København: S. L. Møllers bogtrykkeri, 1906–1908. (STUAGNL; 36).
- SigrF — Sigrgarðs saga frókna // Late Medieval Icelandic romances. Vol. 5 / Ed. by A. Loth. København: Munksgaard, 1965. P. 80–107.
- SigÞogl — Sigurðar saga þøgla // Late Medieval Icelandic romances. Vol. 2 / Ed. by A. Loth. København: Munksgaard, 1963. P. 95–259.
- Sn.E — Edda Snorra Sturlusonar / Udg. af Finnur Jónsson. København: Gyldendalske Boghandel; Nordisk Forlag, 1931.
- Sólarljóð — Sólarljóð / Ed. by C. Larrington, P. Robinson // Poetry on Christian subjects. Skaldic poetry of the Scandinavian Middle Ages. Vol. 7 / Ed. by M. C. Ross. Turnhout: Brepols, 2007. P. 287–357.
- Streng. — Strengleikar: An Old Norse translation of twenty-one Old French lais from the manuscript Uppsala De la Gardie 4–7 — AM 666 b, 4<sup>o</sup> / Ed. and trans. R. Cook, M. Tveitane. Oslo: Norsk Historisk Kjeldeskraft-Institut, 1979. (Norrøne tekster; 3).
- Sv. — Sverris saga etter Cod. AM 327 4<sup>o</sup> / Udg. af Gustav Indrebø. Kristiania: J. Dybwad, 1920.
- Thóm. 1869 — Thomas Saga Erkibyskups: Fortælling om Thomas Becket, Erkebiskop af Canterbury: To Bearbejdelser samt Fragmenter af en tredie / Udg. af C. R. Unger, Christiania: Bentzen, 1869.
- Thóm. 1883 — Thómas saga erkibyskups: A life of Archbishop Thomas Becket, in Icelandic / Ed. and trans. Eiríkr Magnússon: 2 Vols. London: Longman, 1883.

- Tristífs — Saga af Tristram ok Ísönd samt Möttuls saga / Udg. af G. Brynjulfson. Københafn: Thieles Bogtrykkeri, 1878.
- ViðrLaug764 — *Widding O., Bekker-Nielsen H.* A debate of the body and the soul in Old Norse literature // *Mediaeval Studies*. Vol. 1. P. 272–289.
- Yngl. — Heimskringla. Ynglinga saga / Bjarni Aðalbjarnason gaf út. Reykjavík: Híð íslenzka fornritafélag, 1951. Bls. 9–83. (Íslenzk fornrit; 26).
- ÞiðrB — Þiðriks saga af Bern / Udg. af H. Bertelsen. B. 1. Københafn: Møllers, 1905–1911. (STUAGNL; 34).

## Литература

- Глебова 2024 — *Глебова Д. С.* «At mæla fagrt ok hyggja flátt»: к рецепции эддической образности в сагах об исландцах (случай *Bjarnar saga hítðælakappa*) // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2024. № 4. (В печати).
- Гуревич 1978 — *Гуревич Е. А.* Структура и функции описания внешности героев исландских саг // Вестник Московского университета. Сер. 9: Филология. 1978. № 6. С. 57–63.
- Гуревич 2018 — *Гуревич Е. А.* «Нож и ремень»: об одном неисследованном общем месте в древнеисландской прозе // Древнейшие государства Восточной Европы. 2016 год: Памяти Галины Васильевны Глазыриной / Отв. ред. тома Т. В. Гимон и др. М.: Ун-т Дмитрия Пожарского, 2018. С. 82–96.
- Литвина, Успенский 2018 — *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Похвала щедрости, чаша из черепа, золотая луда... Контуры русско-варяжского культурного взаимодействия. М.: Изд. дом Высш. шк. экономики, 2018.
- Пермяков 1988 — *Пермяков Г. Л.* Основы структурной паремиологии. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1988.
- Allen 1971 — *Allen R. F.* Fire and iron: Critical approaches to *Njáls saga*. Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press, 1971.
- Andersson 1967 — *Andersson T. M.* The Icelandic family saga: An analytic reading. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1967.
- de Looze 1986 — *de Looze L.* Poet, poem, and poetic process in “*Bjarnarsaga Hítðælakappa* and *Gunnlaugssaga Ormstungu*” // *The Journal of English and Germanic Philology*. Vol. 85. No. 4. 1986. P. 479–493.
- Finlay 1990–1993 — *Finlay A.* *Nið*, adultery and feud in *Bjarnar saga Hítðælakappa* // *Saga-Book*. No. 23. 1990–1993. P. 158–178.
- Foley 1991 — *Foley J. M.* Immanent art: From structure to meaning in traditional oral epic. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1991.
- Harris 2022 — *Harris R.* Wisdom of the North: Proverbial allusion and patterning in the Icelandic saga. New York: Cornell Univ. Library, 2022. (Islandica; 64).
- Heinemann 1990–1993 — *Heinemann F.* Intertextuality in *Bjarnar saga hítðælakappa* // *Saga-Book*. No. 23. 1990–1993. P. 419–432.
- Knirk 1981 — *Knirk J. E.* Oratory in the Kings’ sagas. Oslo: Universitetsforlaget, 1981.
- Lie 1937 — *Lie H.* Studier i Heimskringlas stil: dialogene og talene. Oslo: Jacob Dybwad, 1937.
- Lönnroth 1970 — Rhetorical persuasion in the sagas // *Scandinavian Studies*. Vol. 42. No. 2. 1970. P. 157–189.
- Lönnroth 1976 — *Lönnroth L.* *Njáls saga*: A critical introduction. Berkeley: Univ. of California Press, 1976.
- McDougall 1983 — *McDougall D.* Studies in the prose style of the Old Icelandic and Old Norwegian homily books: PhD diss. / Univ. College London. London, 1983.

- McKinnell 2007 — *McKinnell J.* The making of “Hávamál” // *Viking and Medieval Scandinavia*. No. 3. 2007. P. 75–115. <https://doi.org/10.1484/J.VMS.2.302720>.
- Miller 1990 — *Miller W. I.* Bloodtaking and peacemaking: Feud, law and society in Saga Iceland. Chicago; London: The Univ. of Chicago Press, 1990.
- Norrick 2015 — *Norrick N.* Subject area, terminology, proverb definitions, proverb features // *Introduction to paremiology: A comprehensive guide to proverb studies* / Ed. by H. Hrisztova-Gotthardt, M. Aleksa Varga. Warsaw: De Gruyter Open, 2015. P. 7–27.
- Sävborg 2007 — *Sävborg D.* Sagan om kärleken: Erotik, känslor och berättarkonst i norrön litteratur, 950–1350. Uppsala: Uppsala Univ., 2007.
- Sävborg 2018 — *Sävborg D.* The formula in Icelandic saga prose // *Saga-Book*. No. 42. 2018. P. 51–86.
- Sävborg, Thorvaldsen 2023 — *Sävborg D., Thorvaldsen B. Ø.* Formulas in oral poetry and prose: An introduction // *New light on formulas in oral poetry and prose* / Ed. by D. Sävborg, B. Ø. Thorvaldsen. Turnhout: Brepols, 2023. P. 1–16. (*Utrecht Studies in Medieval Literacy*; Vol. 57).
- Turco 2016 — *Turco J.* Nets and snares: The Loki of Snorri’s Edda and the Christian tradition // *History of Religions*. Vol. 56. No. 2. 2016. P. 198–231. <https://doi.org/10.1086/688214>.

## References

- Allen, R. F. (1971). *Fire and iron: Critical approaches to Njáls saga*. Univ. of Pittsburgh Press.
- Andersson, T. M. (1967). *The Icelandic family saga: An analytic reading*. Harvard Univ. Press.
- de Looze, L. (1986). Poet, poem, and poetic process in “Bjarnarsaga Hítðælakappa and Gunnlaugssaga Ormstungu”. *The Journal of English and Germanic Philology*, 85(4), 479–493.
- Finlay, A. (1990–1993). *Nið*, adultery and feud in *Bjarnar saga Hítðælakappa*. *Saga-Book*, 23, 158–178.
- Foley, J. M. (1991). *Immanent art: From structure to meaning in traditional oral epic*. Indiana Univ. Press.
- Glebova, D. S. (2024). “At mæla fagrt ok hyggja flátt”: k retseptsii eddicheskoj obraznosti v sagakh ob islandtsakh (sluchai Bjarnar saga hítðælakappa) [“At mæla fagrt ok hyggja flátt”: To the reception of Eddic imagery in sagas about Icelanders (the case of Bjarnar saga hítðælakappa)]. *Indoevropskoe iazykoznanie i klassicheskaja filologiya*, 2024(4). (Forthcoming). (In Russian).
- Gurevich, E. A. (1978). Struktura i funktsii opisaniia vneshnosti geroev islandskikh sag [Structure and functions of character appearance descriptions in Old Icelandic sagas]. *Vestnik Moskovskogo universiteta, Ser. 9: Filologiya*, 1978(6), 57–63. (In Russian).
- Gurevich, E. A. (2018). “Nozh i remen’”: ob odnom neissledovannom obschem meste v drevneislandskoy prose [“Knife and belt”: On one unexamined topos in Old Icelandic prose]. In T. V. Gimon et al. (Eds.). *Drevneishie gosudarstva Vostochnoi Evropy. 2016 god: Pamiati Galiny Vasil’evny Glazyrinoy* (pp. 82–96). Universitet Dmitriia Pozharskogo. (In Russian).
- Harris, R. (2022). *Wisdom of the North: Proverbial allusion and patterning in the Icelandic Saga*. Cornell Univ. Library.
- Heinemann, F. (1990–1993). Intertextuality in *Bjarnar saga hítðælakappa*. *Saga-Book*, 23, 419–432.
- Knirk, J. E. (1981). *Oratory in the Kings’ Sagas*. Universitetsforlaget.
- Lie, H. (1937). *Studier i Heimskringlas stil: dialogene og talene*. Jacob Dybwad.

- Litvina, A. F., & Uspenskij, F. B. (2018). *Pokhvala shchedrosti, chasha iz cherepa, zolotaia luda... Kontury russko-variazhskogo kul'turnogo vzaimodeistviia* [The praise to generosity, a skull cup, a golden cloak... The outlines of Russian-Varangian cultural interactions]. Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki. (In Russian).
- Lönnroth, L. (1970). Rhetorical persuasion in the sagas. *Scandinavian Studies*, 42(2), 157–189.
- Lönnroth, L. (1976). *Njáls saga: A critical introduction*. Univ. of California Press.
- McDougall, D. (1983). *Studies in the prose style of the Old Icelandic and Old Norwegian homily books*. (PhD Diss., Univ. College London).
- McKinnell, J. (2007). The making of “Hávamál”. *Viking and Medieval Scandinavia*, 3, 75–115. <https://doi.org/10.1484/J.VMS.2.302720>.
- Miller, W. I. (1990). *Bloodtaking and peacemaking: Feud, law and society in Saga Iceland*. The Univ. of Chicago Press.
- Norrick, N. (2015). Subject area, terminology, proverb definitions, proverb features. In H. Hrisztova-Gotthardt, & M. Aleksa Varga (Eds.). *Introduction to paremiology: A comprehensive guide to proverb studies*. (pp. 7–27). De Gruyter Open.
- Permiakov, G. L. (1988). *Osnovy strukturnoi paremiologii* [Foundations of structural paremiology]. Nauka; Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. (In Russian).
- Sävborg, D. (2007). *Sagan om kärleken: Erotik, känslor och berättarkonst i norrön litteratur 950–1350*. Uppsala Universitet.
- Sävborg, D. (2018). The formula in Icelandic saga prose. *Saga-Book*, 42, 51–86.
- Sävborg, D., & Thorvaldsen, B. Ø. (2023). Formulas in oral poetry and prose: An introduction. In D. Sävborg, & B. Ø. Thorvaldsen (Eds.). *New light on formulas in oral poetry and prose* (pp. 1–16). Brepols.
- Turco, J. (2016). Nets and snares: The Loki of Snorri's Edda and the Christian tradition. *History of Religions*, 56(2), 198–231. <https://doi.org/10.1086/688214>.

\* \* \*

## Информация об авторе

**Дарья Сергеевна Глебова**  
кандидат филологических наук  
старший преподаватель, Школа  
филологических наук, Национальный  
исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»  
Россия, 105066, Москва, ул. Старая  
Басманная, д. 21/4  
✉ [darsgleb@gmail.com](mailto:darsgleb@gmail.com)

## Information about the author

**Daria S. Glebova**  
Cand. Sci. (Philology)  
Senior Lecturer, School of Philological  
Sciences, HSE University  
Russia, 105066, Moscow, Staraya  
Basmannaya Str., 21/4  
✉ [darsgleb@gmail.com](mailto:darsgleb@gmail.com)

Н. М. Долгорукова <sup>а</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-5553-0581>

✉ [natalia.dolgoroukova@gmail.com](mailto:natalia.dolgoroukova@gmail.com)

Д. А. Стрижкова <sup>а</sup>

<https://orcid.org/0009-0000-7770-4063>

✉ [strizhkova.2003@mail.ru](mailto:strizhkova.2003@mail.ru)

К. В. Бабенко <sup>а</sup>

<https://orcid.org/0000-0001-9101-2098>

✉ [ksieniya.babenko@gmail.com](mailto:ksieniya.babenko@gmail.com)

<sup>а</sup> Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики» (Россия, Москва)

## ЧТО ТАКОЕ *wafna*? К РЕЦЕПЦИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЛАТИНСКОЙ ПЕСНИ «EGO SUM ABBAS CUCANIENSIS...» В АНГЛОЯЗЫЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

**Аннотация.** В настоящей статье представлены построчный комментарий и новый подстрочный перевод известной латинской застольной песни «Ego sum abbas Cucaniensis...» из рукописи «Carmina Burana», самого большого сборника вагантской поэзии (1230–1235 гг.). Исследование посвящено анализу представленных в стихотворении топосов, характерных для поэзии вагантов, отсылок на Священное писание и богослужебные тексты, а также изучению контекста создания песни и объяснению конкретных «темных» мест, по-разному интерпретируемых исследователями. В рассматриваемой застольной песне игрок, проигравший аббату в азартной игре свою одежду, восклицает *wafna* — это слово, являющееся гапаксом, получило множество интерпретаций медиевистами, филологами, переводчиками и писателями. Запоминающееся по этому загадочному восклицанию, стихотворение «Ego sum abbas Cucaniensis...» неоднократно становилось предметом отсылок в англоязычных текстах «массовых» и «элитарных» авторов XX и XXI вв., однако в их произведениях слово *wafna* не столько соотносилось со своим первоначальным значением, сколько, за счет своего уникального употребления в указанном контексте, становилось своеобразным маркером «вагантской» тематики (в первую очередь в связи с азартными играми и алкоголем). Этому можно найти несколько причин. Так, популярность песни в англоязычной среде (при отсутствии, по всей видимости, широкого распространения в Средневековье) объясняется тем, что она вошла в число первых переводов на английский язык стихотворений из «Carmina Burana», выполненных в 1884 г. Дж. А. Симондсом, а позже, в 1935–1936 гг., — в одноименную кантату К. Орфа, тексты из которой впоследствии часто читали в школах и университетах

на уроках латинской словесности. Более того, у Симондса слово *wafna* оставлено без перевода, что подталкивает читателя к поиску собственных интерпретаций и выстраиванию собственного ассоциативного ряда, как это и делают англоязычные писатели последующих эпох.

**Ключевые слова:** медиевистика, медиевализм, ваганты, голиарды, *Carmina Burana*, средневековая латинская литература, застольные песни

**Для цитирования:** Долгорукова Н. М., Стрижкова Д. А., Бабенко К. В. Что такое *wafna*? К рецепции средневековой латинской песни «Ego sum abbas Cucaniensis...» в англоязычной литературе // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 256–267.

Поступило в редакцию 28 ноября 2023 г.; принято 29 марта 2024 г.

Shagi / Steps. Vol. 10. No. 2. 2024  
Articles

**N. M. Dolgorukova**<sup>a</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-5553-0581>

✉ [natalia.dolgoroukova@gmail.com](mailto:natalia.dolgoroukova@gmail.com)

**D. A. Strizhkova**<sup>a</sup>

<https://orcid.org/0009-0000-7770-4063>

✉ [strizhkova.2003@mail.ru](mailto:strizhkova.2003@mail.ru)

**K. V. Babenko**<sup>a</sup>

<https://orcid.org/0000-0001-9101-2098>

✉ [ksieniya.babenko@gmail.com](mailto:ksieniya.babenko@gmail.com)

<sup>a</sup> HSE University  
(Russia, Moscow)

## WHAT DOES WAFNA MEAN? TOWARDS THE RECEPTION OF A MEDIEVAL LATIN SONG, “EGO SUM ABBAS CUCANIENSIS...”, IN ENGLISH-LANGUAGE LITERATURE

**Abstract.** Our article is devoted to a detailed historical, linguistic, and cultural commentary and a new Russian translation of the song “Ego sum abbas Cucaniensis” from *Carmina Burana*, a Latin-German manuscript written in the first quarter of the 13<sup>th</sup> century. Our research presents an analysis of the *topoi* and allusions to sacred texts found in this drinking song; it also explores the context of its creation. This song provides the first mention of the fabulous and paradisiacal land of Cockaigne, an imaginary place of extreme luxury and ease where physical comforts and pleasures are always

immediately at hand. In the song the abbot wins a gambling game, and the loser exclaims *wafna*. The word *wafna* is a hapax, probably of a German origin, and, according to different scholars and medievalists, it may have different meanings. Due to this mysterious exclamation, “Ego sum abbas Cucaniensis” is frequently reflected in English literature: in the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries different authors belonging to “popular” and “high” culture have used this word in their texts. However, in their works the word *wafna* did not fully correlate with its original meaning, but instead, due to its unique use in the above context, became a kind of marker of “goliardic” themes (primarily in connection with gambling and alcohol). There are several reasons for this. To begin with, the song’s popularity in the English-speaking environment (while apparently not being widely disseminated in the Middle Ages) is explained by the fact that it was among the first translations of poems from *Carmina Burana* into English by J. A. Symonds in 1884; later, in 1935–1936, it was included in Carl Orff’s cantata by the same name, texts from which were subsequently often read in schools and universities in Latin classes. Moreover, Symonds leaves the word *wafna* untranslated, which encourages readers to seek their own interpretations and create their own associations, just as English-language writers of subsequent eras continue to do.

**Keywords:** medieval studies, medievalism, goliards, *Carmina Burana*, medieval Latin literature, drinking songs

**To cite this article:** Dolgorukova, N. M., Strizhkova, D. A., & Babenko, K. V. (2024). What does *wafna* mean? Towards the reception of a medieval Latin song, “Ego sum abbas Cucaniensis...”, in English-language literature. *Shagi / Steps*, 10(2), 256–267. (In Russian).

*Received November 28, 2023; accepted March 29, 2024*

Наше исследование посвящено опыту составления историко-культурного комментария к средневековой латинской песне «Ego sum abbas Cucaniensis...» (CB222). Стихотворение известно нам по единственному манускрипту [Hilka et al. 1970: 81–82], датируемому примерно 1230–1235 гг., рукописи «Carmina Burana» (CB), которая является самым большим сборником поэзии вагантов. Датировать сам текст, равно как и установить его автора, не представляется возможным. Еще в XIX в. исследователь А. Граф предполагал, что текст создан в 1164 г., и приписывал его Архипиите Кельнскому [Graf 1892: 232], однако выдвинутые им гипотезы он оставил без какой-либо аргументации. Современные попытки атрибуции лирики вагантов также, как правило, ограничиваются маловероятными или недоказуемыми предположениями.

Хотя у нас нет никаких оснований полагать, что эта песня получила широкое распространение в Средние века, ее современная рецепция



впечатляет: в XX–XXI вв. упоминание этого текста или отдельных слов из него неоднократно встречается в произведениях как «массовых», так и «элитарных» писателей, чье творчество уже само успело стать мировой классикой. Примечательно, что понять особенности этой рецепции невозможно без предварительного комментирования стихотворения. Лако-ничность этой песни позволяет нам привести ее текст полностью, с нашим параллельным переводом:

Ego sum abbas Cucaniensis  
et consilium meum est cum bibulis  
et in secta Decii voluntas mea est,  
et qui mane me quesierit in taberna,  
post vesperam nudus egredietur  
et sic denudatus veste clamabit:  
«Wafna, wafna!  
Quid fecisti, sors turpissima?  
Nostre vite gaudia  
abstulisti omnia!»

Я есмь аббат Кокани  
и совет свой держу с пьянчужками,  
и воля моя в общине Деция,  
и кто утром ищет меня в таверне,  
после вечерни уйдет оттуда голым  
и так, обнаженный, будет кричать:  
«Вафна, вафна!  
Что ты наделал, жребий позорнейший?  
Все радости нашей жизни  
Ты украл!»

Сюжет стихотворения прост: герой, называющий себя аббатом Кокани, грозитя обыграть какого-нибудь игрока, который из-за этого будет стенать и проклинать судьбу. Считается, что наша песня — это самый ранний из известных текстов, в которых упоминается сказочная страна Кокань [Ле Гофф 2011: 110], однако более подробное ее описание представлено в позднейшем старофранцузском «Фаблю о Кокани» (Fabliau de Coquaigne), датированном примерно 1250 г. [Михайлов 1986: 213–223]. Кокань — это утопическая страна, край веселья, в котором текут реки вина, где сон — «источник обогащения», а дома построены из рыб — «окуней, лососей и сельдей». В этой стране можно есть сколько душе угодно, пост держать необязательно, а Пасха празднуется четыре раза в год [Ле Гофф 2011: 110].

Идея о такой стране всеобщего изобилия сама по себе очень древняя и распространена в разных культурах: русским аналогом Кокани могут служить «молочные реки и кисельные берега», а немецкий аналог Кокани называется Шлараффия (подробнее см. диссертацию О. Ю. Силантьевой [2006]). Пик популярности Шлараффии и Кокани пришелся на XVI — начало XVII в., когда на эту тему было написано 12 произведений во Франции, 22 — в Германии, 33 — в Италии и 40 — во Фландрии [Delumeau 1976: 11]. Этимология слова «Кокань» до сих пор не установлена, на этот счет есть разные гипотезы [Силантьева 2006: 32–42]. Одна из них возводит происхождение слова к имени Голиафа [Poeschel 1878: 406; Henry 1972: 120–141], в честь которого, по одной из версий, называются и сами поэты-голиарды [Гаспаров 1975: 456], хотя такое предположение представляется маловероятным.

Образ аббата Кокани получает развитие в XIII в. в сатирических текстах о коканском епископе («Gugganiensis gulescorus») и об аббатиссе Кокани («abbatissa Sacunacensis») [Pleij 2001: 394]. Последний текст, по утвержде-

нию П. Дронке, представляет собой письма к «Люции, достопочтенной аббатисе Коканьской», составленные Генрихом Изернийским, ритором, родившимся в Южной Италии около 1240 г. и служившим нотариусом при дворе короля Богемии Оттокара II (1253–1278) [Dronke 2011: 69].

На русский язык текст «Ego sum abbas Cusaniensis...» был переведен М. Л. Гаспаровым [1975: 318]. В комментарии к тексту он отмечает, что песня представляет собой «пародию на секвенцию, предназначенную для “игрецкой мессы”» [Гаспаров 1975: 578], под которой, вероятно, подразумевается «Служба игроков» (*Officium lusorum*), СВ215, расположенная в рукописи несколькими листами раньше. Гаспаров, по всей видимости, сближает эти тексты из-за наличия в них фигуры церковного служителя, пародийных элементов и формы диалога, однако жанровое определение «Ego sum abbas Cusaniensis...» как части пародийной мессы кажется не до конца обоснованным.

Первая же строка стихотворения породила ряд дискуссий в исследовательской среде — не все филологи и историки уверены, что речь в этом тексте обязательно идет о стране Кокань. Так, Дронке отмечает, что в «Ego sum abbas Cusaniensis...» нет никаких намеков на волшебное праздничное изобилие или эротическую вольность, характерных для Кокани, зато упоминаются азартные игры, часто появляющиеся в поэзии вагантов. Исследователь указывает на фонетическое сходство звания «коканьского» аббата с итальянским замком Куканья (*Cussagna*), упоминаемом в документах уже в 1142 г. [Dronke 2011: 69].

Ж. Дор считает, что слово «Кокань» связано с названием города, известного в русском переводе как Тучекукуевск (*Nephelocossygia*) из комедии Аристофана «Птицы» [Dor 1977:101]. Эту идею развивает Г. Плей, утверждая, что такая игра слов, отсылающая к античному произведению и, вероятно, знакомая среде студентов и ученых монахов, дает возможность переводить первую строчку как «Я аббат кукушечьего братства» (от лат. *cuculus* ‘кукушка’) [Pleij 2001: 394]. Однако такую трактовку можно поставить под сомнение, так как нет никаких источников, указывающих на то, что ваганты могли быть знакомы с комедией Аристофана «Птицы». Так, первые переводы Аристофана на латынь появляются не ранее XV в. [Schironi 2019: 973]. Греческий же язык был не слишком распространен на латинском Западе вплоть до XIV в., но даже тех немногочисленных писателей XII–XIII вв., которые могли на нем читать, мало интересовал Аристофан — в фокус их внимания попадали в основном такие авторы, как Аристотель, Гален, Птолемей, Платон, Евклид и Архимед [Reynolds, Wilson 1991: 120]. Более того, до нас дошло всего пять греческих манускриптов с текстами Аристофана, созданных до 1261 г., и лишь в двух из них полностью содержится текст «Птиц» (еще в одном сохранилось около 60 строк этой комедии, и еще в одном — отдельные комментарии к ней) [Sommerstein 2010: 406–407]; это свидетельствует о том, что даже в Византии до второй половины XIII в. Аристофан не входил в число самых читаемых авторов. Таким образом, предположение, что одна из немного-

численных рукописей, содержащих текст «Птиц», могла попасть в руки жителя средневекового Запада, знающего греческий, и он под влиянием этой комедии написал анализируемое нами стихотворение (или же изложил содержание пьесы его будущему автору), требует огромного количества допущений, а потому является маловероятным.

Э. М. Аккерман отмечает близость слова *Cucaniensis* со словом *Cluniacensis* 'клюнийский' — принадлежащий к Ключи, бенедиктинскому аббатству в Верхней Бургундии, что создает юмористический эффект [Ackermann 1944: 42]. Само аббатство имело запятнанную репутацию и уже становилось предметом осмеяния. Например, Гарсия Толедский (псевдоним; настоящее имя этого автора не установлено) в своем трактате конца XI в., написанном, вероятно, до нашего текста, сатирически изображает Ключи как место с шелковыми кушетками, золотыми колесницами и различными украшениями, где часто купаются, проводят церемонии с помпой и триумфом, а монахи ходят с набитыми животами [Morris 2007: 21].

Три начальные строки стихотворения в совокупности пародируют антифон, написанный не позже XI в. и состоящий из двух библейских фрагментов (Пс 1:1–2 и Исх 3:14): «Я есмь сущий, и совет мой не с нечестивыми, но в законе Господа воля моя» («Ego sum qui sum, et consilium meum non est cum impiis; sed in lege Domini voluntas mea est») [Antiphona n. d.]. «Община» Деция (в оригинальном тексте *secta* 'секта') в данном случае, как и в тексте СВ219 об орденах вагантов, «Ordo vagorum», является воображаемым обществом, во главе которого стоит бог игры в кости Деций, и пародирует монашеские общины XII–XIII вв. [Walsh 1976: 63].

Упоминание времени суток (утра) в четвертой строке стихотворения не случайно: аббат, находящийся утром в таверне, противопоставлен благочестивым монахам, ходящим к утрине. Примечательно, что время в нашем тексте привязано к литургии часов, обязательному для всех монашествующих суточному кругу молитв (так, в тексте упоминается вечерня). Это демонстрирует, что главный герой, пусть его изображение и представлено в комическом свете, мыслит теми же временными категориями, что и любой представитель черного духовенства того времени.

Игрок, которого обыграл (или планирует обыграть) аббат Кокани, остается обнаженным. Устойчивая ассоциация азартных игр с наготой — общее место вагантской поэзии, этот же мотив мы встречаем во многих других текстах сборника (СВ191, СВ195, СВ196, СВ203, СВ219, СВ221 и др.).

Последние строки стихотворения — это отчаянное восклицание проигравшего. Э. Дж. Ковелл полагает, что под «жребием позорнейшим» (*sors turpissima*) стоит понимать мошенничество или по крайней мере обман в сделке [Cowell 1999: 120]. Д. А. Трейлл переводит эту фразу словом «Фортуна» [Traill 2018: 372–373], персонифицируя образ судьбы. Так, распространенный образ Фортуны, ранее встречающийся, например, в СВ219 и СВ195, присутствует и в СВ222, где проигравший проклинает удачу. В конце стихотворения образ страны вечного изобилия разрушается, ста-

новится иллюзорным, ненастоящим, напоминая читателю или слушателю о том, что реальный мир — это не волшебная страна Кокань.

Однако самым, пожалуй, загадочным местом всего стихотворения становится предшествующее проклятиям восклицание «Wafna, wafna!». Это слово является гапаксом. По мнению Гаспарова [1975: 578] и Трейлла [Traill 2018: 710], оно имеет немецкое происхождение. П. Хёрли сравнивает его с современным немецким существительным *Waffen* ‘оружие’ [Hurley 2008: 170]. Для поэзии вагантов характерно вкрапление слов на народных языках, такой же прием встречается и в других застольных песнях, например, в СВ204, СВ205, СВ218 и т. д. Гаспаров переводит это восклицание как «Караул!» [Гаспаров 1975: 578]. Трейлл же склонен считать, что это военный призыв ко взятию оружия [Traill 2018: 710]. Ковелл переводит его на английский как *Alas!*, что означает «Увы!» и не содержит никаких ассоциаций с военным кличем, а лишь характеризует отчаяние проигравшегося [Cowell 1999: 120]. Похожее толкование находим и в комментарии Г. Бернта, который понимает слово *wafna* как крик тревоги и боли («Alarm- und Wehgeschrei») [Fischer et al. 1991: 961]. Как видим, исследователи склонны понимать это слово либо как боевой клич (что представляется наиболее обоснованным), либо как сетования на судьбу. Однако в творчестве английских писателей XX–XXI вв. слово приобретает другие значения.

В эклоге в стиле барокко «Век тревоги» У. Одена (опубликована в 1947 г.) одна из главных героинь, Розетта (Rosetta), восклицает: «Вафна. Вафна. Кто же направит меня / В этой потерянной стране?» (Wafna. Wafna. Who's to wind me now / In this lost land?; пер. наш) [Auden 2022: 292]. В беседе со своим другом А. Ансеном писатель поясняет, что слово *wafna* взято из поэзии голиардов и характеризует состояние похмелья. Он также уточняет: этого слова нет в Оксфордском словаре [Оден 2003: 100], что в этом контексте делает данное слово в некотором смысле авторским неологизмом. В случае с «Веком тревоги» интерпретация Одена отсылает к одному из главных топосов голиардской поэзии — пьянству. Хотя поэт не говорит о мотиве сожаления, здесь он явно подразумевается и сочетается как с творчеством вагантов в целом, так и с СВ222 в частности.

В вышедшем в свет в 1973 г. романе «Радуга тяготения» другого американского писателя, обладателя Фолкнеровской премии Т. Пинчона, одного из героев зовут граф Вафна. Он блуждает по палубе с красными, белыми и синими фишками, которые никогда не обналачивает [Hurley 2008: 170]. Здесь обыгрывается другое общее место вагантской лирики — страсть к азартным играм. Однако в отличие от побежденного героя СВ222, который проиграл свою одежду, граф Вафна в романе Пинчона выступает как скупой, скаредный человек, который никогда не превращает выигранное в деньги, что плохо согласуется с топикой щедрости и беспечности, присущей творчеству голиардов.

В рассказе американского фантаста М. Фостера «Разговор» (The Conversation), включенном в сборник «Час совы» (Owl Time), который

был опубликован в 1985 г., героиня Мила (Mila) обнаруживает, что персонаж по имени Масинен (Masinen) жил когда-то в городе Вафна [Foster 1985: 111]. Слово в тексте употребляется не только как название города, но и как восклицание, выражающее сожаление или даже скорее неприязнь. Героиня произносит *wafna*, а потом цитирует девиз города, который представляет собой точную цитату из СВ222, следующую за восклицанием: «Что ты наделал, жребий позорнейший?» (Quid fecisti, Sors turpissima?; пер. наш).

В XXI в. в произведениях Э. Клэр «Утром в таверне» (The Tavern in the Morning, 2003) и «Радости моей жизни» (Joys of My Life, 2012), детективных романах, действие которых происходит в Средние века, в качестве эпиграфов приводятся авторские переложения СВ222, где *wafna* переводится как *вое*, т. е. «горе» [Clare 2003: 4] и как *alas*, что означает «увы» [Clare 2012: 7].

Хотя в Средние века песня «Ego sum abbas Cucaniensis...», как мы упоминали ранее, была известна лишь в одном манускрипте [Hilka et al. 1970: 81–82], позже она, как видим, получила невероятную популярность: история ее рецепции в англоязычной литературе длится уже более полувека. Можно выделить сразу несколько причин столь широкого ее распространения. Во-первых, в 1884 г. вышел первый английский перевод отдельных песен «Carmina Burana», выполненный Дж. А. Симондсом, — «Wine, Women, and Song». В числе прочих текстов в состав сборника вошел и перевод СВ222 [Symonds 1884: 158]. Слово *wafna* в нем оставлено без изменения, что освобождает читателей Симондса от навязанных переводчиком интерпретаций и открывает им путь к собственным толкованиям. Во-вторых, в 1935–1936 гг. немецкий композитор К. Орф создал кантату «Carmina Burana», получившую мировую известность. Одной из самых запоминающихся композиций кантаты стала СВ222. Примечательно, что в письме к М. Хофманну, архивариусу и филологу, Орф предложил смоделировать «Ego sum abbas Cucaniensis...» в стиле речитатива, изобилующего припевом «Wafna», за которым следует хор неистового смеха [Yri 2017: 413–415]. Наконец, третьей причиной популярности песни стало то, что в XX в. тексты из сборника «Carmina Burana» (в особенности те, что вошли в кантату Орфа) стали часто читать на уроках латинской словесности в западных школах и университетах. Историк К. де Амель так вспоминал об этом в одной из своих книг: «Однажды, когда я был в старших классах, наш изобретательный учитель латыни (его звали мистер Данвуди) принес из дома портативный граммофон и пластинку с записью средневековой поэзии, положенной на музыку Карла Орфа (1895–1982) — Carmina Burana. Это было незабываемо. Все мы были очарованы запоминающейся музыкой и чувственной, ритмичной латинской поэзией. В текстах говорилось о девушках, выпивке и о явной несправедливости судьбы. Для мальчиков-подростков, переполненных гормонами, это была та латынь, которая трогала до глубины души. “Записки о галльской войне” Цезаря никогда не достигали такого эффекта. Мы заставляли мистера Данвуди

ставить пластинку снова и снова, убеждая его, что это очень полезно. К его чести, он так и делал. Скоро мы знали многие латинские стихи наизусть. Некоторые из них я помню до сих пор...» [Де Амель 2023: 300].

Как видим, англоязычные писатели и поэты, прибегающие к использованию слова *wafna* в своих произведениях, мало интересовались его реальным значением: ни в одном из рассмотренных нами примеров оно не сохранило связи с призывом взяться за оружие, который, вероятно, был заложен в оригинальном тексте. Тот факт, что слово является гапаксом, придает ему однозначную ассоциацию с песней «Ego sum abbas Cusanensis...» и при любом упоминании недвусмысленно отсылает к поэзии вагантов. Таким образом, слово становится своеобразным маркером аллюзии на лирику голиардов, чем и объясняется то семантическое поле значений, которое оно приобретает в творчестве англоязычных авторов — пьянство и азартные игры. Не имея первоначально подобных значений, слово *wafna*, благодаря единичному использованию в этом контексте, начинает само по себе ассоциироваться с застольной лирикой вагантов, вбирая в себя весь комплекс присущих ей мотивов.

Итак, прокомментировав средневековую песню «Ego sum abbas Cusanensis...», мы установили, что три ее начальные строки пародируют антифон, состоящий из двух библейских фрагментов, а вся целиком она, как представляется, может быть отнесена к обширной группе латинских текстов, получившей название *parodia sacra*.

Мы также продемонстрировали важность комментирования текста (и обращения к уже существующим комментариям) для любой исследовательской работы с ним, даже той, которая не предполагает обращения к средневековому наследию напрямую, например, изучения современной рецепции. Без предварительного комментирования стихотворения, а также без изучения его бытования в Средние века и в XIX–XX вв. невозможно понять и объяснить специфику и характер современной рецепции изучаемого текста.

## Источники

Оден 2003 — Оден У. Х. Застольные беседы с Аланом Ансеном / Пер. с англ. М. Дадяна, Г. Шульпякова; Под ред. М. Дадяна; Предисл. Г. Шульпякова; Комментар. М. Дадяна, Г. Шульпякова. М.: Независимая Газета, 2003.

Antiphona n. d. — Antiphona // The Gregorian Repertory. URL: <https://gregorien.info/chant/id/2810/0/en>.

Auden 2022 — The complete works of W. H. Auden. Poems: In 2 vols. Vol. 2: 1940–1973. Princeton: Princeton Univ. Press, 2022.

Clare 2003 — Clare A. The tavern in the morning: The third Hawkenlye mystery. London: Hodder and Stoughton, 2003.

Clare 2012 — Clare A. The joys of my life: A Hawkenlye mystery. Sutton: Severn House, 2012.

Foster 1985 — Foster M. A. Owl time. New York: DAW Books, 1985.



Symonds 1884 — Wine, women, and song: Mediaeval Latin students' songs now first translated into English verse with an essay / Ed. and trans. by J. A. Symonds. London: Chatto and Windus, Piccadilly, 1884.

## Литература

- Гаспаров 1975 — Поэзия вагантов / Изд. подгот. М. Л. Гаспаров. М.: Наука, 1975.
- Де Амель 2023 — *Де Амель К.* Манускрипты, изменившие мир: Самые удивительные рукописи Средневековья / [Пер. с англ.]. М.: Бомбора, 2023.
- Ле Гофф 2011 — *Ле Гофф Ж.* Герои и чудеса Средних веков / Пер. с фр. Д. Савосина. М.: Текст, 2011.
- Михайлов 1986 — *Михайлов А. Д.* Старофранцузская городская повесть «фаблио» и вопросы специфики средневековой пародии и сатиры. М.: Наука, 1986.
- Силантьева 2006 — *Силантьева О. Ю.* Страна Кокань и Шлараффия во французской и немецкой литературах XVIII–XIX вв.: Дис. ... канд. филол. наук / Рос. гос. гуманитар. ун-т. М., 2006.
- Ackermann 1944 — *Ackermann E. M.* Das Schlaraffenland in German literature and folk-song. Chicago: Univ. of Chicago, 1944.
- Cowell 1999 — *Cowell A.* At play in the tavern: Signs, coins, and bodies in the Middle Ages. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1999.
- Delumeau 1976 — La mort des pays de Cocagne: comportements collectives de la Renaissance à l'âge classique / Sous la dir. de J. Delumeau. Paris: Publications de la Sorbonne, 1976.
- Dor 1977 — *Dor J.* Cocagno II, ou l'étymologie et l'étude de la tradition se rejoignent // Linguistique et philologie: applications aux textes médiévaux. Actes du colloque des 29 et 30 avril 1977 / Sous la dir. de D. Buschinger. Paris: Champion, 1977. P. 95–104.
- Dronke 2011 — *Dronke P.* The Land of Cokaygne: Three notes on the Latin background // Medieval Latin and Middle English literature: Essays in honour of Jill Mann / Ed. by C. Cannon, M. Nolan. Cambridge: D. S. Brewer, 2011. P. 65–75.
- Fischer et al. 1991 — Carmina Burana: Die Lieder der Benediktbeurer Handschrift. Zweisprachige Ausgabe / Üb. von C. Fischer, H. Kuhn, Anm. und Nachw. von G. Bernt. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991.
- Graf 1892 — *Graf A.* Miti, leggende e superstizioni del medio evo. Vol. 1: Il mito del paradiso terrestre. Il riposo dei dannati. La credenza nella fatalità. Torino: E. Loescher, 1892.
- Henry 1972 — *Henry P. L.* The Land of Cokaygne: Cultures in contact in Medieval Ireland // Studia Hibernica. No. 12. 1972. P. 120–141.
- Hilka et al. 1970 — Carmina Burana, mit Benutzung der Vorarbeiten Wilhelm Meyers: In 2 Bd. Bd. 1.3: Die Trink- und Spielerlieder, Die geistlichen Dramen, Nachträge / Hrsg. von A. Hilka, O. Schumann, B. Bischoff. Heideilberg: Winter, 1970.
- Hurley 2008 — *Hurley P.* Pynchon character names: A dictionary. Jefferson, N.C.: McFarland, 2008.
- Morris 2007 — *Morris P.* Roasting the pig: A vision of Cluny, Cockaigne and the treatise of Garcia of Toledo. Boca Raton: Universal-Publishers, 2007.
- Pleij 2001 — *Pleij H.* Dreaming of Cockaigne: Medieval fantasies of the perfect life. New York: Columbia Univ. Press, 2001.
- Poeschel 1878 — *Poeschel J.* Das Märchen vom Schlaraffenland // Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. № 5. 1878. S. 389–427.
- Reynolds, Wilson 1991 — *Reynolds L. D., Wilson N. G.* Scribes and scholars: A guide to the transmission of Greek and Latin literature. Oxford: Clarendon Press, 1991.



- Schironi 2019 — *Schironi F.* Translations (15<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries) // *Encyclopedia of Greek comedy* / Ed. by A. Sommerstein. Malden: Wiley-Blackwell, 2019. P. 973–975.
- Sommerstein 2010 — *Sommerstein A. H.* The history of the text of Aristophanes // *Brill's companion to the study of Greek comedy* / Ed. by G. W. Dobrov. Leiden: Brill, 2010. P. 397–422.
- Traill 2018 — *Carmina Burana*: In 2 vols. Vol. 2 / Ed. and trans. by D. A. Traill. Cambridge: Harvard Univ. Press, 2018.
- Walsh 1976 — *Walsh P. G.* Thirty poems from the *Carmina Burana*. London: Bloomsbury Academic, 1976.
- Yri 2017 — *Yri K.* Lebensreform and Wandervögel ideals in Carl Orff's *Carmina Burana* // *The Musical Quarterly*. Vol. 100. No. 3–4. 2017. P. 399–428.

## References

- Ackermann, E. M. (1944). *Das Schlaraffenland in German literature and folksong*. Univ. of Chicago.
- Cowell, A. (1999). *At play in the tavern: Signs, coins, and bodies in the Middle Ages*. Univ. of Michigan Press.
- De Hamel, C. (2017). *Meetings with remarkable manuscripts: Twelve journeys into the Medieval world*. Penguin.
- Delumeau, J. (Ed.). (1976). *La mort des pays de Cocagne: comportements collectives de la Renaissance à l'âge classique*. Publications de la Sorbonne.
- Dor, J. (1977). Cocagno II, ou l'étymologie et l'étude de la tradition se rejoignent. In Buschinger, D. (Ed.) *Linguistique et philologie: applications aux textes médiévaux. Actes du colloque des 29 et 30 avril 1977* (pp. 95–104). Champion.
- Dronke, P. (2011). The Land of Cokaygne: Three notes on the Latin background. In J. Mann, C. Cannon, & M. Nolan (Eds.). *Medieval Latin and Middle English literature: Essays in honour of Jill Mann* (pp. 65–75). D. S. Brewer.
- Fischer, C., Kuhn, H. (Trans.), & Bernt, G. (Comment.). (1991) *Carmina Burana: Die Lieder der Benediktbeurer Handschrift. Zweisprachige Ausgabe*. Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Gasparov, M. L. (Ed., Trans. and Comment.). (1975). *Poeziia vagantov* [The poetry of go-liards]. Nauka. (In Russian).
- Graf, A. (1892). *Miti, leggende e superstizioni del medio evo, Vol. 1: Il mito del paradiso terrestre. Il riposo dei dannati. La credenza nella fatalità*. E. Loescher.
- Henry, P. L. (1972). The Land of Cokaygne: Cultures in contact in Medieval Ireland. *Studia Hibernica*, 12, 120–141.
- Hilka, A., Schumann, O., & Bischoff, B. (Eds.). (1970). *Carmina Burana, mit Benutzung der Vorarbeiten Wilhelm Meyers, Vol. 1.3: Die Trink- und Spielerlieder, Die geistlichen Dramen, Nachträge*. Winter.
- Hurley, P. (2008). *Pynchon character names: A dictionary*. McFarland.
- Le Goff, J. (2005). *Héros et merveilles du Moyen Âge*. Le Seuil.
- Mikhailov, A. D. (1986). *Starofrantsuzskaia gorodskaia povest' "fablio" i voprosy spetsifiki srednevekovoi parodii i satiry* [The Old French urban tale *fabliau* and questions concerning the specifics of medieval parody and satire]. Nauka. (In Russian).
- Morris, P. (2007). *Roasting the pig: A vision of Cluny, Cockaigne and the treatise of Garcia of Toledo*. Universal-Publishers.
- Pleij, H. (2001). *Dreaming of Cockaigne: Medieval fantasies of the perfect life*. Columbia Univ. Press.

- Poeschel, J. (1878). Das Märchen vom Schlaraffenland. *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 5, 389–427.
- Reynolds, L. D., & Wilson, N. G. (1991). *Scribes and scholars: A guide to the transmission of Greek and Latin literature*. Clarendon Press.
- Schironi, F. (2019). Translations (15<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries). In A. Sommerstein (Ed.). *Encyclopedia of Greek comedy* (pp. 973–975). Wiley-Blackwell.
- Silant'eva, O. Iu. (2006). *Strana Kokan' i Shlaraffia vo frantsuzskoi i nemetskoj literaturakh XVIII–XIX vv.* [The country of Cockaigne and Schlaraffenland in French and German literature of the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries] (Cand. Sci. Diss., Russian State University for the Humanities). (In Russian).
- Sommerstein, A. H. (2010). The history of the text of Aristophanes. In G. W. Dobrov (Ed.). *Brill's companion to the study of Greek comedy* (pp. 397–422). Brill.
- Traill, D. A. (Ed., Trans. and Comment.). (2018). *Carmina Burana* (Vol. 2). Harvard Univ. Press.
- Walsh, P. G. (1976). *Thirty poems from the Carmina Burana*. Bloomsbury Academic.
- Yri, K. (2017). Lebensreform and Wandervögel ideals in Carl Orff's *Carmina Burana*. *The Musical Quarterly*, 100(3–4), 399–428.

\* \* \*

#### Информация об авторах

**Наталья Михайловна Долгорукова**

кандидат филологических наук, PhD  
доцент, Школа филологических наук,  
Национальный исследовательский  
университет «Высшая школа экономики»  
Россия, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20  
✉ natalia.dolgoroukova@gmail.com

**Дарья Алексеевна Стрижкова**

студентка, Национальный  
исследовательский университет «Высшая  
школа экономики»  
Россия, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20  
✉ strizhkova.2003@mail.ru

**Ксения Вадимовна Бабенко**

студентка, Национальный  
исследовательский университет «Высшая  
школа экономики»  
Россия, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20  
✉ ksieniya.babenko@gmail.com

#### Information about the authors

**Natalia M. Dolgorukova**

Cand. Sci. (Philology), PhD  
Assistant Professor, School of Philological  
Sciences, Faculty of Humanities,  
HSE University  
Russia, 101000, Moscow, Myasnitskaya Str.,  
20  
✉ natalia.dolgoroukova@gmail.com

**Darya A. Strizhkova**

Student, HSE University  
Russia, 101000, Moscow, Myasnitskaya Str.,  
20  
✉ strizhkova.2003@mail.ru

**Kseniia V. Babenko**

Student, HSE University  
Russia, 101000, Moscow, Myasnitskaya Str.,  
20  
✉ ksieniya.babenko@gmail.com

**И. К. Стаф**<https://orcid.org/0000-0003-3975-6617>✉ [irina.staf@gmail.com](mailto:irina.staf@gmail.com)*Институт мировой литературы  
им. А. М. Горького РАН (Россия, Москва)*

## МИФ О НАРЦИССЕ: МЕТАМОРФОЗЫ СРЕДНЕВЕКОВОГО КОММЕНТАРИЯ

**Аннотация.** В статье прослеживаются два типа комментирования мифа о Нарциссе (Овидий, «Метаморфозы», кн. III), сложившиеся во французской словесности на народном языке в Средние века, — куртуазный и морально-аллегорический. Для первого типа, представленного «Лэ о Нарциссе», «Романом о Розе», «Любовными шахматами» Эвара де Конти, характерна трактовка овидиевского персонажа как нарушителя законов Амура; тем самым он приобретает черты Безжалостной красавицы. В комментариях второго типа (прежде всего стихотворной и прозаической версиях «Морализованного Овидия») Нарцисс воплощает в себе христианский грех гордыни, а Эхо — доброе имя, которым пренебрегает гордец. Эволюция этих комментариев, дробящих текст «Метаморфоз» на отдельные фрагменты, каждый из которых обладает собственным аллегорическим смыслом, приводит к тому, что фигура Нарцисса превращается не только в символ, но и в риторическую фигуру, предназначенную, как следует из трактатов по «второй риторике» XV в., для создания поэтических произведений высокого стиля. Логическим завершением такого процесса фрагментации становится появление в XVI в. новой формы, которую принимает поэма Овидия — формы сборника эмблем.

**Ключевые слова:** Овидий, Франция, Средние века, комментарий, Нарцисс, куртуазная литература, «Морализованный Овидий», фрагмент, риторическая фигура, эмблема

**Для цитирования:** Стаф И. К. Миф о Нарциссе: метаморфозы средневекового комментария // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 268–283.

*Поступило в редакцию 28 ноября 2023 г.; принято 27 марта 2024 г.*

I. K. Staf

<https://orcid.org/0000-0003-3975-6617>

✉ [irina.staf@gmail.com](mailto:irina.staf@gmail.com)

A. M. Gorky Institute of World Literature  
of the Russian Academy of Science  
(Russia, Moscow)

## THE MYTH OF NARCISSUS: METAMORPHOSES OF MEDIEVAL COMMENTARY

**Abstract.** This article traces two types of commentaries on the myth of Narcissus (Ovid, *The Metamorphoses*, III), which existed in the Middle Ages in French literature in the vernacular — the courtly and the moral and allegorical. The first type of commentary is represented by individual works in which this myth is mentioned (“The Lay of Narcissus”, “The Romance of the Rose”, “The Book of Love Chess” by Evrart de Conty). In these, Ovid’s personage is treated as a violator of Amor’s laws; consequently, he takes on the traits of the “Belle Dame sans merci”. Commentaries of the second kind, such as the poetic and prose versions of “Moralized Ovid” (*Ovide moralisé*), interpret the figure of Narcissus as the embodiment of the Christian sin of pride, and of Echo as the good name disregarded by the proud man. This second type of commentary fragments the text of the “Metamorphoses” into separate stories and personages, each with its own allegorical meaning. The figure of Narcissus and the story of his death becomes a didactic *exemplum* that can be used in a sermon. In addition, by the early 15<sup>th</sup> century, such commentaries had been adopted into treatises on poetry (*seconde rhétorique*) and poetics (*poetria*, poetic fiction). In them, Narcissus becomes a rhetorical figure destined to create poetic works of high style. The logical conclusion of this process of fragmentation, which is also embodied in the miniatures of illuminated manuscripts, is the appearance in the 16<sup>th</sup> century of a new form which Ovid’s poem takes, the form of a collection of emblems.

**Keywords:** Ovid, France, Middle Ages, commentary, Narcissus, courtly literature, “Moralized Ovid”, fragment, rhetorical figure, emblem

**To cite this article:** Staf, I. K. (2024). The myth of Narcissus: Metamorphoses of medieval commentary. *Shagi / Steps*, 10(2), 268–283. (In Russian).

*Received November 28, 2023; accepted March 27, 2024*

В последние десятилетия изучение средневековых комментариев приобретает в медиевистике все возрастающее значение. Одна из главных причин этого интереса сжато сформулирована уже в красноречивом названии статьи П. Зюмтора «Творящая глосса» [Zumthor 1990]. В предисловии к недавнему изданию анонимного латинского комментария XIV в. (Vaticanus Latinus 1479) к «Метаморфозам» Овидия издатель текста Л. Чикконе высказывает справедливую мысль, что средневековый комментатор есть одновременно и *auctor*, поскольку он создает новое произведение: «глоссы, возникающие как *ancillae* на службе *littera*, становятся самыми суровыми цензорами своей *domina*» [Ciccone 2020: 34]. Того же мнения придерживаются, в частности, Ф. Коулсон [Coulson 2007] или М. Жаннере [Jeanneret 2021], подчеркивающий, что средневековый комментированный текст «Метаморфоз», в сущности, не принадлежит Овидию: он всегда неполон, фрагментирован для удобства толкования, включает в себя чужеродные эпизоды, т. е. сам претерпевает метаморфозу, позволяющую вписать его в систему представлений эпохи. Отсюда, на наш взгляд, можно вывести и обратное следствие: средневековые тексты на античные сюжеты (в том числе на народном языке) представляют собой своеобразную форму комментария, истолкования фрагмента, почерпнутого у древнего автора. В качестве примера мы остановимся на некоторых французских текстах XII–XVI вв., трактующих овидиевский миф о Нарциссе («Метаморфозы», кн. III). Наиболее полный перечень французских средневековых источников, так или иначе использующих этот миф, приведен во введении к недавно вышедшей монографии М. Ромаджи [Romaggi 2022], а также во введении к [Possamaï-Perez, Salvo García 2021].

Культурный статус Овидия, позволивший ему войти в канон «школьных» авторов, утвердился во Франции начиная с XI и особенно XII в., когда Арнульф Орлеанский, опираясь на традицию, восходящую к «*Narrationes fabularum*» псевдо-Лактанция, создал два знаменитых комментария к «Метаморфозам»: грамматический и аллегорический («*Arnulphi Aurelianensis Allegoriae super Ovidii Metamorphosin*»). Практически одновременно, в том же XII в., появляются и упоминания мифа о Нарциссе в произведениях на народном языке («Роман об Александре», «Роман о Трое» Бенуа де Сент-Мора, *canso* «*Can vei la lauzeta mover*» Бернарта де Вентадорна). Первым самостоятельным старофранцузским текстом, основанным на этом мифе, стало анонимное «Лэ о Нарциссе» (XII в.), которое дошло до нас в составе четырех коллективных сборников коротких повествований. Сюжет «Лэ», вопреки мнению Ж. Фраппье [Frappier 1959: 144] или М. Ромаджи [Romaggi 2022: 321 sq.], существенно отличается от оригинала. М. Тири-Стассен [Thiry-Stassin 1978] считает его контаминацией мифа о Нарциссе и мифа об Аполлоне и Дафне, основываясь прежде всего на имени героини, которую зовут не Эхо, а Дане (*Dané* = *Daphné*). Между тем изложение в «Лэ», по нашему мнению, восходит скорее к мифографам: в нем есть сходство с аналогичным сюжетом в «Расска-

зах» (Διηγήσεις) Конона, известным по «Мириобиблиону» Фотия (IX в.) У Конона Нарцисса преследует своей любовью юноша Аминий, который, будучи отвергнут, совершает самоубийство у дверей неприступного красавца; Нарцисс же, влюбившись в свое отражение и осознав справедливость кары богов, также кончает с собой. В «Лэ» Нарцисс любим царской дочерью, которая, обезумев от любви, нагая подстерегает его в лесу; юноша увещевает ее, ссылаясь на моральные запреты и разницу в социальном статусе, — иными словами, его поведение вполне укладывается в рамки рыцарского кодекса. Однако Дане в отчаянии взывает к Амуру, и безжалостный красавец умирает над своим отражением в муках и раскаянии: осознав, что законы любви превыше рыцарского долга, он именует себя «низким» (*vilain*) и «коварным» (*felon*), т. е. использует устойчивые эпитеты куртуазного регистра. Девушка, заставшая покаяние возлюбленного, также раскаивается в своей жестокости и умирает над его бездыханным телом, подобно героине «Тристана и Изольды».

Еще одна особенность «Лэ» — чрезвычайно подробное описание красоты Нарцисса (глаза, лоб, подбородок и т. д.), полностью вписывающееся в канон описания Прекрасной дамы, *domina* трубадуров. Недаром свое отражение он поначалу принимает за «водяную фею», хранительницу источника (*Cuide que ce soit fee de mer / Qui fontaine ait a garder*), и молит его, называя нимфой и богиней, — так же, как раньше принял за богиню или фею (*diuesse u fee*) встреченную в лесу Дане [Narcisse 1976: 103, 96].

Овидиевский мифологический антураж в «Лэ» практически целиком опущен: от него остается только не названный по имени Тиресий, предсказывающий судьбу мальчика. Мать Нарцисса — не нимфа Лириопа, а безымянная дама из Фив (*une dame de la cité*); красавцем его делают Природа и Амур, единственное божество, присутствующее в сюжете и принимающее на себя функцию Немезиды из «Метаморфоз». А главное, «Лэ», как и рассказ Конона, не ведает метаморфозы: Нарцисс не становится цветком, а Дане, которая, в отличие от Эхо, в полной мере владеет своим красноречием, не иссыхает, превращаясь в камень. Рассказ представлен как *exemplum*, однако не проповеднический, а куртуазный: он обрамлен предостережениями от безумств любви (*fol amor*) и гордыни (*orgueil*), противных разуму и мере (*mesure*):

Ausi qui s'entremet d'amer  
Et par savoir se veut mener,  
Bien doit garder au comencier  
Qu'il ne s'i laist trop enlacier...

Or si gardent tuit autre amant  
Qu'il ne muient en tel sanblant !  
[Narcisse 1976: 81, 117]

Тот, кто намерен любить и следовать разумению, должен для начала остерегаться слишком сильного увлечения <...> Да поберегутся все прочие влюбленные, дабы сходно не погибнуть!

«Лэ о Нарциссе» открывает традицию куртуазного толкования мифа — традицию, которая будет актуальна во Франции по крайней мере до XVI в.<sup>1</sup> Продолжает ее первая часть «Романа о Розе» (Гильома де Лорриса), «апогей идеального мира куртуазной поэзии» в эпоху его исторического распада [Köhler 1963: 102]. История благородного юноши, попавшего в сети Амура (*demoisiaus qui Amors tint en ses raisiaus*), точнее, ее краткое изложение, служит у Гильома глоссой к надписи на камне рядом с источником в саду Любовных утех (*vergieur du Déduit*): надпись гласит, что именно здесь скончался красавец Нарцисс. Популярный в Средние века мотив «водного зеркала» в основных своих чертах намечен уже в «Лэ», где «впервые сведены воедино и выражены на французском языке все притягательные черты локуса источника, который в равной мере может превратиться как в смертоносное место, так и в исполненное эротики место встречи с феей, любовной жалобой, поэтического вымысла» [Baumgartner 2002: 3]. Однако в «Романе о Розе» он безусловно доминирует над собственно историей Нарцисса: недаром, заглянув в источник, герой видит не свое отражение, но преобразованный магическими кристаллами сад и цветущие кусты роз (*rosiers chargiez de roses*), и именно в этот момент превращается из безымянного лирического «я» во Влюбленного (*Amant*) [Freeman 1976: 160; Kessler 1982: 134–137]. Гильом де Лоррис, по-видимому, был знаком с «Лэ»; так или иначе, его пересказ мифа ближе к нему, а не к тексту Овидия, как полагает ряд известных ученых [Langlois 1890; Frappier 1959; Kessler 1982 и др.], — с тем отличием, что отвергнутая героиня, знатная дама (*la haute dame*), носит имя Эхо и, как и Эхо у Овидия, умирает раньше Нарцисса. Автор, отчасти пытаясь примирить куртуазную и христианскую мораль, избегает, однако, уже сложившейся к XIII в. традиции морально-аллегорического толкования (о ней пойдет речь ниже) — метаморфоза в «Романе», как и в «Лэ», отсутствует, зато страждущая Эхо взывает уже не к Амуру, но к Богу:

Mais tot avant qu'ele morist,  
El pria a Deu et requist  
Que Narcisus au cuer farasche,  
qu'el ot trové d'amer si lache,  
fust asproiez encor un jor,  
et destroiz d'autretele amor  
dont il ne peüst mire atendre.  
[Guillaume de Lorris 1973: 45]

Но прежде, чем умереть, она помолилась Богу и испросила, чтобы жестокосердый Нарцисс, столь презренный в любви, однаж-

<sup>1</sup> Куртуазная интерпретация сюжета, постепенно расширяясь за счет деталей, почерпнутых уже непосредственно из Овидиевой поэмы, к тому времени известной не только по комментированным переложениям, встречается, например, в сборнике новелл «Любовные рассказы» (*Comptes amoureux*), вышедшем под псевдонимом «Жанна Флор» около 1542 г. Здесь история Нарцисса и Эхо предстает наглядным примером, призванным переубедить некую даму Себиль, которая отвергает власть Амура и Венеры и в конце книги жестоко за это расплачивается.



ды испытал такую любовь, какой бы не мог достигнуть, и погиб от нее.

Развивая тему женственности Нарцисса, фигура которого окончательно обретает сходство с Безжалостной красавицей, Гильом превращает сюжет овидиевского мифа в *exemplum* для бессердечных дам:

Dames, cest essample apprenez,  
qui vers vos amis mesprenez;  
car si vos les laissez morir,  
Dex le vos savra bien merir.  
[Guillaume de Lorris 1973: 47]

Дамы, что небрежете своими возлюбленными, усвойте этот пример; ибо, если вы позволите им умереть, Бог сумеет воздать вам по заслугам.

Функциональная двойственность, едва ли не «андрогинность» фигуры Нарцисса в куртуазной трактовке (мучительно и безнадежно влюбленный / прекрасная и недоступная дама) находит любопытное разрешение в «Морализованных любовных шахматах» Эвра де Конти (*Livre des Eschez amoigneux moralisés*, ок. 1405), комментарии к его же стихотворным «Любовным шахматам». Комментарий Эвра эклектичен: в нем «сходятся» куртуазная литература, философское наследие аристотелизма и христианства, традиция мифографии, энциклопедическое знание <...> и знание, заключенное в бестиариях и лапидариях [Jeau 2009: 253]. Повествование в «Любовных шахматах» строится по образцу «Романа о Розе», и, комментируя историю Нарцисса, автор закономерно отсылает не к Овидию, но к эпизоду в саду Любовных утех у Гильома де Лорриса. Оговорив вначале непереносимое наличие аллегорического смысла, придающего высшую правду овидиевской «басне» (*fable*), он предлагает несколько трактовок фигуры героя, влюбленного в самого себя — от традиционного красавца, наказанного за безразличие к Амуру, до безутешной жертвы равнодушной к нему девицы (*jouvencele*) и, наконец, юноши, одержимого безумной любовью (мотив, восходящий к «Лэ», здесь перенесен с женского персонажа на мужской). Нарцисс не в силах оторваться от видения любимой девушки в источнике, неотличимой от него самого, «ибо женщина есть как бы образ и подобие мужчины» (*la femme est aussi come le ymage et la similitude de l'homme*) [Evrart de Conty 1993: 592]. Иначе говоря, Нарцисс у Эвра «становится мужским двойником Эхо» [Baumgartner 2002: 8], а его печальная участь, как и в «Лэ», служит предостережением от неразумной страсти.

В рамках второй, доминирующей в средневековой Франции традиции истолкования Овидия — традиции морально-аллегорической<sup>2</sup>, — фигу-

---

<sup>2</sup> Краткий, но насыщенный обзор изданных к сегодняшнему дню средневековых комментариев к «Метаморфозам» можно найти, в частности, в предисловии М. Поссамаи-Перес и И. Сальво-Гарсиа к сборнику статей о средневековой рецепции Овидия в романских странах [Possamai-Perez, Salvo García 2021: 13–20].

ры Нарцисса и Эхо приобретают устойчивое значение (*senefiance*), слегка варьирующееся у отдельных авторов. Если в «Аллегориях» Арнульфа Орлеанского герой Овидия представлен как воплощение высокомерия (*arrogantia*), или гордыни, а Эхо символизирует «доброе имя» (*hominis bona fama*) [Romaggi 2022: 205–208; Fritz, Noacco 2019], то Иоанн Гарландский или Пьер Берсюир в «Ovidius moralizatus» в своем толковании мифа скорее следуют Плотину (Эннеады I.6, «О прекрасном»), делая упор прежде всего на такой черте гордыни, как пристрастие к земным благам, ибо Нарцисс влюблен в свою телесную оболочку и презирает духовное начало [Noacco 2009].

В «Генеалогии богов» Боккаччо (первая редакция 1360), созданной практически одновременно с трудом Берсюира (окончательная редакция 1362) и, наряду с ним, окончательно закрепившей понимание овидиевского вымысла (*fabula*) как *involucrum*, или *integumentum*, т. е. покрыва, оболочки, под которой кроются христианские таинства, сюжет о Нарциссе также толкуется как пример презрения к доброму имени (славе) в пользу мирских радостей:

Nam per Echo, que nil dicit nisi post dictum, famam ego intelligo que unumquenque mortalium diligit, tanquam rem, per quam consistit. Hanc multi fugiunt et parvi pendunt, et in aquis, id est in mundanis deliciis, non aliter quam aqua labilibus se ipsos, id est suam gloriam, intuentur et adeo a suis voluptatibus capiuntur, ut sprete fama post paululum tamquam non fuissent, moriuntur; et si forsitan aliquid nominis superest, in florem vertitur, qui mane purpureus et splendens est, sero autem languidus factus marcescit, et in nichilum solvitur [Boccaccio 1951: 381].

Ибо под эхом, которое ничего не говорит, кроме уже сказанного другими, я понимаю славу, которая чтит каждого смертного, как то, благодаря чему она существует. Многие бегут от нее, а немногие ее держатся, и в воды, то есть в мирские утехы, столь же зыбкие, как вода, смотрят на себя, то есть на свою славу, и настолько потакают своим удовольствиям, презирая славу, что вскоре исчезают и умирают, как их и не было; и если, быть может, что-то от их имени остается, то превращается в цветок, утром багряный и сияющий, а вечером увядающий и растворяющийся в небытии.

Любопытно, к слову, что Боккаччо, кратко, но точно пересказывая текст Овидия, отступает от него лишь в одном: Нарцисс, увидев в воде прекрасный образ, принимает его не за «мальчика бесценного», но, как и в «Лэ», за нимфу источника. Естественный для греко-римской мифологии (и Назона) мотив гомосексуальной любви изгоняется в Средние века из «Метаморфоз» весьма последовательно.

В начале XIV в. (т. е. еще до появления знаменитого труда Пьера Берсюира) была создана анонимная французская поэма «Морализованный Овидий» (*Ovide moralisé*) — первое полное изложение «Метаморфоз» на романском языке. Как отмечает М. Поссамаи-Перес, автор, «как правило верный тексту Овидия, передает всю его поэтичность; он — один из

немногих средневековых писателей, кто описывает метаморфозу в развитии, во всех ее стадиях. Его перевод “Метаморфоз” настолько хорош, что все поэты XIV–XV вв. будут излагать басни Овидия в соответствии с его текстом...» [Possamaï-Perez 2015: 8]. Написанная восьмисложником с парными рифмами, поэма не отделяет переложение Овидия от глоссы: толкование целиком интегрировано в стихотворный текст, который тем самым превращается в гигантскую проповедь, насыщенную *exempla*. Цель неизвестного поэта — раскрыть христианский смысл (*sens*) внешне лживых мифологических историй, т. е. истину, «которая покоится под покровом басен» (*qui souz les fables gist couverte*). Логично поэтому, что отвергнутые Нарциссом дамы взывают о возмездии к Богу, как в «Романе о Розе», причем, оговаривает автор, молитву эту «Бог может услышать, ибо она справедлива и уместна» (*Bien pot Dieus tel requeste oïr, / Qu'ele fu juste et convenable*). Миф получает историческую и аллегорическую интерпретацию; в рамках первой упомянут, в частности, неведомый город Нарси (*Narci*), возведенный на месте источника и окружающего его леса. Аллегорический же смысл фигур Эхо и Нарцисса совпадает с их интерпретацией у Арнульфа: Эхо означает «доброе имя» (*bone renomee*), и гордец Нарцисс, отвергнув ее, тем самым доброго имени лишается:

De Narcisus, le biau, le gent,  
Fu grans la bone renomee,  
S'il la vausist avoir amee,  
Mes il fu tant outrecuidiez,  
Plains d'orgueil et de sens vuidiez,  
Qu'il perdi dou siecle la grace.  
Pour la grant biauté de sa face  
Voloit tous homes desprisier :  
Ce fist son los apetisier,  
S'en fu sa bone renomee  
Trestoute estainte et estofee.

[Ovide moralisé 1915: 331]

Добрая слава Нарцисса, любезного красавца, была бы велика, если бы он пожелал ее полюбить. Но он был столь высокомерен, полон гордыни и безрассуден, что лишился благодати в земной жизни. Угодно ему было из-за великой красоты своего лица презирать всех людей; оттого хвалы ему уменьшились, и доброе имя его угасло и заглохло.

Рассуждая о ничтожестве преходящей красоты, обличая гордецов и самолюбцев, любующихся собой в лживом зеркале земного мира, которое делает их одержимыми, опьяняет горечью и заставляет из-за безумных притязаний утрачивать и тело, и душу, автор даже уподобляет Нарцисса падшему ангелу, лишившемуся рая.

Толкование это почти дословно повторяется и в прозаическом «Морализованном Овидии» XV в., сохранившемся в двух версиях: первая принадлежит перу безымянного нормандского клирика, состоявшего на

службе Рене Анжуйского, вторая возникла позднее, около 1470 г. [Jung 1997]. Его переработка, дополненная толкованиями Пьера Берсюира, была осуществлена копиистом, либранием и печатником из Брюгге Коларом Мансьоном, выпустившим ее в свет в 1484 г. Спустя почти десять лет, в 1493 г., труд Колара Мансьона был перепечатан знаменитым парижским либранием Антуаном Вераром<sup>3</sup> под горделивым названием «Библия поэтов» (*La Bible des poètes*). В 1532 г. тот же текст, только без вераровской велени и роскошных иллюстраций, вышел из типографии лионского печатника Ромена Морена под заглавием «Великий Олимп поэтических историй Князя поэтов Овидия Назона в его Метаморфозе...» (*Le Grand Olympe des Histoires poétiques du Prince de poésie Ovide Naso en sa Metamorphose...*).

Текст «Метаморфоз» в прозаическом переложении воспроизведен сравнительно точно, но толкования, в отличие от стихотворного «Морализованного Овидия», отделены от *fabula*. Аллегорический смысл «басни» остается неизменным: Эхо означает «доброе имя», Нарцисс — «безумцев, гордящихся обильными земными благами, что любят себя в лживой суетности этого мира, каковой опьяняет их и ввергает в неистовство мучительного питья, и чем более они пьют, тем сильнее в тоске жаждут» (*les folz orgueilleux des biens temporelz habondans qui se mirent dedens les faulses vanitez de ce monde qui les enyvrent & plonge en forcennerie de douloureux buvrage du quel qui plus en boit & plus a soif angoisseux...* [Bible des poetes 1493: f. XXXII r<sup>o</sup>]). Особое место, под влиянием «Романа о Розе», уделяется «обманчивому источнику» (*decevable fontaine*), который заставляет принимать изменчивую тень за правду. Иными словами, в традиции аллегорического толкования «Метаморфоз» Нарцисс на протяжении четырех столетий предстает символом гордеца, погрязшего в низменных земных благах и утрачивающего по этой причине «добрую славу».

Эта устойчивая однозначность мифологического персонажа, вытекающая из традиции средневекового аллегорического комментария, имела одно важное следствие. Поскольку Нарцисс, как и любой другой герой «Метаморфоз», оказывается наделен своим собственным, особым значением (*senefiance*), внутренняя целостность древней «басни» распадается: она превращается в бесконечное число мелких фрагментов, которые обретают новое единство за счет единой позиции комментатора, толкующего их с точки зрения христианской морали. Сама же «басня» предстает перечнем героев и предметов, своего рода готовых, самодостаточных монад, которые в дальнейшем интегрируются в самые различные тексты, от проповедей до любовной лирики. В последнее время роль и функции многообразных списков в средневековой словесности получали освещение, в частности, в работах канадской исследовательницы М. Же, связывающей торжество «списочной поэтики», помимо общей

<sup>3</sup> Выдвигалась гипотеза, что Колар Мансьон и Антуан Верар, начавший свою деятельность как раз тогда, когда Колар Мансьон ее завершил, и переиздавший несколько его книг, — одно и то же лицо (см., в частности: [Okubo 2007]).

эстетики фрагментарности, именно с дидактическим измерением произведений [Jeay 2006 (chap. 1); Angotti et al. 2019; Anheim et al. 2020]. Применительно к Овидию начало подобным спискам было положено, по-видимому, первой книгой «Морализованного Овидия» Пьера Берсюира, «О формах и фигурах богов» (*De formis figurisque deorum*), содержащей перечень морализованных описаний языческих божеств в помощь проповеднику; французский перевод трактата вошел в качестве пролога в упомянутое выше издание Колара Мансьона [Ghisalberti 1933; Cerrito 2020]. Среди практических применений этого принципа во французской литературе мы остановимся лишь на одном — «Послании Офеи» (*Epistre Othea*, ок. 1400 г.) Кристины Пизанской. Офея, богиня благоразумия (*prudencia*), наставляет юного Гектора в добродетелях, необходимых идеальному государю. Каждое из ста ее стихотворных наставлений сопровождается прозаическим толкованием, поясняющим его смысл. В одном из стихотворных фрагментов Кристина упоминает Нарцисса:

Narcisus ne vueilles sembler  
Par trop grant orgueil affuler  
Car chevalier outrecuidé  
Est de mainte grace vuidé.  
[Christine de Pizan 1500: xvi]

Не уподобляйся Нарциссу в излишней гордыне, ибо заносчивый рыцарь лишен многой благодати.

Глосса к этому наставлению примечательна тем, что, излагая (в двух фразах) миф о Нарциссе, Кристина оставляет от него только фигуру самого красавца, воспитанного в гордыне и презирающего остальных людей: любовь к самому себе лишает его разума, и он умирает, любясь собой в источнике. Ни Эхо, ни иным нимфам, ни Тиресию здесь нет места; читателю дан лишь предельно краткий и сухой экфрасис миниатюры, изображающей Нарцисса над водным зеркалом (такая миниатюра присутствует, в частности, в ms. Fr. 606 Национальной библиотеки Франции, выполненном под контролем Кристины — и частично ее собственной рукой — для герцога Иоанна Беррийского). Иными словами, Нарцисс у Кристины, как и другие упомянутые ею боги и герои, полностью отрывается от связанного с ним сюжета. Это уже не персонаж овидиевской поэмы, но своего рода христианский символ, трактовка которого подкрепляется ссылкой на Сократа и цитатами из Оригена и Священного Писания:

Ce est a entendre l'outrecuidance de lui-mesmes ou il se mira. Pour ce deffend au bon chevalier que il ne se mire en ses biens faitz, parquoy il en soit outrecuidé. Et a ce propos dit Socrates : filz garde que tu soyes deceu en la beaulté de ta jeunesse, car ce n'est mie chose durable. Et ferons alegorie a nostre propos en appliquant aux sept pechez mortelz. Par Narcisus entendrons le péché d'orgueil, dont le bon esperit se doit garder. Et dit Origenes es Omelies... [Christine de Pizan 1500: xvi].

Это следует понимать так: любовался он собственным высокомерием. Потому запрещено доброму рыцарю любоваться своими благодеяниями, ибо он возгордится. И говорит по этому поводу Сократ: сын мой, берегись, как бы не разочароваться тебе в красоте своей юности, ибо вещь это преходящая. Приведем теперь аллегорию для нашего случая, приложив к нему семь смертных грехов. Под Нарциссом будем мы понимать грех гордыни, какового добрый разум должен остерегаться. И говорит Ориген в «Гомилиях»...

Кристина в «Послании» использует «Метаморфозы» именно как перечень мифологических персонажей, наделенных устойчивым аллегорическим значением, которое применяется в дидактических целях. Косвенным подтверждением этому может служить первое во Франции печатное издание «Послания Офеи» (ок. 1500), которое носит заглавие «Сто троянских историй. Послание Офеи, богини благоразумия, рыцарственному духу Гектора Троянского». Парижский печатник Филипп Пигуше видит в сочинении Кристины сто отдельных фрагментов, которые так или иначе связаны с историей Трои — а значит, и с чрезвычайно актуальной для французской культуры первой половины XVI в. идеей троянского происхождения французов.

Но благодаря такой «списочной» фрагментации текста Овидия боги и герои античных *fables* и, в частности, Нарцисс претерпевают еще одну метаморфозу. Они превращаются не только в аллегории христианских пороков и добродетелей, но и, как следствие, в риторические фигуры, которые, с одной стороны, служат в текстах маркерами фикциональности (в широком смысле), а с другой — сообщают этим текстам возвышенный, ученый характер, т. е. включаются в число приемов высокого стиля. В этом своем новом качестве они фигурируют в позднесредневековых французских трактатах по «поэзии» (*poetrie*) — поэтическому вымыслу. В трактате Жака Леграна «Красноречивейшая София-Мудрость» (*Archiloge Sophie*, ок. 1400) «Метаморфозы», наряду с Библией, представлены в виде перечня грехов и добродетелей, где каждому пункту соответствует определенный персонаж и связанный с ним сюжет. Нарцисс, разумеется, фигурирует под рубрикой «Гордыня» (*Orgueil*):

Narcisus desprisoit pour sa beauté toutes pucelles et nimphes, mais Echo l'ensuivoit pour son amour avoir, mais il la fuioit ; et finalement lassé, but en la fontaine, en la quelle, voiant son ombre, fut si ravi de sa beauté que il peri, et son corps fut mué en fleur, et son ame descendi en enfer [Legrand 1986: 165].

Нарцисс из-за своей красоты презирал всех девиц и нимф, но Эхо преследовала его, дабы добиться его любви, но он бежал от нее; наконец, усталый, стал пить из источника, в коем увидел свою тень, и так был околдован собственной красотой, что погиб, и тело его превратилось в цветок, а душа низверглась в ад.



В этом синопсисе, сохраняющем почти все ключевые элементы истории Нарцисса (красота юноши, отвергнутая Эхо, источник-зеркало, метаморфоза, низвержение в Аид-ад), есть один значимый пропуск: отсутствует мотив божественной кары. Главный из смертных грехов не требует вмешательства высших сил, гибельность изначально заключена в нем самом. Жаку Леграну достаточно лишь обозначить *senefiance* мифологического персонажа и сюжета и задать соответствующую топику, подлежащую дальнейшей поэтической (в широком смысле) обработке.

Любопытно, что процесс «риторизации» персонажей Овидия распространяется на обе обозначенные нами традиции толкования римского *auctor* — и на морально-аллегорическую, и на куртуазную. В анонимном трактате первой трети XV в. «Правила второй риторики»<sup>4</sup> (*Les règles de la seconde rhétorique*) изложение истории Нарцисса ближе к «Лэ о Нарциссе» и «Роману о Розе», нежели к тексту Овидия. Горделивый красавец король отвергает благородную даму Эхо, которая, поддавшись чарам «дамы Венеры», смиренно молит его о любви. Эхо, как и Дане, сохраняет дар красноречия; она так же лишена стыда (*sans verguaigne*), хотя и не безумствует в лесу, а лишь обращается к королю с учтивым предложением своих «сердца и тела» (*mon cuer et mon corps*). Напротив, Нарцисс отвечает ей отнюдь не по-рыцарски:

Et quant ycellui roy orgueil[leux] vit que ycelle noble royne et dame  
s'enclina vers lui, comment orgueilleux et plain de vanité, il respondi :  
« Je ne daigneroye amer une telle nyce, abandonnée, fole, musarde. »  
[Langlois 1902: 42]

Сей же горделивый король, увидав, что благородная королева и дама питает к нему склонность, отвечал премного горделиво и тщеславно: «Не удостою я любви столь глупую, безрассудную, безумную, бесстыжую».

Униженная Эхо умирает в любовных муках, ее душа взывает к Амуру, и боги, услышав ее жалобы, насылают на гордеца известную кару. В этом изложении обращают на себя внимание три момента. Во-первых, создатель «Правил второй риторики», в отличие от автора «Лэ», не оставляет никаких сомнений в недолжном поведении Нарцисса: тот не только отвергает влюбленную даму, но и оскорбляет ее; Эхо справедливо полагает, что «получила зло в ответ на доброе слово» (*pour bien dire mal avoit*). Таким образом, Нарцисс остается цельным, без изъянов, символом гордыни, что и подтверждено финальной фразой: «И оттого зовется Нарцисс горделивым королем» (*Et pour ce est dit Narcisus le roy orgueilleux*). Однако — во-вторых, — гордыня эта нигде не трактуется как христианский грех; пересказ мифа лежит целиком в плоскости античной *fabula*, где приговор ге-

<sup>4</sup> Понятие «вторая риторика» (*seconde rhétorique*) во Франции конца XIV—XV вв. включало в себя, с одной стороны, искусство стихотворства, в противовес риторике прозы, а с другой — правила создания текстов на народном языке, в противовес латыни [Langlois 1902: ii–iv].



рою выносят боги Олимпа. В трактате уже намечается переход от морально-аллегорического толкования «Метаморфоз» к их «секуляризации», характерной для ряда предренессансных манускриптов «Морализованного Овидия» (см. об этом, например: [Harf-Lancner, Pérez-Simon 2015: 175–182]); процесс этот получил завершение в ренессансных переводах, начало которым было положено Клеманом Маро. И, наконец, в-третьих, превращая Нарцисса в «короля», а Эхо — в «даму» или даже «королеву» (*roïne*), автор «Правил второй риторики» указывает поэтам, которые будут следовать его предписаниям, стилистический регистр произведений, использующих этот сюжет: согласно «Вергилиеву колесу», герои благородного происхождения суть один из элементов высокого стиля, к которому могла относиться и рыцарская литература.

Эволюция средневековых толкований мифа о Нарциссе, как и «Метаморфоз» в целом, — от комментированного полного текста, как у Арнульфа Орлеанского, Пьера Берсюира или стихотворного «Морализованного Овидия», где аллегорическим смыслом наделены все основные мотивы и детали латинской поэмы, к перечню мифологических («древних») персонажей, отделенных от поэтической ткани и обладающих собственным *senefiance*, прослеживается и в истории иллюстрированных манускриптов [Hansen 2015]. Их анализ выходит далеко за рамки нашей задачи; остановимся лишь на одном весьма показательном примере. В 1557 г. лионский печатник Жан де Турн выпускает книгу под названием «Метаморфоза Овидия в картинах» (*La Metamorphose d'Ovide figurée*). Книга эта тем более примечательна, что вписывается одновременно в две традиции: в традицию «списочных» толкований овидиевских персонажей и традицию эмблем, сборники которых получили во Франции широкое распространение после первых изданий и переводов «Эмблем» Андреа Альчиато в 1530–1540-е годы. Связь списков с эмблематикой можно проследить уже в ms. Fr. 848 «Послания Офеи», изготовленном в первой половине XV в. для Агнессы Бургундской. Стихотворное наставление здесь помещено в центр страницы, над ним расположено заглавие и в некоторых случаях миниатюра, глосса же «обтекает» основной текст. Та же презентация страницы воспроизводится и в первом печатном издании «Послания», где каждое наставление предваряется гравюрой. У Жана де Турна фигура Нарцисса представлена уже по всем правилам классической эмблемы: вверху дается девиз (*motto*) «Нарцисс, влюбленный в собственную красоту» (*Narcisse espris de sa propre beauté*), под ним — гравюра (*symbolon*) с изображением Нарцисса, склонившегося над источником под деревом, и, наконец, пояснительное стихотворение (*subscriptio*):

Narcisse fier pour sa grande beauté  
(Car il estoit beau fils par excellence)  
Trop grand'amour à son ombre ha porté,  
Dont il devint amoureux à outrance,  
Et semble bien que ce fust juste vengeance,  
Qui le mena à fin tant malheureuse

Que de mourir pour n'avoir jouissance,  
De sa propre ombre en la fontaine creuse.  
[Metamorphose 1557: sine pag.]

Нарцисс, гордый своей великой красотой — ведь был он юношей прекраснейшим, — воспылал излишне великой любовью к своей тени и влюбился в нее. И, видно, справедливая кара привела его к столь злосчастному концу: умереть, не получив наслаждения от своей тени в глубоком источнике.

Возвращаясь к нашему исходному тезису, можно сказать, что комментарий к поэме Овидия в Средние века воистину служит «творящей глоссой». Будучи включен в текст, как в «Морализованном Овидии», он тем самым порождает новые произведения, обладающие новой семантикой и прагматикой. Разделяя текст на фрагменты, он превращает его персонажей в самодостаточные символы и риторические фигуры, способные генерировать новые сочинения, от проповеди до лирического стихотворения. Наконец, соединение этих символов и их визуальной интерпретации производит новые формы, которые может принимать оригинальная поэма, — например, сборник эмблем.

## Источники

- Bible des poètes 1493 — La Bible des poètes. Métamorphose. Nouvellement imprime à Paris. [Paris: Antoine Vérard, 1493].
- Boccaccio 1951 — *Boccaccio G.* Genealogie deorum gentilium libri / A cura di V. Romano. Vol. 1. Bari: Laterza, 1951.
- Christine de Pizan 1500 — [Christine de Pizan]. Les cent histoires de Troye. L'épistre de Othea deesse de prudence envoyée à l'esperit chevalereux Hector de Troye, avec cent hystoires. Nouvellement imprimée à Paris. [Paris: Philippe Pigouchet, 1500 ?].
- Evrart de Conty 1993 — *Évrart de Conty*. Le Livre des Eschez amoureux moralisés / Ed. F. Guichard-Tesson et B. Roy. Montréal: CERES, 1993.
- Guillaume de Lorris 1973 — *Guillaume de Lorris et Jean de Meun*. Le Roman de la Rose / Publ. par F. Lecoy. T. 1. Paris: Honoré Champion, 1973.
- Langlois 1902 — *Langlois E.* Recueil d'arts de seconde rhétorique. Paris: Imprimerie nationale, 1902.
- Legrand 1986 — *Legrand J.* Archiloge Sophie. Livre de bonnes meurs / Ed. critique avec introd., notes et index par E. Beltran. Paris: Honoré Champion, 1986.
- Metamorphose 1557 — La Metamorphose d'Ovide figurée. Lyon: Jan de Tournes, 1557.
- Narcisse 1976 — Narcisse. Conte ovidien du XII<sup>e</sup> siècle / Ed. critique par M. Thiry-Stassin et M. Tyssens. Paris: Les Belles Lettres, 1976.
- Ovide moralisé 1915 — Ovide moralisé, poème du commencement du quatorzième siècle publié d'après tous les manuscrits connus par C. De Boer. T. 1 (livres I–III) avec une introd. Amsterdam: Müller, 1915.

## References

- Angotti, C., Chastang, P., Debais, V., & Kendrick, L. (2019). *Le pouvoir des listes au Moyen Âge. I: Écritures de la liste*. Éditions de la Sorbonne.

- Anheim, É., Feller, L., Jeay M., & Milani, G. (Eds.) (2020). *Le pouvoir des listes au Moyen Âge. II: Listes d'objets, listes de personnes*. Éditions de la Sorbonne.
- Baumgartner, E. (2002). Narcisse à la fontaine: du "conte" à "l'exemple". *Cahiers de recherches médiévales*, 9. <http://journals.openedition.org/crm/70>. <https://doi.org/10.4000/crm.70>.
- Cerrito, S. (2020). "La forme et figure de ceulx et celles que les Anciens cuiderent estre dieux": le "De formis figurisque deorum" de Pierre Bersuire traduit en français. *Studi Francesi*, 192(64, no. 3), 522–529. <https://doi.org/10.4000/studifrancesi.41623>.
- Ciccone, L. (2020). Introduction. La *Lectura* des *Métamorphoses* au Moyen Âge. In *Un commentaire médiéval aux Métamorphoses. Le Vaticanus Latinus 1479, Livres I à V* (pp. 15–86). Classiques Garnier.
- Coulson, F. T. (2007). Ovid's transformations in medieval France (ca. 1100 — ca. 1350). In A. Keith, S. Rupp, & S. J. Rupp (Eds.) *Metamorphosis: The changing face of Ovid in medieval and early modern Europe* (pp. 33–60). Centre for Reformation and Renaissance Studies.
- Frappier, J. (1959). Variations sur le thème du miroir, de Bernard de Ventadour à Maurice Scève. *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 11, 134–158.
- Freeman, M. A. (1976). Problems in Romance composition: Ovid, Chrétien de Troyes, and the *Romance of the Rose*. *Romance Philology*, 30(1), 158–168.
- Fritz, J.-M., & Noacco, C. (2019). Lire Ovide au XII<sup>e</sup> siècle: Arnoul d'Orléans, commentateur des *Métamorphoses*. *Anabases*, 29, 199–214. <https://doi.org/10.4000/anabases.8992>. <http://journals.openedition.org/anabases/8992>.
- Ghisalberti, F. (1933). *L'Ovidius moralizatus di Pierre Bersuire*. Cuggiani.
- Jeanneret, M. (2021). Avatars de la lecture, avènement du lecteur à la Renaissance. In T. W. Reeser, & D. LaGuardia (Eds.). *Théories critiques et littérature de la Renaissance. Mélanges offerts à Lawrence Kritzman* (pp. 33–48). Classiques Garnier.
- Jeay, M. (2006). *Le Commerce des mots. L'usage des listes dans la littérature médiévale (XII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles)*. Droz.
- Jeay, M. (2009). Entre encyclopédie et récit: dans la mouvance du *Roman de la Rose*, le *Livre des échecs amoureux* d'Evrard de Conty. *Cahiers de recherches médiévales*, 18, 253–261. <https://doi.org/10.4000/crm.11706>.
- Jung, M.-R. (1997). Ovide *Metamorphose* en prose (Bruges, vers 1475) In C. Thiry (Ed.). *"A l'heure encore de mon écrire": Aspects de la littérature de Bourgogne sous Philippe le Bon et Charles le Téméraire* (pp. 99–115). Lettres Romanes.
- Hansen, I. (2018). De l'*Ovide moralisé* à l'*Ovide figuré*. Observations sur les premiers imprimés des *Métamorphoses* françaises. In S. Biancardi, P. Deleville, F. Montorsi, & M. Possamaï-Pérez (Eds.). *Ovidius explanatus. Traduire et commenter les Métamorphoses au Moyen Âge* (pp. 259–285). Classiques Garnier.
- Harf-Lancner, L., & Pérez-Simon, M. (2015). Une lecture profane de l'*Ovide moralisé*. *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 30, 167–196. <https://doi.org/10.4000/crm.13888>.
- Kessler, J. (1982). La quête amoureuse et poétique: La Fontaine de Narcisse dans le *Roman de la Rose*. *Romantic Review*, 73(2), 133–146.
- Köhler, E. (1963). Narcisse, la Fontaine d'Amour et Guillaume de Lorris. *Journal des savants*, 2, 86–103.
- Langlois, E. (1890). *Origines et sources du Roman de la Rose*. E. Thorin.
- Noacco, C. (2009). L'orgueil et la métamorphose. In M. Possamaï-Pérez (Ed.). *Nouvelles études sur Ovide moralisé* (pp. 99–119). Honoré Champion.
- Okubo, M. (2007). Antoine Vêrard et la transmission des textes à la fin du Moyen Âge. *Romania*, 125(3–4), 434–480.

- Possamaï-Perez, M. (2015). L'Ovide moralisé du XIV<sup>e</sup> siècle: mort ou renaissance des Métamorphoses d'Ovide? *Folia Litteraria Romanica*, 1(9), 7–15.
- Possamaï-Perez, M., & Salvo García, I. (Eds.) (2021). Ovide dans la Romania médiévale. *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, 41(1), 13–177.
- Romaggi, M. (2022). *La figure de Narcisse dans la littérature et la pensée médiévale*. Classiques Garnier.
- Thiry-Stassin, M. (1978). Une autre source ovidienne du Narcisse? *Le Moyen Âge*, 84(2), 211–226.
- Zumthor, P. (1990). La glose créatrice. In G. Mathieu-Castellani, & M. Plaisance (Eds.). *Les commentaires et la naissance de la critique littéraire, France/Italie (XIV<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles). Actes du Colloque international sur le commentaire. Paris, mai 1998* (pp. 11–18). Klincksieck.

\* \* \*

### Информация об авторе

#### **Ирина Карловна Стаф**

кандидат филологических наук  
старший научный сотрудник, Институт  
мировой литературы им. А. М. Горького  
РАН  
Россия, 121069, Москва, ул. Поварская,  
д. 25а  
✉ [irina.staf@gmail.com](mailto:irina.staf@gmail.com)

### Information about the author

#### **Irina K. Staf**

Cand. Sci. (Philology)  
Senior Research Fellow, A. M. Gorky  
Institute of World Literature of the Russian  
Academy of Sciences  
Russia, 121069, Moscow, Povarskaya Str.,  
25a  
✉ [irina.staf@gmail.com](mailto:irina.staf@gmail.com)

**К. Н. Bejanyan<sup>a</sup>**<https://orcid.org/0000-0001-9380-9244>✉ [kristinabejanyan@rambler.ru](mailto:kristinabejanyan@rambler.ru)**G. L. Karagyozyan<sup>a</sup>**<https://orcid.org/0009-0005-3038-5735>✉ [gkaragyozyan@gmail.com](mailto:gkaragyozyan@gmail.com)<sup>a</sup> *Институт литературы им. М. Абеяна НАН РА  
(Армения, Ереван)*

## ARMENIAN TRACE OF A EUROPEAN LEGEND

**Аннотация.** Легенду о татарском хане и дочери царя Армении, произведшей на свет чудовище, которое в результате крещения превратилось в прекрасного младенца, что побудило хана принять христианство, включили в свое повествование многие европейские хронисты и историки. Эта легенда легла в основу известного английского рыцарского романа «Царь Тарса». Сюжет легенды складывается в основном из одних и тех же элементов. Однако в отдельных хрониках и летописях, а также в названном романе меняются их соотношение и комбинация, а порой имеют место выпадение одной из сюжетных линий или замена одного персонажа другим. Зачастую происходит приращение к сюжету, например, таких элементов, как взятие Иерусалима татарским ханом, изгнание сарацин из Иерусалима, взятие Алеппо, Дамаска и других городов объединенными войсками татар, царей Армении и Грузии. Что касается армянского следа этой легенды в европейской историко-литературной традиции, то между сюжетами первой ветви «Давида Сасунского» и циркулирующими на Западе легендами об истории дочери армянского царя, которую выдают замуж за иноверца, обнаруживаются явные параллели. В данной статье выявляются эти параллели, а также следы сходства с древнерусскими сказаниями.

**Ключевые слова:** легенда, сказание, житие, повествование, крещение, «Царь Тарса», «Давид Сасунский», приращение, сюжет

**Для цитирования:** Bejanyan K. N., Karagyozyan G. L. Armenian trace of a European legend // Шаги / Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 284–295.

*Поступило в редакцию 5 сентября 2023 г.; принято 6 апреля 2024 г.*

K. H. Bejanyan <sup>a</sup>

<https://orcid.org/0000-0001-9380-9244>

✉ [kristinabejanyan@rambler.ru](mailto:kristinabejanyan@rambler.ru)

G. L. Karagyozyan <sup>a</sup>

<https://orcid.org/0009-0005-3038-5735>

✉ [gkaragyozyan@gmail.com](mailto:gkaragyozyan@gmail.com)

<sup>a</sup> *Manook Abeghyan Institute of Literature  
of the National Academy of Sciences  
of the Republic of Armenia (Armenia, Yerevan)*

## ARMENIAN TRACE OF A EUROPEAN LEGEND

**Abstract.** The legend of the Tatar Khan and the daughter of the Armenian king, who gave birth to a monster which, as a result of baptism, turned into a beautiful baby, an event that prompted the khan to accept Christianity along with his people, was included in the narratives of many European chroniclers and historians. This legend formed the basis of the well-known English chivalric novel “King of Tars” that was compiled around 1330. The plot of the legend is mainly composed of the same elements. However, in some chronicles and annals, as well as in the mentioned novel, their ratio and combination changes, and sometimes one of the storylines falls out, or one character is replaced by another. Often there are some increments to the plot, such as: the capture of Jerusalem by the Tatar Khan, the expulsion of the Saracens from Jerusalem, the seizure of Aleppo, Damascus and other cities by the united troops of the Tatars, the kings of Armenia and Georgia. As for the Armenian trace of this legend in the European historical and literary tradition, clear parallels can be found between the plots of the first branch of “David of Sassoun” and the legends circulating in the West regarding the story of the daughter of the Armenian king, who got married to a non-Christian. This article reveals these parallels, as well as the traces that are similar in Old Russian tales.

**Keywords:** legend, tale, hagiography, narration, baptism, “King of Tars”, “David of Sassoun”, increment, plot

**To cite this article:** Bejanyan, K. H., & Karagyozyan, G. L. (2024). Armenian trace of a European legend. *Shagi/Steps*, 10(2), 284–295.

*Received September 5, 2023; accepted April 6, 2024*

The article is concerned mainly with the transformation of the plot of an old legend of the Tatar Khan and the daughter of the Armenian king, who gave birth to a monster, which, as a result of baptism, turned into a beautiful baby. As is well-known, this became a sign for the khan to accept Christianity along with his people. Therefore, a hypothesis has been set forth claiming that this legend formed the basis of the famous English chivalric novel “King of Tars”. The plot of the legend is composed mainly of the same elements. Based on the analyses of the texts we have found that in some chronicles and annals, as well as in the above-mentioned chivalric novel, their ratio and combination changes, and sometimes one of the storylines falls out, or one character is replaced by another. Very often there are some increments to the plot, such as the capture of Jerusalem by the Tatar Khan, the expulsion of the Saracens from Jerusalem, the seizure of Aleppo, Damascus and other cities by the united troops of the Tatars, the kings of Armenia and Georgia. The main source of these additions to the plot regarding the military campaigns against the Egyptian Sultanate and the Christianization of the Mongols was the eminent story of Hethum “*La Flor des estoires de la Terre d’Orient*”, which was also referred to by Giovanni Villani, who recommended reading the book of monk Ayton to get acquainted with the deeds of the Mongols, which was written by him at the request of Pope Clement V.

The discussion will be divided into several main sections. The first one will be devoted to the presentation of the collection of folk songs “Armenian popular songs”, published by an outstanding Armenologist, historian and theologian, a member of the Mkhitaryan Congregation in Venice, Father St. Ghevond Alishan. The second one will investigate the trace of this legend in Europe, particularly in France, Portugal, Austria, Russia, Germany, etc. Further, we shall discuss the changes that the legend has undergone over the centuries and spaces.

However, at this point we have to turn to Yuri Veselovsky’s article “The Ancient Period of the History of the Armenian Theater”. In it he cited the text of a fragment of the manuscript of the tragedy [Veselovsky 1972: 70]<sup>1</sup>, containing the story of the daughter of an Armenian prince, who was going to be married off to the Tatar khan. This fragment, entitled “Susanna’s Lament”<sup>2</sup>, was borrowed by Veselovsky from the collection of songs published in Venice in 1867 by Ghevond Alishan, to whom this material was sent from Tiflis by the Armenian public activist, historian, playwright Galust Shermazanyan.

Coming to the principal point of our research, we note that alongside the Armenian original, the collection contains an English translation of this unique work — an extant drama consists of a single scene which depicts a dialogue between Princess Shushan (Veselovsky named her Susanna) and her maid, as well as between Shushan and her nanny in connection with the intention of Shushan’s father, who was, apparently, induced to marry off his daughter to the Tatar Khan for political reasons. Judging by the title of the collection, the heading of the

<sup>1</sup> In the endnotes, Yu. Veselovsky explained that the manuscript was included in the collection of songs published by G. Alishan [1867: 6–12].

<sup>2</sup> “The Lament of the Great Prince’s Daughter” or “The Lament of Susanna”.



excerpt most likely comes from the folk song “About the daughter of an Armenian prince who was given in marriage to a Tatar khan and about her departure” (compare with the exact name of the song “On the daughter of an Armenian prince on her departure to be married to a Tartar prince”). Veselovsky cited the translation of the text of this, according to his words, “...curious work, very uncomplicated, guileless, but full of the genuine dramatism.” [Veselovsky 1972: 70].

Let us cite only the final part of the fragment of the tragedy — the parting speech of the nanny, addressed to the heartbroken Shushan<sup>3</sup>:

I have been sixty years at thy gate:  
Thy father and grandfather were on my shoulders  
Born, brought up and became princes;  
I never saw such sorrow.  
Open thy ear, and listen to my counsel,  
Remember this old woman:  
Wherever thou shalt go and wherever thou shalt be,  
Always hold fast thy bright faith.  
Forget not our Armenian nation;  
And always assist and protect.  
Always keep in thy mind  
To be useful to thy country.  
Oh! God be with thee, farewell!  
May Christ preserve thy bright sun!

[Alishan 1867: 10–12]

This excerpt (“Susanna’s Lament” is meant), in our opinion, is an exposition to the legend, widespread in Europe, about the Tatar Khan and the daughter of the Armenian king. As has been revealed by our examination of the old manuscripts, this legend was included in the narrative of many European chroniclers and historians. Consequently, the Florentine historian Giovanni Villani (1280–1348) in his “Cronica, or Storia Fiorentina” tells that together with other monks and with a large retinue Hayton accompanied his sister, the daughter of King Hetum, to Persia, where the Mongol Ghazan-khan ruled [Villani 1857: 180]. The story of Ghazan and the princess of Armenia is conveyed in the atmosphere of Arabian fairy tales of “One thousand and one nights”. Here the historian narrates that

...when Ghazan became an emperor, he undertook the search for the most beautiful woman to be his bride, regardless of her fate, or anything else and for this purpose he sent his ambassadors throughout the East. The Armenian princess surpassed others both with her beauty and with her chastity. Thus, at the behest of the khan, ambassadors asked the princess’s father for her hand in marriage. The father accepted the proposal but under the condition of the daughter’s consent. The latter showed great chastity, declaring that she was ready to obey the will of the father and the only thing she wished was to freely worship our Lord Jesus Christ and genuflect before him after becoming the wife of a

---

<sup>3</sup> It should be noted that this song was translated into Russian by M. V. Veselovskaya [Veselovsky 1972: 71].

pagan. And this was promised and accepted by Ghazan's ambassadors [Soulie 1929: 249–254].

The Armenian princess, having become the wife of Ghazan, gave birth to a monster. The sages of the kingdom concluded that the wife had committed adultery and should be burnt together with the newborn. The only thing the culprit asked for was communion for her and baptism for the child. While being baptized, the monster turned into a beautiful baby. This fact of reincarnation became the reason to consider that the mother's innocence had been proved. A holiday was subsequently declared countrywide. And Ghazan, together with the people, accepted Christianity [Villani 1537: 103].

This legend was also included in the *Annales Poloniae* by an anonymous author. Here, dated from 1274, is the story of the conversion of the Tatar Khan to Christianity, to which the story of the birth of an ugly creature and its transformation as a result of baptism is attached [Pertz 1866: 60]. In "The Chronicle of William de Rishanger" from 1307 to 1312 a similar story can be found [Rishanger 1865: 189–190; 196–197]. Rishanger continued the Chronicle of St. Albans by supplementing Matthew of Paris's "Great Chronicle" with information from 1259 to 1307. This event is also presented in Ottokar of Styria's "Austrian Rhymed Chronicle" [Seemüller 1890: 253–256] of the early 14<sup>th</sup> century, where the history of Western Europe from 1250 to 1309 is described.

A similar story is told by Francisco Brandão in "Monarchia Lusytana", or "Monarquia Lusitana", where the history of Portugal is narrated. Ghazan Khan, having married the daughter of Hetum I, renounced the faith of Mohammed, adopted Christianity and declared war on the Saracens in order to liberate the Holy Land [Brandão 1650: 276]. It is possible that this plot was borrowed by him from the royal annals "Les Grandes Chroniques de France". Here, as in "Monarchia Lusytana", Ghazan Khan with his people was miraculously converted to Christianity in 1299 thanks to his Christian wife, a daughter of the Armenian king [Paulin 1837: 127–128].

In one of Hethum's book editions, entitled "Les Fleurs des histoires de la Terre d'Orient", the publisher allowed himself some additions. One of such appendices to the text is the legend about the daughter of Hethum I and Ghazan Khan, who adopted Christianity because of a miracle, the transformation of a monster into a beautiful baby as a result of baptism, and who promised to return the Holy Land to Christians. This promise would have been fulfilled, if not for the criminal indifference of the King of France, Philip the Fair [Paris 1869: 506]. Simon Bozius also liked this legend, however, in the story he had borrowed, there was not Gazan, but Mangu-khan (Mongke-khan) [Paris 1869: 507]. This legend was also reproduced by the compiler of the "Bibliothèque de Prémonstré", referring to Hayton as a guarantee of its authenticity [Paris 1869: 507]. According to another version, Ghazan Khan's brother Oljeit (Karband), who married an Armenian woman, was forced to convert to Christianity. [Mutafian 2004: 271].

In the first half of the 15<sup>th</sup> century this story is also told by a Catholic saint, Archbishop of Florence Antonin Pierozzi or Antonin of Florence<sup>4</sup> in his "Chron-

<sup>4</sup> Italian: Antonino Pierozzi; Antoninus Florentinus (1389–1459).

icle in three parts, from the creation of the world to 1360” (*Chronicon partibus tribus independenta ab initio mundi ad MCCCCLX*). The Armenian historian and linguist Father Mikael Chamchyants devoted several pages to the legend retold by St. Antoninus in “The History of Armenia from the beginning of the world to the year of the Lord 1784”. Referring to the text of Antoninus’ “Chronicle”, Chamchyants cited a legend, the content of which almost repeated the text of the Florentine chronicler Giovanni Villani, the predecessor of St. Antoninus [Chamchyants 1786: 379–381].

The French sinologist, mongolist, traveler of the mid-19<sup>th</sup> century, Evariste Regis Huc, basing himself on the notes of Antoninus of Florence, reported that this legend was told to the author of the Chronicle by a certain Florentine who, after many years of living among the Mongols, was specially sent to Europe to convey this story to the pontiff and European rulers [Huc 1857: 352].

The well-known German church historian Johann Lorenz von Mosheim (1693–1755), referring to St. Antoninus, cited the story of Ghazan Khan’s marriage to the daughter of the Armenian king in his work “The Ecclesiastical History of the Tatars”. He also indicated that the source of information to which Antoninus had appealed was a certain Florentine who had lived among the Tatars and had been sent by them “to Boniface<sup>5</sup>, Bishop of Rome, and other princes of Europe, to spread the news of a miracle” [Mosheim 1741: 86]. Nevertheless, nowadays it is difficult to establish the reliability of the message about the channel of information transmission indicated by St. Anthony of Florence and subsequently reproduced by other authors.

Here we can clearly see the parallel with the story of Grand Prince Vladimir, who, while preparing himself to receive holy baptism, on the eve of the sacrament suddenly suffered from ailing eyes and became blind. Upon hearing of his condition, Princess Anna, sister of the emperors Constantine and Basil and his wife-to-be, sent a message to him, saying, “If you desire healing, then be baptized as soon as possible” [RPC: 324–326]. In response, Vladimir immediately gave orders to make all the necessary preparations for the holy baptism.

The sacrament of baptism was administered by the Bishop of Korsun with the clergy. As soon as Vladimir immersed himself in the baptismal font, a miraculous event occurred — he regained his sight. The chronicle preserved the words that the prince uttered after baptism: “Now I have seen the true God” [RPC: 326]. Many members of the prince’s entourage also were baptized in Chersonese.

Consequently, the legend about the marriage of Ghazan Khan to the daughter of the Armenian king, who persuaded him to her faith, was often given out by historians as a reliable historical fact. True, the authors emphasized the adoption of Christianity by Ghazan and his victorious campaigns to conquer Syria and the Holy Land, while omitting the fragment of “the birth of a monster and its transformation as a result of baptism”. Thus, the English historian Richard Knolls (1545–1610) in his work on “The History of the Ottoman Empire” tells

---

<sup>5</sup> Boniface VIII (1235–1303) is meant.

how Ghazan Khan married an Armenian princess of unprecedented beauty, became a Christian, and under the influence of his wife and father-in-law, the king of Armenia, began military operations against the Egyptian Sultanate. Further, Ghazan Khan gathered an army of 200,000 soldiers and, with the help of the Armenians and Georgians, crossed the mountain range Amanus, conducted a campaign in Syria, besieged the city of Hama, recaptured Jerusalem and handed over the Temple of the Holy Saviour to the Armenians, Georgians and other Christians [Knolles 1610: 125]. A similar text, apparently borrowed from its predecessor, contains “The historie of the holy warre” written in 1647 by the English historian Thomas Fuller. In chapter 27 (“The fortunes of Jerusalem since the Holy warre; and her present estate”) we read:

Casanus the great Tartar Prince, having of late subdued the Persians, and married the daughter of the Armenian King (a Lady of great perfection) and of a Mahometane became a Christian, at the request of his wife he besieged the city Jerusalem, and took it without resistance. The Temple of our Saviour he gave to the Armenians, Georgians, and other Christians [Fuller 1639: 276].

The legend of a non-Christian who married a Christian woman was recorded not only by historians, but also became the basis for the compilation of the English chivalric novel “The King of Tars” (written in about 1330). It narrates that the king of Tars (this apparently refers to the ruler of Tars, the capital of Cilician Armenia, where the coronation of Levon II took place with crowns received from the Byzantine Emperor and the Pope) rejects the offer of the pagan king of Damascus to marry his daughter (here Ghazan Khan is replaced by the ruler of Damascus); however, having been defeated in the battle by the Saracens, he heeded the pleas of his daughter, who decided to marry a pagan in order to prevent further military conflict. She gave birth to a piece of faceless flesh. Each accused the false religion of the other. The Sultan explained the birth of a formless creature by the wife’s commitment to Christianity, while the wife, on the contrary, considered the husband’s idolatry to be the culprit. In order to restore the beauty of the newborn being, they decided to try the effectiveness of each religion. The prayers of the Sultan were unsuccessful. However, baptism transformed the child. Convinced of the truth of the Christian faith, the Sultan adopted Christianity. Not only did he change his religion, but was also transformed physically, turning from black to white — that meant from “foreign — hostile”, to “his own — friendly”<sup>6</sup>. Teaming up with his father-in-law, the king of Tars, he began the Christianization of his country [Chandler 2015].

This legend also formed the basis of José Vazquez de Villasante’s play “The Great Princess of Armenia and the Christianization of the Tatars” [Villasante 1770]. As is explained in Vardan Matevosyan’s article, “About one Spanish play of the 18<sup>th</sup> century on the Armenian theme”, the similar plot conflict is played out in it: the king of Armenia is forced to give his daughter to Ghazan so as to

<sup>6</sup> The difference between the black and white complexions was often used to refer to the native and foreign ethnic or social group.

avoid hostilities, the birth of a monster, the baptism of the baby, the conversion of Ghazan and his country to Christianity [Matevosyan 2018].

The motif of the courtship of a Christian woman with a non-Christian is present in the Old Russian “The Tale of Batu’s Capture of Ryazan” (created in the 13<sup>th</sup> century), which is based on a story in the Ryazan chronicle. It stated that after receiving the gifts of Ryazan people, the godless ruler “began to ask the princes of Ryazan for their daughters and sisters to share his bed”. However, the marriage proposal coming from the Tatar Khan Batu was categorically rejected by Fyodor Yuryevich (Ryazan Prince Theodore, son of Yuri), who announced that “...it is not fitting for us, Christians, to bring our wives to you, impious ruler, for lechery. When you conquer us, then shall you possess our wives also”. For refusing to give up his wife to Batu, Fyodor paid with his life. Afterwards his wife, Eupraxia, who was of Byzantine noble blood, committed suicide by jumping “from her high palace”. In response to Fyodor’s murder, the Ryazan princes launched an attack on Batu’s headquarters, but all died in an unequal battle [Likhachev 1987: 244–263].

The same motif was also widespread in the medieval Armenian literary repertoire. The plot line of the legend is clearly traced in “Sanasar and Balthasar”, the first cycle of the Armenian heroic epic “Daredevils of Sassoun”, which depicts the story of the matchmaking of the daughter of the Armenian king Gagik, “the cross worshiper” Tsovinar, “and the idolater of Baghdad Caliph” [DS: 8]. The passage we are interested in is the first part (*Tsovinar*) of the first branch and consists of two blocks: the first part is devoted to the events preceding the matchmaking, the second part tells about the matchmaking and the birth of the twins. The events that take place in the first part of the epic are comparable to the events in the legend of the Tatar Khan and the daughter of the Armenian king, recorded by Western historiographers, which formed the basis of the chivalric novel “King of Tars”. If in “Daredevils of Sassoun” the caliph sends tribute collectors to Armenia, then in the legend reproduced by Giovanni Villani, William Rishanger, Matthew of Paris and Ottokar of Styria in their chronicles, as well as in the chivalric novel “King of Tars”, the ambassadors are sent to find a bride by order of the Tatar Khan and, accordingly, by the king of Damascus. The daughter of the Armenian king astonishes both the ambassadors and the tribute collectors, who inform their sovereigns (the caliph, the khan and the king) about the beauty of the princess. The caliph of Baghdad, the Tatar khan and the pagan king of Damascus are eager to marry the Armenian princess. However, the king of Tars, like the king of Armenia Gagik, refuses to give his daughter to a pagan. The threat of war hangs over the Armenian land and over the kingdom of King of Tars. It was declared:

When you don’t give me your daughter,  
Then I’ll take your whole land,  
I’ll capture it, I’ll slaughter your people,  
I’ll exterminate your whole family,  
I’ll turn your whole city,  
And I will throw out your throne [DS: 7–8]<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Translated into English by K. Bejanyan.

Tsovinar, the daughter of King Gagik, in order to avoid the war with the Caliph, agrees to become the wife of a pagan:

When I do not willingly marry a non-Christian,  
He will kill the people because of me.  
Nevertheless, I die, let me perish for my father,  
But Armenia will not be destroyed [DS: 7–8]<sup>8</sup>.

Similar arguments are put forward by the daughter of the King of Tars:

For my sake many men have been killed,  
Cities seized, and towns burned;  
Alas that I was born!  
Father, I will do the Sultan's desire,  
For sure, I will no longer tolerate  
Christian people dying for me [Chandler 2015: 5].

The scheme of the plot and the composition of the history of the Gentile and the Armenian princess is presented in the form of a chain of episodes, rather, parts that are attached directly to one another, building the following storyline: the consent of the Armenian prince and his daughter to marry a Gentile — the birth of a monster — the transformation as a result of baptism — the conversion of the Khan (Sultan) and his people to Christianity. Baptism is the key to this chain. The plot of the legend is composed mainly of the same elements. However, in some chronicles and annals, only their ratio and combination changes, sometimes one of the storylines falls out, one character (for example, Ghazan Khan) is replaced by another (by Mangu Khan or by Oljeitu). Frequently there is an increment to the plot, such as the capture of Jerusalem by the Tatar Khan as, for example, Ottokar of Styria had done in the “Austrian Rhymed Chronicle” [Seemüller 1890: 253–256]. Or the expulsion of the Saracens from Jerusalem in the “King of Tars”, or the capture of the rulers of the Tatars, of Armenia, of Georgia and of Aleppo, Damascus and other cities by the united troops in “Flores historiarum” by Matthew of Paris [Paris 1890: 300–301] (this passage from the chronicle of Matthew of Paris is also borrowed by the author of “King of Tars”), or the military actions of Ghazan Khan against the Sultan of Babylon in the Chronicle of William Rishanger [1865: 443].

The main source of these additions/increments to the plot regarding the military campaigns against the Egyptian Sultanate and the Christianization of the Mongols was the well-known Hayton of Corycus's story “La Flor des Estoires de la Terre d'Orient”, which is repeatedly referred to by Giovanni Villani; for a better acquaintance with the deeds of Mongols, he recommends reading “libro di frate Aiton, signore del Colco d'Erminia, il quale fece ad iftanza di Papa Clemente V” [Villani 1559: 99]. The history of the Mongol and Armenian military actions to conquer the Eastern lands<sup>9</sup> presented in Hethum's book, as well as the agreement

---

<sup>8</sup> Translated into English by K. Bejanyan.

<sup>9</sup> Ghazan Khan, according to Claude Mutaftian, was “more Mongol than Muslim” [Mutaftian 1996: 182], adhered to the policy of preserving and strengthening friendly rela-



of seven points between Hethum I and Mangu Khan regarding the conversion of the Mongols to the Christian faith<sup>10</sup>, served as an impetus for the development in the West of new stories regarding the joint campaigns of the Christians and the Tatars to liberate Syria and the Holy Land. Thus, the Armenian Hayton's book provided the "material" for creating new ideas, themes, and images. The legends associated with the name of Hethum are presented as reliable stories in which Hethum is given the role of both their compiler and the acting character.

Thus, if we consider the plot as a combination of motifs, the motif of match-making<sup>11</sup> has a continuation and is supplemented by the motif of a miraculous transformation due to baptism (a monster — a beautiful baby) and the motif of the adoption of Christianity by the Gentiles and the capture of Syria and Palestine. The role of motifs in the plot formation, the quantitative relationship between them, the variation of the motifs, the dominance of one or another motif in the plot were determined, on the one hand, by the author's individual predilection, and, on the other hand, by the historical and political situation and by the ideological demands and mindsets of the society.

Finally, a conclusion is drawn that the story of a Gentile and an Armenian princess, narrated in a number of chronicles, stories and in a chivalric novel, here is presented in the form of a chain of episodes that are attached directly to one another, lining up like a staircase: the consent of the Armenian prince and his daughter to marry a Gentile — the birth of a monster — the transformation as a result of baptism — the conversion of the Khan (Sultan) and his people to Christianity. In some of the chronicles and annals, only their ratio and combination changes, sometimes one of the plot lines drops out, or one character is replaced by another one.

---

tions with Christian circles. The name of this Khan is associated with three large military campaigns during the years of 1299–1303 to Syria in alliance with the Armenians against the Egyptian Sultanate, in which the historian Hetum took part. Through the entire history of the Mongol wars with the Mamluks in the Middle East there was no victory equal to the one won at Hame on 22 December 1299 (also known as the third battle of Homs). The events related to the Syrian campaigns of Ghazan Khan and the Armenian troops are thoroughly narrated by Hetum Patmich (or Hetum the Narrator) in "La Flor des Estoires de la Terre d'Orient". [Hayton 1906: 200–214].

<sup>10</sup> Several chapters are devoted to these relations, in which Khetum tells about the Armenian embassy to the Tatars, about the trip of the Cilician king Khetum I to Mangukhan (sometimes named Munke-khan), about the petition handed by Khetum I to the Mongol Emperor, about the negotiations between the Armenians and the Tatars, about the conversion of the latter to Christianity due to the efforts of Hetum I, about the conclusion of an agreement with the Tatars, about the mutual protection in the event of an attack by the Egyptian Sultanate. The historian also pays great attention to describing the history of the joint Armenian and Tatar military campaigns in Syria, the culmination of which was the victory of the Armenians over the Arabs in 1305.

<sup>11</sup> The plot we have cited shows some similarity with typical fairy tales according to the Aarne — Thompson classification. In ATU, it appears only fragmentarily, partially in the section numbered 708 (*Miracle Child, Wonder Child, Monster Child or Monstrous Child*), where the heroine gives birth to a child of monstrous appearance and therefore is calumniated (the latter one, according to Stith Thompson's *Motif-Index of Folk-Literature* goes under number Mot. K2110 (*A Calumniated Wife*) and in ATU it can be found in tale-types 705–712). It should be noted that the material considered in the article is not mentioned in its wholeness in the indexes.



The motif of a Christian woman's matchmaking with a non-Christian man was also common to the medieval Armenian literary repertoire. There are obvious parallels between the stories from the first branch of "Daredevils of Sassoun" and the legends circulating in the West. The excerpt cited by Veselovsky from an Armenian folk poem, "The Lament of Susanna," which dated back to the period of the Tatar-Mongol conquests, is fully consistent with the first part of the legend widespread in the West.

## Abbreviations

- ATU — Uther, H.-J. (Ed.) (2004). *The types of international folktales: A classification and bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson* (Pt. 1–3). Suomalainen Tiedeakatemia.
- DS — Orbeli, I. A. (Ed., Intro.) (1939). *David Sasunskii: Armianskii narodnyi epos. Che-tyre vetvi* [David of Sassoun: Armenian folk epic. Four branches]. Armianskaia SSR; Gosizdatel'stvo. (In Russian).
- Mot. — Thompson, S. (1955–1958). *Motif-index of folk-literature: A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends* (6 Vols., Rev. and enl. ed.). Indiana Univ. Press.
- RPC — D. S. Likhachev, & O. V. Tvorogov (Eds.) (2012). *Povest' vremennykh let* [The Russian Primary Chronicle]. Vita Nova. (In Russian).

## Sources

- Alishan, L. (1867). *Armenian popular songs*. S. Lazarus.
- Brandão, F. (1650). *Quinta parte da Monarchia Lusitana: que contem a historia dos primeiros 23 annos del Rey D. Dinis*. Na officina de Paulo Craesbeeck.
- Chandler, J. H. (Ed.). *The King of Tars*. Medieval Institute Publications.
- Fuller, Th. (1639). *The historie of the holy warre* (Book 5). Printed by Th. Buck.
- Huc, E. R. (1857). *Le christianisme en Chine, en Tartarie et au Thibet* (Vol. 1). Gaume.
- Hayton (1906). *La Flor des Estoires de la Terre d'Orient = Recueil des historiens des Croisades, Documents arméniens* (Vol. 2). Imprimerie nationale.
- Knolles, R. (1610). *The General Historie of the Turkes*. Published by Adam Islip.
- Mosheim, J. L. von. (1741). *Historia Tartarorum Ecclesiastica*. Apud Fredericum Christianum Weygand.
- Paris, M. (1890). *Flores historiarum* (H. R. Luard, Ed., Vol. 3). Eyre & Spottiswoode.
- Paulin, M. (Publ.) (1837). *Les Grandes Chroniques de France* (Vol. 5). Techener, Libraire.
- Pertz, G. H. (Ed.) (1866). *Pertz Annales Poloniae*. Impensis Bibliopolii Hahniani.
- Rishanger, W. (1865). *Rerum Britannicarum medii aevi scriptores, or, Chronicles and memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages. Vol. 28:2. Willelmi Rishanger, quondam monachi S. Albani, et quondam anonymorum, Chronica et Annales, regnantibus Henrico Tertio et Edwardo Primo* (H. T. Riley, Ed.). Longman, Green.
- Seemüller, J. (Ed.) (1890). *Ottokars Österreichische, Reimchronik*. In *Monumenta Germaniae Historica* (Vol. 5, Pt. 1, pp. 1–720). Hahnshe Buchhandlung.
- Villani, G. (1537). *Chroniche di messer Giovanni Villani ...* (Book 8). Bartholomeo Zanetti.
- Villani, G. (1559). *La prima parte delle Historie universali de suoi tempi*. Ad instantia de Giunti di Fiorenza.
- Villani, G. (1857). *Croniche di Giovanni, Matteo e Filippo Villani* (Vol. 1). Lloyd Austriaco.

Villasante, J. Vázquez de (1770). *La gran princesa de Armenia, y christianidad de Tartaria* (n. p.).

## References

- Chamchyants, M. (1786). *Patmut'iwn hayots' 'i skzbane ashkharhi minch'ev ts'am tearn 1784* [The History of the Armenians from the beginning of the world to the year of the Lord 1784] (Vol. 3). H. Piatsiants. (In Armenian).
- Likhachev, D. S. (1987). *Izbrannye raboty* [Selected works] (3 Vols.). Vol. 2. *Velikoe nasledie. Klassicheskie proizvedeniia literatury Drevnei Rusi* [The great heritage. Classical works of Old Russian literature]. Khudozhestvennaia literatura. (In Russian).
- Matevosyan, V. (2018). 18 daru haykakan t'emayov spaneren t'aterakhagh my [About one Spanish play of the 18<sup>th</sup> century on the Armenian theme]. In *Mijazgayin gitazhoghovi nyut'eri zhoghovatsu*. (pp. 252–264). Misma LLC. (In Armenian).
- Mutafian, C. (1996). Le Siècle mongol (1220–1320), planche de salut ou coup de grâce? In *Arménie entre Orient et Occident. Trois mille ans de civilisation* (pp. 174–183). Bibliothèque nationale de France.
- Mutafian, C. (2004). Hét'oum II, roi franciscain d'Arménie (1289–1307). In B. Doumerc, & Ch. Picard (Eds.). *Byzance et ses périphéries. Hommage à Alain Ducellier* (pp. 263–282). PUM.
- Paris, P. (1869). Hayton, prince d'Arménie, historien. In *Histoire littéraire de la France* (Vol. 25, pp. 479–507). Firmin Didot.
- Soulier, G. (1929). Le moine arménien Hétoum et les apports d'Extrême-Orient à la fin du XIII<sup>e</sup> et au commencement du XIV<sup>e</sup> siècle. *Revue des Etudes Arméniennes*, 9(1), (pp. 249–254).
- Veselovskii, Iu. (1972). Drevneishii period istorii armianskogo teatra [The oldest period in the history of Armenian theater]. In Iu. Veselovskii. *Ocherki armianskoi literatury, istorii i kul'tury* (pp. 61–82). Aiastan. (In Russian).

\* \* \*

## Информация об авторе

### **Кристина Генриховна Беджаниян**

кандидат филологических наук  
доцент, зав. отделом зарубежной  
литературы, Институт литературы  
им. М. Абегяна НАН РА  
Армения, 0015, Ереван, ул. Гр. Лусаворича,  
д. 15

✉ kristinabejanyan@rambler.ru

### **Гоар Леоновна Карагезян**

кандидат филологических наук  
старший научный сотрудник, отдел  
зарубежной литературы, Институт  
литературы им. М. Абегяна НАН РА  
Армения 0015, Ереван, ул. Гр. Лусаворича,  
д. 15

✉ gkaragyozyan@gmail.com

## Information about the author

### **Kristine H. Bejanyan**

Cand. Sci. (Philology)  
Associate Professor, Head  
of The Department of Foreign Literature,  
Manook Abeghyan Institute of Literature  
of The National Academy of Sciences  
of The Republic of Armenia,  
Armenia, 0015, Yerevan,  
Gr. Lusavoritch Str., 15  
✉ kristinabejanyan@rambler.ru

### **Gohar L. Karagyozyan**

Cand. Sci. (Philology),  
Senior Researcher, Department of Foreign  
Literature, Manook Abeghyan Institute  
of Literature of The National Academy  
of Sciences of The Republic of Armenia  
Armenia, 0015, Yerevan,  
Gr. Lusavoritch Str., 15  
✉ gkaragyozyan@gmail.com

**И. В. Ершова**<sup>ab</sup><https://orcid.org/0000-0001-7319-2945>✉ [i.v.ershova@list.ru](mailto:i.v.ershova@list.ru)

<sup>a</sup> Российская академия народного хозяйства  
и государственной службы при Президенте РФ  
(Россия, Москва)

<sup>b</sup> Институт мировой литературы  
им. А. М. Горького РАН (Россия, Москва)

## КОММЕНТИРУЯ СРЕДНЕВЕКОВУЮ ХРОНИКУ: МЕЖДУ ВЫМЫСЛОМ И ПРАВДОЙ (НА МАТЕРИАЛЕ «ИСТОРИИ ИСПАНИИ», XIII в.)

**Аннотация.** Настоящая статья посвящена проблеме комментирования средневековой хроники (на примере староиспанской «Истории Испании» Альфонсо X Мудрого) и необходимости не только поиска источников тех или иных больших и малых сюжетов, но и объяснения выбора слов, именований, а также механизма сложения различных сюжетов с точки зрения проблемы правды/вымысла (*verdad/fabula*) в представлении средневекового хрониста: важная цель хрониста — представить свой рассказ как правду и сделать это убедительными средствами для слушателя и читателя. В качестве примера взят известный хроникальный рассказ о генеалогии гуннов (Иордан, св. Иероним, Сигиберт из Жамблу), уточненный и отредактированный испанскими хронистами, а также две этиологические легенды о происхождении значимых топонимов и основании важнейших городов Испании (легенда о замужестве Либерии, дочери Испана; легенда о короле Рокасе). Исследование показало, что задача создания достоверного рассказа достигается или намеренным конструированием нового, неизвестного сюжета (истории Либерии и Рокаса), без отчетливо опознаваемого источника, или осознанным уточнением и изменением традиционных сведений (сатиры как прародители гуннов).

**Ключевые слова:** комментарий, средневековые хроники, «История Испании», Альфонсо X, правда/вымысел, гунны, Либерия, Рокас

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

**Для цитирования:** Ершова И. В. Комментируя средневековую хронику: между вымыслом и правдой (на материале «Истории Испании», XIII в.) // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 296–309.

Поступило в редакцию 24 февраля 2024 г.; принято 20 марта 2024 г.

I. V. Ershova

<https://orcid.org/0000-0001-7319-2945>

✉ [i.v.ershova@list.ru](mailto:i.v.ershova@list.ru)

<sup>a</sup> *The Russian Presidential Academy  
of National Economy and Public Administration  
(Russia, Moscow)*

<sup>b</sup> *A. M. Gorky Institute of World Literature  
of the Russian Academy of Sciences  
(Russia, Moscow)*

## COMMENTING ON MEDIEVAL CHRONICLES: BETWEEN FICTION AND TRUTH (ON THE MATERIAL OF THE “HISTORY OF SPAIN”, 13<sup>TH</sup> CENTURY)

**Abstract.** The present article is devoted to the problem of commenting on medieval chronicles (on the example of the Old Spanish *Estoria de España* by Alfonso X the Wise, 13<sup>th</sup> c.) and the need not only to search for the sources of certain large and small stories, but also to explain the choice of words, naming, and the mechanism of putting together various stories from the point of view of the problem of truth/fiction (*verdad / fabula*) in the perception of the medieval chronicler, for whom an important goal is to present his story as truth and to make it compelling for the listener and reader. As an example, we examine the well-known chronicle story about the genealogy of the Huns (Jordan, St. Jerome, Sigebert of Gembloux), refined and edited by the editors of the Spanish chronicle, as well as two etiological legends about the origin of significant toponyms and the founding of the most important cities of Spain (the legend of the marriage of Liberia, daughter of Span; the legend of King Rocas). The studied stories have shown that the task of creating a reliable story is achieved either by deliberately creating a new, unknown narrative (the stories of Liberia and Rocas) without a clearly identifiable source, or by consciously clarifying and changing traditional information (satyrs as progenitors of the Huns).

**Keywords:** commentary, *cronicas medievales*, *Estoria de España*, Alfonso X, truth/fiction, Huns, Liberia, Rocas

**Acknowledgements.** The article is a part of the RANEPa state assignment research programme.

**To cite this article:** Ershova, I. V. (2024). Commenting on medieval chronicles: Between fiction and truth (on the material of the “History of Spain”, 13<sup>th</sup> century). *Shagi / Steps*, 10(2), 296–309. (In Russian).

*Received February 24, 2024; accepted March 20, 2024*

Давая комментарий к разнообразным микросюжетам, вплавленным в ткань средневековой хроники, важно не только пытаться найти и указать источник рассказа (в некоторых случаях, как мы увидим, его нет и быть не может), но понять и объяснить выбор слов, терминов, именований, а также механизм сложения различных сюжетов, взглянув на все новации и изменения сквозь призму проблемы правды/вымысла так, как ее представляет средневековый хронист. Богатый материал для этого дает староиспанская «История Испании» (XIII в.), созданная под непосредственным руководством Альфонсо X Мудрого в его историографических мастерских.

Внутри Средневековья дихотомия *fabula/historia* была сформулирована вполне отчетливо; базовое различие ее составляющих поясняет в своих «Этимологиях» еще Исидор Севильский:

Также и между историй, рассказом и баснею есть различие. Ведь истории — это истинные дела, которые произошли, рассказы (*argumenta*) — это то, что хотя и не произошло, однако же могло быть, а басни — это то, чего не было и быть не могло, ибо они противоестественны (Этимологии. Кн. I: О грамматике. Гл. LIV: О родах истории, 5).

Исидор, как видно, использует также понятие *argumentum* ‘рассказ’, приписывая ему то самое свойство, которым в «Поэтике», согласно Аристотелю, поэзия отличается от истории:

Ибо историк и поэт различаются не тем, что один говорит стихами, а другой прозой (ведь и Геродота можно переложить в стихи, но сочинение его все равно останется историей, в стихах ли, в прозе ли), — нет, различаются они тем, что один говорит о том, что было, а другой о том, что могло бы быть (Поэтика 51b1–b4).

Последний компонент Исидоровой триады, «фабула» (этим словом обозначают и миф, басню, и сказку) — это нечто придуманное в противовес достоверному и нечто невозможное в противовес правдоподобному.

Истории и хроники стремятся вобрать в себя все то, что в представлении их авторов подходит под значение «история, правда», тщательно, хотя и не всегда убедительно, отбрасывая все то, что грешит против возможной достоверности. В понятие «правдивого», «истинного» в представлении средневекового историка включается все, что освящено 1) авторитетом древности (хотя и предполагаются некоторый отбор материала и способ его интерпретации); 2) включением в состав создаваемого текста предыдущих историографических сочинений; 3) привязкой материала к историческим событиям. Именно поэтому, например, сказочная история Рыцаря с Лебедем естественно включалась в хроники крестовых походов как часть генеалогии Готфрида Бульонского, а сюжеты староиспанских и старофранцузских «песен о деяниях» и легендарных романсов, рассказывающие об исторических (на самом деле преимущественно псевдоисторических) событиях, — в исторические труды Альфонсо Мудрого, а дальше во всю испанскую историографию вплоть до XIX в.

Сами испанские хронисты между тем вполне различали то, что им казалось правдивой, точной (*verdad*) информацией, не совсем достоверными рассказами и откровенными небылицами. Так, вполне доверяя общей канве «песен о деяниях», чему есть множество свидетельств, хронистам более достоверным кажется материал латинских источников (и не всегда только историографических). В «Истории Испании» и ее редакциях можно различить, по сути, те же три меры «истинного»: *verdad de las historias* (предшествующая латинская историография, в частности, «О делах испанских» Родриго Толедского и «Всемирная хроника» Луки Туйского, XIII в.); *verdad de los juglares* (рассказ, близкий по смыслу *argumentum* Исидора Севильского) и *fabliella* (выдумка, миф, басня, нечто заведомо ложное и несуразное). *Fabliella*, по мнению Гомеса Редондо, «не отсылает к конкретному литературному регистру, а скорее подразумевает способ организации рассказа с помощью повествовательных приемов, предполагающих сюжетную структуру, близкую к вымыслу» [Gómez Redondo 1998: 1110]. Однако под именованном *fabliella* понимается еще и мера вымысла, фиктивности какого-то сообщения или события<sup>1</sup>. Характерно, что те сведения, которые были представлены в виде *fabla* или *fabliella*, тоже зачастую попадают в историю (с оговорками хронистов), поскольку за ними скрываются подлинные факты, неудачна лишь форма их представления [Rubio Tovar 2019: 3]. Между тем все относящееся к *historia* должно было быть устроено и изложено иначе (при этом необходимо учитывать, что историография в Испании вплоть до первой трети XIII в. существует на латинском языке, а потому многие оговариваемые свойства «историй», «хроник», «анналов» сформулированы прежде всего по отношению к латинской историографии): речь должна быть проста (она не знает «счета и метра»); изложение событий не требует искусности в организации повествования; смысл не нуждается в дополнительном толковании и приукрашивании (буквальный смысл рассказываемого); рассказ преимущественно рассчитан на чтение и хранение. Немаловажным оказывается и принцип достоверности/правдивости излагаемого материала. В самом тексте содержится немало уточнений для различения двух типов повествования — вымышленного и правдивого.

Однако следует оговорить, что на взгляд современного исследователя средневековый историк не только не различает историю и фикцию, но и активно творит эту самую вымышленную реальность, включая в текст хроник литературные тексты или используя литературные и фольклорные модели и клише для создания своего нарратива. С. И. Лучицкая отмеча-

<sup>1</sup> Контексты употребления *fabla/fabliella* в «Истории Испании»: 1) «Когда Геркулес пришел в это место, он узнал, что правит в Гесперии могущественный царь и владеет он землями от Тахо до Дуэро, а поскольку господствовал он над семью провинциями, то в древних сказочках было сказано, что был царь о семи головах» (История Испании, гл. 7); «Это море между Азией и Европой; и этот город, и пролив, и гавань получили имя Босфор от Ио, египетской богини, о которой рассказывается в сказках (*fablas*) язычников, будто бы она переплыла его в виде коровы» (Там же, гл. 144).



ет: «В Средние века перед автором, будь то историк или поэт, видимо, не стояла задача воспроизведения истинно происходящего, их цель заключалась в том, чтобы эту истину создать и убедить своих читателей в том, что “это произошло” (с’est arrivé)» [Лучицкая 2001: 353]. Важная цель хрониста — представить свой рассказ как правду и сделать это средствами, убедительными для его слушателя и читателя<sup>2</sup>.

Встречающееся в «Истории Испании» выражение *verdad de las estorias* как раз и поясняет то, как эту достоверность понимает средневековый историк. Например, в «критической версии»<sup>3</sup> «Истории Испании» редакторы часто оговаривают разность в изложении тех или иных событий в устах хугларов и у латинских историков. При этом «правда» истории и «правда» эпоса не противоречат друг другу, а лишь расходятся в обстоятельствах, как произошло то или другое событие<sup>4</sup>. К тому же порой логика эпоса оказывается более точной с точки зрения внутренней логики развития тех или иных событий. Кроме того, хроника стремится прояснить все, что касается причин и следствий тех или иных событий, не проговоренных в эпосе, и наоборот — ликвидировать пробелы в текстах историков по части полноты описываемых событий и их драматической напряженности.

Как в случае со сказаниями хугларов о деяниях эпических героев, так и при изложении древних легенд редакторы хроники стремятся выбрать более достоверную версию даже тех сюжетов, которые заимствованы из весьма авторитетных авторов древности (Иероним, Иордан, Орозий и пр.), знакомых придворной аудитории и ученым кругам, которым и адресована хроника, и стараются преподнести любой сюжет в такой форме, чтобы он звучал максимально правдоподобно, прибегая для этого к разным средствам. Принцип достоверности и правдоподобия очень многое определяет и в тех легендах, которые сочинены самими авторами «Истории Испании». Взглянем на ряд таких микросюжетов, то и дело возникающих в хрониках Альфонсо Мудрого. Причины их появления могли быть самыми разными: где-то это стремление сообщить необходимую информацию, как в случае с легендой о происхождении гуннов, а где-то необходимость заполнить лакуны самой древней эпохи истории Испании.

<sup>2</sup> В [Лучицкая 2001] также см. о различных аспектах разграничения и восприятия достоверного, документального и вымышленного, фантастического в средневековой историографии и методологических подходах современного исследователя.

<sup>3</sup> Вторая редакция памятника, или «критическая версия» (*versión crítica*, ок. 1282–1284), — одна из ветвей альфонсовой редакции «Истории Испании», которая может быть прослежена от начала рассказа о варварах до смерти короля Леона Фернандо II. Считается, что «критическую редакцию» сохранила «Хроника двадцати королей» (*Crónica de veinte reyes*, MS Ss).

<sup>4</sup> Как замечают А. Ф. Литвина и Ф. Б. Успенский, «...в изложении событий недавнего минувшего времени летописец в максимальной степени придерживался принципа достоверности. Следует учитывать только, что эта самая достоверность нередко формировалась с помощью одного, а то и двух фильтров: соответствие авторитетным книжным образцам и соответствие повествовательному канону устной традиции» [Литвина, Успенский 2009: 52].



В «Истории Испании» часто возникают своего рода внутренний комментарий и уточнения к уже упоминавшимся в других хрониках рассказам о том или ином событии. Так, на наш взгляд, обстоит дело с генеалогией гуннов, устранивших и поработивших почти всю Европу:

...жили среди его народа женщины, сведущие в заклинаниях и колдовстве, и называли их на готском наречии алирунны. И опасаясь, что они причинят какой-либо вред его воинам, он изгнал их от своего войска и отослал очень далеко, дабы они ушли в горы и пустыни. И те, уйдя туда в скорби, обнаружили там мужей, живущих в горах, которых называли сатирами и шаловливыми фавнами. Этих-то существ и обнаружил святой Антоний в пустыне, когда бродил в поисках святого Павла, первого отшельника. Согласно рассказу святого Иеронима, одного из них привезли однажды живым в Александрию императору Констанцию, но не застали там императора и оставили сатира умирать; однако те, кто его привез, вскрыли его, засолили и отвезли в Антиохию, дабы показать императору Констанцию; был он очень маленьким, и вся его голова была полна мелкой спорыньей. Эти-то существа, когда встретили тех готских женщин, совокупились с ними и породили сыновей и дочерей, от которых и пошел род гуннов (История Испании, гл. 401)<sup>5</sup>.

В этом фрагменте староиспанской хроники смешались следы нескольких источников. С одной стороны, это самая известная версия, изложенная у Иордана, где сказано, что гунны появились от браков колдуний с «нечистыми духами»<sup>6</sup> (*spiritus inmundi*), с другой — версия «Жития Павла Пустынника»<sup>7</sup> св. Иеронима. Более сжатая версия, но продолжающая ли-

<sup>5</sup> «...fallo et de todas las gentes unas mugieres sabideras de encantanlientos et de fechizos, et llamauan las en el language de los godos atirunnias; et temiendo que faríen algunos fechos malos en su gente, fizo las echar de la hueste et sagudar much alexos, assi que se fueron pora las montannas et pora los yermos. E ellas andando allí cuernodesarradas fallaron las los omnes montesinos que son llamados sátiros et faunos ficarios. E destos tales fallo uno sant Antonio en el desierto quando fue buscar a sant Paulo el primero hermita. E segund cuenta sant Iheronimo uno dcstos tales troxieron una uez uiuo en presente a Alexandria all emperador Costando, e no fallaron hy ell emperador, et dexosse morir el sátiro, e los que lo trayen abrieron lo et saláronle et leuaron le a Anthiochia amostralle all emperador Costancio; et era muy pequenno, et traye toda la cabeqa llena de cornezuelos pequennos» (PCG, cap. 401).

<sup>6</sup> «Король готов Филимер, сын великого Гадариха, после выхода с острова Скандзы пятым по порядку держал власть над гетами и, как мы рассказали выше, вступил в скифские земли. Он обнаружил среди своего племени несколько женщин-колдуний, которых он сам на родном языке называл галиуруннами. Сочтя их подозрительными, он прогнал их далеко от своего войска и, обратив их таким образом в бегство, принудил блуждать в пустыне. Когда их, бродящих по бесплодным пространствам, увидели нечистые духи, то в их объятиях соитием смешались с ними и произвели то свирепейшее племя, которое жило сначала среди болот, — малорослое, отвратительное и сухопарое, понятное как некий род людей только лишь в том смысле, что обнаруживало подобие человеческой речи» (Гетика: 177).

<sup>7</sup> «Не много спустя, в каменистой долине Антоний увидел небольшого человека с загнутым носом и с рогами на лбу, а нижняя часть его тела оканчивалась

нию св. Иеронима в изображении прародителей гуннов, представлена в «Хронике Сигиберта из Жамблу (считающегося очень вероятным источником «Истории Испании»); там есть «фиговые фавны», которые обозначены как люди, хотя и дикие (топос «д и к о г о ч е л о в е к а» тут очевиден): «лесные люди, которых некоторые называют фиговыми фавнами» (*Quas silvestres homines quos nonnulli Faunos ficarios vocant — Chronica Sigeberti Gemblacensis: 63 C, D*). Что касается названия существ, то, похоже, версия совокупления колдуний с нечистыми духами кажется испанским хронистам очень маловероятной, а потому «История Испании» предпочитает другой вариант именования существ, по Иерониму: гунны родились от браков колдуний с фавнами или сатирами. Однако хронист вносит в описание несколько поправок: 1) первым и главным обозначением становится слово «сатиры»; 2) существа эти лишены умения говорить. И эти изменения не случайны. И у Иордана, и у Иеронима, и у Сигеберта из Жамблу свидетельством их человечности, в частности, становится человеческая речь (в «Житии Павла Пустынника» Иеронима фавн прямо разговаривает со св. Антонием, а согласно Иордану единственное, что причисляет духов к человеческому роду, это «подобие человеческой речи»). Таким образом, во всех трех источниках прародители гуннов представлены хоть и дикими, странными и чудовищными, но людьми.

Между тем обозначение «сатир» ко времени написания староиспанской истории (XIII в.) в средневековом сознании отчетливо закреплено за существом из животного мира. «Сатиры» обязательно присутствуют в средневековых бестиариях и тем самым оказываются узаконенными в своем реальном существовании в мире животных. Пример тому — статья «Сатир» в Абердинском бестиарии, описывающая одну из разновидностей обезьян:

О Сатирах. Есть и такие [обезьяны], кого называют сатирами, на лицо вполне приятные, но беспокойные из-за передразнивающих движений. Каллитрихи (букв. «красивошерстные». — *И. Е.*) практически во всех отношениях отличаются от других. На лице у них борода, хвост широкий. Поймать их нетрудно, но разводить (или: держать в неволе / показывать. — *И. Е.*) получается редко. Не живут они нигде, кроме как под эфиопским небом, которое [есть] их [небо]<sup>8</sup>.

козлиными ногами. Пораженный и этим зрелищем, Антоний, как добрый воин, воспринял щит веры и броню надежды. Упомянутое животное принесло ему для дорожного продовольствия пальмовые плоды как бы в залог мира. Увидав это, Антоний остановился и, спросив у неведомого существа, “кто ты”? получил такой ответ: “я смертный, один из обитателей пустыни, которых прельщенное всякими заблуждениями язычество чтит под именем фавнов, сатиров и кошмаров, давящих во время сна. Я послан к тебе от своих собратий. Просим тебя, помолись за нас общему Господу, Который, как мы слышали, пришел некогда для спасения мира и во всю землю прошло вещание Его[”]» (Жизнь Павла Пустынника: 5).

<sup>8</sup> «De Satiris. Sunt et quos vocant satiros facie admodum grata, gesticulatis motibus inquiete. Callitrices toto pene aspectu, a ceteris differunt. In facie barba est, lata cauda. Hos capere non est arduum. Sed proferre rarum. Neque vivunt in altero quam in Ethio [excised, A: Ethiopico hoc est suo celo]» (Fol. 13) (Абердинский бестиарий, XII в.).

Обезьяна в Средние века — традиционный символ дьявольской, бесовской силы [Махов 2013: 270], так что дьявольское начало в происхождении гуннов тоже сохраняется. Редакторы испанской хроники, как кажется, намеренно выбирают первым именованием не «фавн», а именно «с а т и р», т. е. название животного; в Абердинском бестиарии тоже используются оба слова, однако словарная статья дана на «сатира». И что особенно важно, в «Истории Испании» из рассказа о происхождении гуннов начисто убран мотив человеческой речи. Жестокосердые и звериные по своей жесткости гунны могли родиться только от совокупления с животным. Таким образом, сам выбор наименования — животного вместо беса, животного вместо условного «дикого человека» — верифицирует достоверность события, переводя его из разряда *fabula* (или *fabliella* — «История Испании» любит это слово) в событие правдивое, хотя и неординарное.

В тех случаях, когда в «Истории Испании» существует хронологический провал, недостаток национального легендарного материала или происхождение чего-либо невнятно либо о событии ничего не известно, хронисты изобретают собственные микросюжеты, заполняя тем самым важные для них лакуны. Обычно современные комментаторы указывают на то, что такой отдельный рассказ или легенда создается при помощи нераспознаваемого источника; комментаторская формула гласит: источник неизвестен. Формула эта, по сути, предполагает, что мы ищем источник целого рассказа, всего микросюжета, чаще всего по умолчанию фольклорного свойства. Однако пристальный сюжетно-мотивный анализ таких микросюжетов показывает, что распознать сюжет чаще всего не удастся именно потому, что такого единого сюжета-источника не существует. Механизм сюжетосложения в «Истории Испании» зачастую предполагает не заимствование какого-то одного сюжета, а некоторую комбинацию мотивов, которые, сочетаясь неожиданным образом, уводят в сторону от очевидных источников и тем самым также создают эффект новизны сообщаемой информации и ее возможной достоверности. Ведь заимствование без изменений конкретного сюжета (особенного сказочного или житийного), бесспорно известного публике и легко ею угадываемого, подвергнет достоверность рассказа сомнению. При этом сами отдельные мотивы знакомы по другим сюжетам и вызывают доверие слушателя и читателя. А потому строительным материалом для хронистов оказывается набор типологически нейтральных мотивов, взятых как из книжной традиции, так и из фольклора (и этот материал в каком-то смысле оказывается предпочтительнее книжного).

Именно так в «Истории Испании» происходит с этиологическими легендами, которые повествуют о древнейших временах заселения Иберийского полуострова и основания его важнейших городов, закладки сооружений (например, маяка Геркулеса, Геркулесовых столбов), маркирующих границы будущей Испании. Современный комментатор не подвергает сомнению вымышленный характер таких легенд, задача же средневекового хрониста — придать им вид хотя и легендарного, но прав-

доподобного предания. Рассмотрим два таких сюжета: историю правителя Испана и его дочери Либерии, основавшей Кадис, а также историю короля Рокаса, основателя Толедо.

У Альфонсо X важнейшую роль в основании Испании играет герой-эпоним Испан, впервые упомянутый в латинской хронике Родриго Хименеса де Рада («О делах испанских»). В «Истории Испании» он становится племянником Геркулеса, получая тем самым родословную, и обретает потомков — дочь Либерию, восполняя тем самым недостающее звено в череде легендарных правителей Испании. В истории сказано, что у Испана была «красавица дочь по имени Либерия, и была она весьма сведуща в астрологии, так как тот, кто ее обучал, был самым большим мудрецом в Испании в ту пору; был он звездочетом Атласом, и за это его высоко ценил Геркулес; потому испросил Испан ее одобрения для основания Кадиса» (История Испании, гл. 10)<sup>9</sup>. Сама Либерия, этимология ее имени и вся ее роль целиком созданы хронистами мастерской Альфонсо X. Задача, стоявшая перед ними, заключалась в стремлении создать древнюю легенду, которая могла бы правдоподобно объяснить основание Кадиса и все основные топонимы будущего королевства. Испан дает имя Испании, Либерия созвучна Иберии, а ее жених Пирус (или Пир) — Пиренейскому полуострову. Биография Либерии создана, во-первых, по аналогии с самим Геркулесом, принцесса — знаток астрологии и советчик своего отца<sup>10</sup> (в хронике советчик-астролог всегда связан с темой предопределения и судьбоносности происходящих с ним событий). Во-вторых, Либерия, подыскивая мужа по любви, дает женихам три задания — соорудить по ее велению город, выложить его мостовыми и выстроить мост-акведук — и, выбрав того, кто мил ее сердцу, хитростью добивается, чтобы три жениха обустроили новый город, Кадис. Дочь Испана избирает греческого королевича Пируса (другие женихи из Скандинавии и Африки), который и станет следующим королем Испании.

Вот здесь и возникает отдельный сюжет, источник которого до сих пор не установлен (Р. Менендес Пидаль лишь предположил, что источник мог быть арабским). Основой рассказа о дочери Испана Либерии, о строительстве Кадиса и греческих корнях испанской монархии становится сказочный сюжет о царевне и выборе жениха испытанием (мотив трудной задачи). Ф. Дельпеш полагает, что в этом сюжете смешаны два фольклорных мотива — испытания при сватовстве и обмана inferнального персонажа для урбанистических целей (строительство моста, акведука, дворца [Delpesch 1995: 61–62]). Однако, на наш взгляд, включение второго мотива (с inferнальным персонажем) не кажется убедительным,

<sup>9</sup> «Este Rey Espan auie una fija hermosa que auie nombre Liberia. Y era much entenduda e sabidor destrologia ca ia ensennara el que era ende el mas sabidor que auie en Espanna a essa sazón, ca lo aprisiera dErcules e de Allas el so estrellero. E por end ouo con ella su acuerdo do poblar Calis» (PCG, cap. 10).

<sup>10</sup> Сторонники мифологической интерпретации сюжета об Испане отождествляют Испана с Ваалом, а Либерию с Астартой, древние культы которых, вероятно, существовали в Кадисе [Matesanz Gascón 2002].

поскольку трюк с обманом в пользу одного жениха используется во многих сюжетах со сватовством и выбором жениха, а инфернальный персонаж (ключевой маркер мотива) отсутствует.

В рассказе представлены все основные сказочные мотивы сюжетов такого рода: сватовство к принцессе, сложное задание и состязание женихов, хитроумная уловка, применяемая при сватовстве. На самом деле видна связь и с еще одним довольно распространенным мотивом (задание жениху построить канал/акведук / пустить воду соотносится с мотивом Mot. H1138 «Задание: провести воду туда, где ее не хватает»). Сохраняется и порядок следования элементов. Как видно, получившийся рассказ не просто заимствуется из определенного книжного или фольклорного источника, но складывается путем смешения ряда мотивов, подходящих для целей хронистов: восполнить лауну в истории легендарных правителей Иберии, связав ее с историей завоеваний полуострова (греко-финикийский субстрат), дать этиологическую легенду основания Кадиса, учитывая его архитектурные реалии (акведук), дать рациональное объяснение различным наименованиям страны и придать рассказу о легендарном прошлом автохтонный (а по сути, конечно, псевдоавтохтонный) и правдоподобный характер. Заимствование готового сюжета этой задаче несомненно бы помешало.

Еще один сюжет, возникший на смешении фольклорных и книжных мотивов и не имеющий установленного источника, — это рассказ об отшельничестве короля Рокаса и его женитьбе на дочери короля Таркуса (гл. 11–13). Король Рокас и его сыновья были, согласно хронике, легендарными основателями того места в центре страны, где впоследствии по распоряжению короля Пируса возникнет город, на месте которого позже будет основан Толедо (столица Испании при Альфонсо X). Можно предположить, что само имя короля Рокаса (Rocas) происходит от латинизированной формы испанского слова *roca* 'скала, гора, твердыня' и связано с горой, где поселился в пещере в уединении Рокас и где позже его сыновья построили две башни (хронист поясняет, что на месте одной из них расположен алькасар Толедо, а на месте другой — башня св. Романа). Рокас «пришел туда, где нынче расположен Толедо, увидел, что место это, как никакое другое, расположено в самом центре Испании и есть там высоченная гора, и понял благодаря своим знаниям, что следует там быть большому городу, но не он станет его основателем» (История Испании, гл. 12)<sup>11</sup>.

Сюжет об отшельничестве и женитьбе вставлен в вымышленную биографию короля Рокаса, происходящего, как сказано в хронике, родом из Эдема, что служит намеком на божественное происхождение героя («...был он родом из мест, лежащих в восточной части того места, которое называется Эдемом — там, как рассказывают истории, находится рай, где

<sup>11</sup> «...e desde fue alli o agora es Toledo, uio que aquel logar era mas en medio dEspanna que otro ninguno, e auie y muy grand montanna, y entendió por so saber que alli auie a auer una grand cibdat, mas que no la poblarte el» (PCG, cap. 12).

был сотворен Адам» — История Испании, гл. 11<sup>12</sup>). Рокас был человеком ученым, имевшим большое пристрастие к наукам, и провидцем (именно он, согласно хронике, предсказал падение Трои и дал наименование Риму). В «Истории Испании» про него сказано, что он был большим мудрецом и совершал при помощи знания много чудес, а потому люди считали его то ли святым, то ли волшебником. Из-за этого Рокас ушел от людей и поселился на высокой горе, где приручил дракона и медведя, которые помогли ему в пропитании и защите в диких местах:

Он [Рокас] нашел там пещеру, вошел в нее, а там жил гигантский дракон, и когда он увидел его, то очень испугался и попросил его, чтобы не делал дракон ему ничего дурного, ведь все они божьи творения. Дракон так полюбил его, что притаскивал ему часть своей добычи, когда охотился; и так укрывался он долгое время (История Испании, гл. 12)<sup>13</sup>.

Медведь залез в пещеру, Рокас же, увидев его, испугался, но тотчас стал задабривать его и просить, чтоб не делал ему зла, так же как просил и дракона; после этого медведь стал смирным и припал к его коленям, и тот стал чесать ему голову (Там же)<sup>14</sup>.

Именно вид дракона и медведя, прирученных Рокасом, а также его ученость побудили короля Таркуса дать ему в жены дочь и сделать своим наследником. Усмирение дракона и медведя одной лишь лаской и кротостью заимствовано, по-видимому, из житийной традиции (возможно, что мотив укрощения дикого зверя отшельником пришел из французских рыцарских романов, весьма популярных на тот момент в Испании, но и туда он проник из агиографических рассказов). Фольклорный мотив зверей-помощников в агиографии зачастую принимает вид укрощения смирением и добротой человека, отмеченного Господней благодатью. В рассказе об отшельничестве короля дракон и медведь имеют сходную символику (дикой неукротенной силы) и выполняют сходную функцию защиты слабого короля-отшельника. Медведь защищает Рокаса, положив голову ему на колени, от местного охотника, а дракон делит с ним пищу, не давая умереть с голоду. Приручение зверей Рокасом можно рассматривать как своего рода символ укрощения героем горы и местных жителей, которые затем принимают его как короля (Рокас женится на дочери местного правителя, и его сыновья построят две башни, которые обозначат место будущей столицы Испании).

<sup>12</sup> «...y era de tierra doriente a la parte que-llaman Eden, alli o dizen las estorias que es el parayso o fue fecho Adam» (PCG, cap. 11).

<sup>13</sup> «E fallo y una cueua en ques metio o yazie un dragon muy grand, e quandol uio, temiendosse del, rogol que nol fizies mal, ca todos eran criaturas de Dios. El dragon coio tal amor con el, que 10 que caçaua trayegelo alli, e daquello guarecio una grand sazon» (PCG, cap. 12).

<sup>14</sup> «Y ell osso metiosse dentro; e Rocas, en quel uio uenir, ouo miedo, pero comentol de falagar y rogol que nol fiziesse mal, bien cuerno fiziera al dragón; y ell osso omillosse luego, y echos le en el regato; el comentol a rascar en la cabeça» (PCG, cap. 12).



Местных источников у этого рассказа не обнаружено. При этом можно легко распознать целый набор распространенных фольклорных, книжных и житийных мотивов, использованных для сложения этого легендарного рассказа. Пространный рассказ о короле Рокасе включает в себя смесь мотивов, которые, по образному выражению А. Н. Веселовского, «снуются», образуя легендарную биографию: мотив легендарного мудреца и провидца; мотив отшельничества; мотив помощи диких зверей в пропитании и защите героя; мотив обретения королевства посредством брака с принцессой; мотив основания города. Заметим, что часть этих элементов встречается, например, в биографии кельтского мага и провидца Мерлина (он также известен пониманием языка животных, в частности драконов) из «Истории бриттов» Гальфрида Монмутского, хорошо известной хронистам Альфонсо X.

К. Гонсалес полагает, что оба разбираемых нами сюжета (Либерия и Пирус; Рокас и дочь царя) восходят к одному фольклорно-сказочному мотиву — мотиву спасения царевны от дракона чужеземным героем, только в обоих случаях мотив существенно трансформирован [González 1992: 67]. В первом случае аналогом дракона оказывается природа места будущего Кадиса, которую надо укротить; во втором — дракон живет в пещере, в которой поселяется Рокас. Надо заметить, что мотив этот совершенно не узнаваем в историях Либерии и Рокаса, и такая интерпретация кажется насильственной. Тем более что во втором сюжете, хотя дракон и присутствует, но оказывается укрощен и приручен задолго до знакомства с королем Таркусом и его дочерью.

Главным, на наш взгляд, в обоих случаях является мотив основания города: в случае с Либерией и тремя женихами очевиден сказочный паттерн — это сюжет о сватовстве. Во втором же изобретен необычный персонаж, своего рода аналог Одиссея и противоположность Геркулесу (двух легендарных открывателей Иберии), мудрец и провидец. Роль провидца, отторгаемого всеми, легко соединилась с ролью отшельника, приручившего зверей и заслужившего своими знаниями и кротостью брак с принцессой. А дракон и медведь скорее выступают в роли волшебных помощников, нежели зверей, от которых надо избавиться. В конечном счете именно их подчинение Рокасу завоевало ему расположение короля Таркуса. Знакомые фольклорные и книжные мотивы, сложенные в псевдорегальные биографии Испана, Пируса, Либерии, Рокаса с указанием правдоподобно звучащих имен (преимущественно эпонимических) и названий реальных мест, создают ощущение фактографической точности рассказа.

Таким образом, комментируя различные микросюжеты, вплавленные в ткань средневековой истории, можно заметить, что в их представлении не последнюю роль играет проблема соотношения п р а в д ы / в ы м ы с л а. Исследованные фрагменты показывают, что цель эта в значительной мере достигается или намеренным созданием нового, неизвестного сюжета, без отчетливо опознаваемого источника (истории Либерии и Рокаса), или осознанным уточнением и изменением традиционных сведений (сатиры как прародители гуннов).



## Источники

- Chronica Sigeberti Gemblacensis — Sigeberti Gemblacensis Chronica cum continuatibus / Ed. L. C. Bethmann // Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum. Bd. 6. Hannover: Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1844. P. 300–374.
- PCG — *Alfonso X el Sabio*. Primera Crónica General de España / Ed. R. Menéndez Pidal: 2 t. Madrid: Gredos, 1977.
- Абердинский bestiарий — The Aberdeen Bestiary (Aberdeen University Library, Univ Lib. MS 24).
- Гетика — *Иордан*. О происхождении и деяниях гетов (Gética) / Вступ. ст., пер. и коммент. Е. Ч. Скржинской. СПб.: Алетейя, 2013.
- Жизнь Павла Пустынника — Жизнь Павла Пустынника. // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 4. Киев: Тип. аренд. Е. Т. Керер, 1880. С. 1–11. (Б-ка творений Св. Отцев и Учителей Церкви Западных ...; Кн. 6).
- История Испании — *Альфонсо Х мудрый и сотрудники*. История Испании, которую составил благороднейший король дон Альфонсо, сын благородного короля дона Фернандо и королевны доньи Беатрис: [Комментированный перевод по транскрипции средневекового текста, осуществленного Рамоном Менендесом Пидалем («Первая всеобщая хроника Испании»)] / В 3 т. / Под общ. ред. О. В. Аурова (сост., отв. ред.), И. В. Ершовой, Н. А. Пастушковой. Т. 1. СПб.: Наука, 2019.
- Поэтика — *Аристотель*. Поэтика // Гаспаров М. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1: Греция. М.: Нов. лит. обозрение, 2021. С. 794–832.
- Этимологии — *Исидор Севильский*. Этимологии, или Начала: В XX книгах. Кн. I–III: Семь свободных искусств / Пер с лат., ст., примеч. и указатели Л. А. Харитоновой. СПб.: Евразия, 2006.

## Сокращения

- Mot. — *Thompson S.* Motif-index of folk-literature: A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends: 6 Vols. Rev. and enl. ed. Bloomington, Indiana Univ. Press, 1955–1958.

## Литература

- Литвина, Успенский 2009 — *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* На рубеже устной и письменной традиции: диалог в русской летописи и его возможные источники // Слово устное и слово книжное / Сост. М. А. Гистер. М.: РГГУ, 2009. С. 43–53. (Традиция — текст — фольклор: типология и семиотика).
- Лучицкая 2001 — *Лучицкая С. И.* Образ Другого: Мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб.: Алетейя, 2001.
- Махов 2013 — *Махов А. Е.* HOSTIS ANTIQUUS: Категории и образы средневековой христианской демонологии: Опыт словаря. М.: Intrada, 2013.
- Delpach 1995 — *Delpach F.* Mujeres, canales y acueductos: contribución para una mitología hidráulica // El agua, mitos, ritos y realidades: Coloquio Internacional, Granada, 23–26 Noviembre 1995 / Ed. J. A. González Alcantud, A. Malpica Cuello. Barcelona: Anthropos, 1995. P. 61–86.
- Gómez Redondo 1998 — *Gómez Redondo F.* Historia de la prosa medieval castellana. Vol. 1. Madrid: Cátedra, 1998.
- González 1992 — *González C.* Salvajismo y barbarie en la Estoria de España // Nueva Revista de Filología Hispánica. T. 40. №1. 1992. P. 63–71.
- Matesanz Gascón 2002 — *Matesanz Gascón R.* Hispano, héroe epónimo de Hispania // Gal-lacia: revista de arqueología e antigüidade. №21. 2002. P. 345–370.

Rubio Tovar 2019 — *Rubio Tovar J.* Los relatos históricos de Alfonso X: búsqueda y construcción de la verdad // *e-Spania*. Vol. 34. Octubre. 2019. URL: <http://journals.openedition.org/e-spania/32165>. <https://doi.org/10.4000/e-spania.32165>.

## References

- Delpéch, F. (1995). Mujeres, canales y acueductos: contribución para una mitología hidráulica. In J. A. González Alcántud, & A. Malpica Cuello (Eds.). *El agua, mitos, ritos y realidades: Coloquio Internacional, Granada, 23–26 Noviembre 1995* (pp. 61–86). Anthropos.
- Gómez Redondo, F. (1998). *Historia de la prosa medieval castellana* (Vol. 1). Cátedra.
- González, C. (1992). Salvajismo y barbarie en la Estoria de España. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 40(1), 63–71.
- Litvina, A. F., & Uspenskij, F. B. (2009). Na rubezhe ustnoi i pis'mennoi traditsii: dialog v russkoi letopisi i ego vozmozhnye istochniki [On the boundary between orality and literacy: dialogue in the Russian chronicle and its possible sources]. In M. A. Gister (Ed.). *Slovo ustnoe i slovo knizhnoe* (pp. 43–53). RGGU. (In Russian).
- Luchitskaia, S. I. (2001). *Obraz Drugogo: Musul'mane v khronikakh krestovyykh pokhodo* [The image of the Other: Muslims in the chronicles of the Crusades]. Aleteia. (In Russian).
- Makhov, A. E. (2013). *HOSTIS ANTIQUUS: Kategorii i obrazy srednevekovoi khristianskoi demonologii: Opyt slovaria* [HOSTIS ANTIQUUS: Categories and images of mediaeval Christian demonology]. Intrada. (In Russian).
- Matesanz Gascón, R. (2022). Hispano, héroe epónimo de Hispania. *Gallaecia: revista de arqueología e antigüidade*, 21, 345–370.
- Rubio Tovar, J. (2019). Los relatos históricos de Alfonso X: búsqueda y construcción de la verdad. *e-Spania*, 34(Octubre). <http://journals.openedition.org/e-spania/32165>. <https://doi.org/10.4000/e-spania.32165>.

## Информация об авторе

### Ирина Викторовна Ершова

доктор филологических наук  
ведущий научный сотрудник,  
Лаборатория историко-литературных  
исследований, Школа актуальных  
гуманитарных исследований,  
Российская академия народного  
хозяйства и государственной службы  
при Президенте РФ  
Россия, 119571, Москва,  
пр-т Вернадского, д. 82  
ведущий научный сотрудник,  
Отдел классических европейских  
литератур Запада и сравнительного  
литературоведения, Институт мировой  
литературы  
им. А. М. Горького РАН  
Россия, 121069, Москва, ул. Поварская,  
д. 25а  
✉ [i.v.ershova@list.ru](mailto:i.v.ershova@list.ru)

## Information about the author

### Irina V. Ershova

Dr. Sci. (Philology)  
Leading Researcher, Center for Studies  
in History and Literature, School  
for Advanced Studies in the Humanities,  
The Russian Presidential Academy  
of National Economy and Public  
Administration  
Russia, 119571, Moscow, Prospekt  
Vernadskogo, 82  
Leading Researcher, Department of Classical  
Western Literature and Comparative  
Literary Studies, A. M. Gorky Institute  
of World Literature of the Russian Academy  
of Sciences  
Russia, 121069, Moscow, Povarskaya Str.,  
25a  
✉ [i.v.ershova@list.ru](mailto:i.v.ershova@list.ru)

A. S. Topchyan

<https://orcid.org/0009-0006-4996-3328>✉ [a.topchyan@matenadaran.am](mailto:a.topchyan@matenadaran.am)

Институт древних рукописей  
им. Месропа Маштоца (Матенадаран)  
(Армения, Ереван)

## THE BLINDNESS OF MIND AND EYES IN SOPHOCLES' *THEBAN TRAGEDIES* AND SHAKESPEARE'S *KING LEAR*: OEDIPUS, LEAR, AND GLOUCESTER

**Аннотация.** Сходство между Эдипом Софокла и Лиром Шекспира впервые было замечено несколько десятилетий назад. Литературоведы обратили внимание на эпизоды, в которых оба царя отталкивают тех, кто говорит правду (например, Тиресия и Кента), убиты два сына Эдипа и две дочери Лира, Эдип оплакивает свою жену и мать, мертвую Иокасту, а Лир — свою дочь, мертвую Корделию, Креон входит с трупом Антигоны, а Лир — с трупом Корделии, слепого Эдипа ведет Антигона, а слепого Глостера — Эдгар и т.д. Несколько лет назад (2019) был опубликован целый сборник статей, посвященных параллелям между «Эдипом в Колоне» и «Королем Лиром». И хотя в этом сборнике сходство между двумя пьесами анализируется с разных точек зрения, однако не уделяется особого внимания метафорическому смыслу слепоты ума и глаз, аспекту, на который автор данной статьи впервые обратил внимание в 2015 г. и более подробно рассматривает в этой статье. «Лучше быть слепым глазами, чем слепым умом»: это изречение армянского историографа V в. Египше, встречающееся и в других древних источниках, как нельзя лучше подходит к драматичной истории Эдипа, который, в свою очередь, имеет хорошо известные аналоги в шекспировском «Короле Лире» — Лира и Глостера. В статье рассматривается интересная параллель между этими тремя персонажами, а именно мучительный, трагический путь обретения ими мудрости через слепоту (в случае Эдипа это пророческая мудрость).

**Ключевые слова:** слепота ума, слепота глаз, мудрость через слепоту, пророческая мудрость, Эдип, Лир, Глостер

**Для цитирования:** Topchyan A. S. The blindness of mind and eyes in Sophocles' *Theban Tragedies* and Shakespeare's *King Lear*: Oedipus, Lear and Gloucester // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 310–317.

Поступило в редакцию 28 ноября 2023 г.; принято 31 марта 2024 г.

A. S. Topchyan

<https://orcid.org/0009-0006-4996-3328>

✉ [a.topchyan@matenadaran.am](mailto:a.topchyan@matenadaran.am)

Mesrop Mashtots Institute  
of Ancient Manuscripts (Matenadaran)  
(Armenia, Yerevan)

## THE BLINDNESS OF MIND AND EYES IN SOPHOCLES' *THEBAN TRAGEDIES* AND SHAKESPEARE'S *KING LEAR: OEDIPUS, LEAR AND GLOUCESTER*

**Abstract.** Similarities between Sophocles' Oedipus and Shakespeare's Lear were first noticed decades ago. Scholars called attention to the episodes in which both kings repel truth-tellers (e. g., Tiresias and Kent); Oedipus' two sons and Lear's two daughters are killed; Oedipus laments over his wife and mother, the dead Jocasta, and Lear weeps over his daughter, the dead Cordelia; Creon enters with Antigone's corpse and Lear with Cordelia's corpse; the blind Oedipus is led by Antigone and the blind Gloucester by Edgar; etc. A few years ago (2019) an entire collection of articles was published on the parallels between *Oedipus at Colonus* and *King Lear*. Although in this collection the similarities between the two plays are analyzed from different points of view, no special attention has been paid to the metaphorical meaning of blindness of mind and eyes, an aspect about which the author of this article first wrote in 2015 and discusses it in more detail in this paper. "It is better to be blind in the eye than blind in the mind": this saying of the 5<sup>th</sup> century Armenian historiographer Yeghishē, found in other ancient sources as well, perfectly fits the dramatic story of Oedipus, who in his turn has well-known counterparts in Shakespeare's *King Lear*, namely Lear and Gloucester. This paper focuses on an interesting parallel between these three characters, namely, the painful, tragic way by which they acquire wisdom (in the case of Oedipus, prophetic wisdom) through blindness.

**Keywords:** blindness of mind, blindness of eyes, wisdom through blindness, prophetic wisdom, Oedipus, Lear, Gloucester

**To cite this article:** Topchyan, A. S. (2024). The blindness of mind and eyes in Sophocles' *Theban Tragedies* and Shakespeare's *King Lear*: Oedipus, Lear and Gloucester. *Shagi / Steps*, 10(2), 310–317.

*Received November 28, 2023; accepted March 31, 2024*

Similarities between Sophocles' Oedipus and Shakespeare's Lear were first noticed some decades ago. John Harvey, in his article "A Note on Shakespeare and Sophocles", called attention to episodes where both kings "throw out" the truth-tellers (such as Tiresias and Kent respectively), Oedipus laments over the dead Jocasta and Lear weeps over the dead Cordelia, Creon enters, as Harvey supposes, with the dead body of Antigone (in *Antigone*)<sup>1</sup> and Lear enters with the dead body of Cordelia, the blind Oedipus is guided by Antigone and the blind Gloucester is led by Edgar, Oedipus' two sons and Lear's two daughters are killed, etc. [Harvey 1977: 264–265]. A decade later, Adrian Poole drew a parallel between Sophocles' *Oedipus at Colonus*, Euripides' *Bacchae*, and Shakespeare's *King Lear*, calling the readers' attention to the fact that all three tragedies "rouse and weigh <...> questions about death and justice" [Poole 1987: 234]. Further, after more similarities had been demonstrated by other scholars [Miola 1992; Kerrigan 2018], a whole collection of articles was eventually published a few years ago [Bigliazzi 2019]. In her fine summarizing "Introduction" to this volume, the editor, Silvia Bigliazzi, stresses the "need to investigate more thoroughly into the connections between these two plays, both genetically and comparatively, reconsidering conjectures about Sophocles as a possible catalyst in Shakespeare's uses of a variety of different sources <...> as well as diverse linguistic, thematic, and conceptual parallels" [Bigliazzi 2019: 18]. However, although in this collection of papers the parallels between the two plays are analyzed from different points of view, no special attention is paid to the metaphorical meaning of the blindness of mind and eyes, an aspect which I first discussed in the introduction to my Armenian translation of *King Lear* [Topchyan 2015: 32–35].

Blindness, both in the ordinary and metaphorical senses of the word, is one of the main motifs and concepts in the tragic story of *King Lear*. In his introduction to the play published in the Penguin Shakespeare series, the distinguished Shakespearean scholar Kiernan Ryan writes: "But, just as the metaphorical madness of Lear's actions in the opening scene mutates into the actual madness through which he acquires wisdom, so Gloucester's blindness to the true nature of his sons morphs into the real blindness which allows him to see feelingly the way the world goes" [Ryan, Hunter 2005: loc. 608–610].

When meeting the blind Gloucester, Lear says: "No eyes in your head? <...> yet you see how this world goes", to which Gloucester answers, "I see it feelingly" (IV.6.146). In the first scene of the play, Lear is blind in the mind, a blindness that is not objective and dictated by the circumstances, but rather subjective, self-willed and extremely stubborn. It is not that he is completely lacking in the ability to understand the actual reasons for the behaviour of those surrounding him, but he is simply unwilling to see what is obvious, with its inevitable consequences (cf. [Halio 2007: 14]). This is sheer kingly obstinacy: he is used to the fact that whatever he says or does is appropriate and cannot be questioned. Therefore, it is in vain that Kent tries to direct his gaze towards the truth ("See better, Lear; and

<sup>1</sup> In fact, if Creon himself carries a dead body, it is rather Haemon's than Antigone's. Cf. Griffith's comment on 1257–60 [Griffith 1999: 346].

let me still remain / The true blank of thine eye" — I.1.159–160). Because at that moment the blindness of the mind is unpreventable.

There is a saying of the 5<sup>th</sup> century Armenian historiographer Yeghishē (Elishē), found in other old sources as well (see [Thomson 1982: 68]): "It is better to be blind in the eye than blind in the mind". We can hear something similar to this proverb, in different wording and formulation, from the Earl of Gloucester as well (IV.1.20–22):

I stumbled when I saw: full oft 'tis seen,  
Our means secure us, and our mere defects  
Prove our commodities.

Paradoxically, Gloucester, who, being "blind in the mind", behaved foolishly, believing his villainous son Edmund and rejecting his honest son Edgar, later on, thanks to his physical blindness, sees better with his mind. He has his famous archetype in Ancient Greek drama.

The myths about Oedipus' family, the Labdacids, were well known in the time of Sophocles, but, of course, each author could interpret them creatively, in his own way (a good example of this creative freedom is Euripides' *Phoenician Women*, where we find the Oedipus story to be significantly different from the Sophoclean version). In the brief references to Oedipus in Homer's *Iliad* (23.679–680) and *Odyssey* (11.271–280), it is said that after he has killed his father and married his mother, the gods immediately make this known to the people. His mother and wife, whom Homer calls Epicaste, hangs herself, while Oedipus continues reigning in Thebes, and after his death games are organized in his honour.

In his tragedy *Oedipus Rex*, Sophocles chose another variant of the story and significantly reworked it, examining in Oedipus' character an everlasting philosophical and psychological problem — the man doesn't know who he is in reality, and when, in the end, he inevitably comes to know that, it is too late.

Oedipus, king of Thebes, who at the fatal moments of his life, when killing his father and marrying his mother, had suffered from the lack of knowledge and had not seen when his eyes were in their place, suddenly, after losing them, becomes a seer and predicts the future. Such is his character in Sophocles' *Oedipus at Colonus*: he knows what is going to happen, he foretells that the army of the seven generals will not conquer Thebes, but that the campaign will be disastrous first of all for them, and that his sons Polynices and Eteocles are going to kill each other. Moreover, not only he became a blind prophet but also was endowed with magic power. He dies in mysterious circumstances; although blind, he himself goes to find the place of his grave, which must also be known only to Theseus, king of Athens, and which is going to have divine power and protect Athens from enemies. There is an underground thunder at the moment of his death, a divine voice calls on him to die, something terrible happens, and Theseus, the only man who is present, covers his eyes with his hand in order not to see that. As is supposed by the messenger who tells us about his death, probably the earth had split open and devoured him.

All this somehow, especially the mysterious circumstances, reminds us of the supposed suicide of Gloucester in *King Lear*, when he, as it seems to him, throws



himself from a high rock into the precipice remarkably described by Edgar, while an awful creature, a fiend with two full moons instead of eyes and with a thousand noses and horns, as Edgar says, had accompanied him to the dread summit of the rock.

Even more interesting is the likeness between Oedipus and Lear. Both of them are deprived of the royal throne and become miserable wanderers, the first, because of his unknowingly committed sins, and the second, because of his self-conceited, capricious character and blindness of mind. Oedipus, as he says in *Oedipus at Colonus*, is expelled from his city by his power-seeking sons (or at least they don't oppose his expulsion), while Lear is thrown out of their houses by his ungrateful and wicked daughters. Oedipus, when deeply insulted and angered, cruelly curses his son Polynices (1380–1396), while in Shakespeare's play Lear fiercely curses his daughter Goneril (I.4.266–279).

That is to say, the source of the subjects and motifs of Shakespeare's stunning tragedy can already be found in the classical world, which, of course, doesn't mean that when writing *King Lear*, Shakespeare doubtlessly had Oedipus' character in his mind. Although he knew classical mythology and some Greco-Roman writers quite well, there is no evidence that he ever read the Greek tragedians first-hand. As Ben Johnson famously wrote, Shakespeare knew "small Latin and less Greek", and as Harvey in his above-mentioned article noted regarding the similarities, "not possessing Shakespeare's copy of Sophocles, we have no way of knowing whether they are more than coincidences" [Harvey 1977: 261]. More recently, Kerrigan has expressed an opposite view ("Among the origins of *King Lear* <...> are the tragedies of Greek antiquity" [Kerrigan 2018: 65] and "Shakespeare had read some Sophocles" [Ibid.: 73]), which, however, is rather a hypothesis than a conclusion based on factual evidence. In the tragedy of Hamlet, Polonius mentions Roman, not Greek, dramatists, namely Seneca and Plautus as exemplary playwrights (there is a special study on the influence of Seneca on Shakespeare [Miola 1992]). Nevertheless, there were Latin translations and adaptations of Greek dramas in Shakespeare's England, and he should have been familiar at least with some of them (cf. "...Many recent studies bring credible evidence to bear upon the diffusion of the Classics, including Greek texts, in Elizabethan England" [Beltrametti 2019: 269]). Besides that, Seneca himself wrote a tragedy entitled *Oedipus*. In this view, we could either suppose that the parallels between Sophocles' Theban tragedies and Shakespeare's *King Lear* are accidental and independent of each other, or, rather, they are expressions of the same traditional motifs, especially, the blindness of eyes and the blindness of mind.

Furthermore, there are also other similarities between Greek drama and Shakespeare's works. Particularly two of Sophocles' Theban plays, namely *Oedipus Rex* and *Antigone*, are among the oldest classical examples of a tragedy in which the dramatic conflict between irreconcilably opposing characters and realities inevitably leads to a disaster, a great misfortune — examples on the basis of which important theories of theatre and drama were later developed. Let us remember, for instance, several definitions by the eminent Shakespearean scholar Andrew Cecil Bradley [1905: 5–39]:

1. The action in Shakespearean tragedy is essentially a conflict. It can often be perceived as an antagonism between two characters, one of which is the protagonist, or else as a collision of two sides or groups, in one of which the protagonist is the most prominent figure.

Accordingly, the actions of Sophocles' tragedies *Oedipus Rex* and *Antigone* are dramatic conflicts as well. In the first one, the conflict is between the protagonist Oedipus and the circumstances surrounding him: a seeming wellbeing on the one hand, and imminent catastrophe on the other. In other words, this is a conflict between the blindness of mind and lack of knowledge on the one hand, and grim reality on the other, as well as between unawareness and awareness in the characters of ignorant Oedipus and the knowing blind prophet Tiresias. In *Antigone*, the dramatic conflict is between the protagonist Antigone and Creon, king of Thebes, which more precisely corresponds to Bradley's definition. If we overlook for a moment the particular characters and speak more generally, the conflict is between a sister's self-sacrifice and a king's tyranny, and from an even more general point of view, between unwritten divine laws and human laws.

2. According to Bradley's next definition, Shakespearean tragedy is always related to people of high estate, often, to kings and princes, and if not, then to important figures of a country (such as, for instance, Coriolanus, Antony, or Othello), or at least, to significant noble families (for example, in *Romeo and Juliet*). Though we can say that the soul of a prince and of a peasant can suffer and feel pain in the same way, still the story of a king, prince, triumvir or general "has a greatness and dignity of its own. His fate affects the welfare of a whole nation or empire; and when he falls suddenly from the height of earthly greatness to the dust, his fall produces a sense of contrast, of the powerlessness of man, and of the omnipotence — perhaps the caprice — of Fortune or Fate, which no tale of private life can possibly rival" [Bradley 1905: 10]. And Bradley cites the famous passage about the maddened Lear: "A sight most pitiful in the meanest wretch, / Past speaking of in a king" (IV.5.200–201).

Accordingly, in the three Theban tragedies of Sophocles, the royal family of the Labdacids perishes (with the exception of Ismene, but her story finishes when her sister Antigone dies), and in *Antigone*, thematically the last (though probably the earliest by date) of those tragedies, Cleon, king of Thebes, "falls suddenly from the height of earthly greatness to the dust", and his wife and son die.

3. So, Bradley says, Shakespearean tragedy is a story "of human actions producing exceptional calamity and ending in the death of men of high estate" [Bradley 1905: 16], a definition which well fits many of the surviving ancient Greek, including Sophoclean, tragedies. In other words, Shakespeare's plays are closely related to the traditions of Greco-Roman theatre.

This prompts us to remember another parallel with Ancient Greece. Protagoras, the famous Greek philosopher of the 5<sup>th</sup> century BC, said: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος ("Man is the measure of all things"; see, for instance, in Plato's *Theaetetus*, 152a). While such an approach was not very viable in Protagoras' own day and often aroused the opposition of his god-fearing contemporaries, in the period of Late Renaissance it became widespread. Hence, there is

a significant difference between Sophocles' Theban tragedies (especially *Oedipus Rex*) and Shakespeare's plays. While the actions of the latter's characters are usually dictated by themselves, the "man-measures" (with some exceptions such as the Ghost's intrusion into Hamlet's life), the pernicious behaviour of Oedipus and the extermination of his family are predestinated from above. A power outside the human microcosm affects the descendants of the Labdacid family, directing them with irresistible force to where they shouldn't have been and making them do what they shouldn't have done. That same power, after its unprovoked and incomprehensible cruelty towards Oedipus, suddenly decides in the end to make a blind prophet of him and to endow him and his grave with supernatural qualities. The Greeks called that power by different names: τύχη, πότμος, πεπρωμένη, μοῖρα (fate, destiny, fortune, lot, doom) or ἀνάγκη (the necessary, the inevitable). It was present in the life of everyone, but, nevertheless, in certain works (for instance, in Sophocles' *Antigone* or in Euripides' *Medea*), it significantly lost its importance, became secondary and almost unnoticeable, leaving the arena to the free will of the opposing parties and characters, and bringing those plays nearer to the future, to Shakespearean tragedy.

Thus, the motif of blindness, having originated in the Ancient Greek world and having been reassessed, particularly, in the plays of the great tragedian Sophocles, reached Shakespeare and acquired new shades of meanings and connotations (but, let me repeat, we cannot insist that when creating the characters of Lear and Gloucester, Shakespeare was directly under the influence of Sophocles' Oedipus). The mental blindness of Oedipus, when he kills his father and marries his mother, is not a result of his free will but is predestined by his inevitable fate. Although, after his unintentional sins are revealed, he blinds himself willfully, during an outbreak of wild frenzy, yet later on, again through supernatural interference, he becomes a wise seer and soothsayer.<sup>2</sup> By contrast, Lear's mental blindness is free-willed and leads him to a complete loss of reason. However, after passing through the path of madness, at the end of his life the aged king, by way of both the external circumstances and the transformations that have taken place in his soul and mentality, acquires wisdom which previously he never had or looked for (unlike Oedipus who thanks to his wit had saved the Thebans from the Sphinx). Gloucester, too, demonstrates blindness of mind, partly willfully and consciously, and partly due to external influence (for he becomes a plaything in the hands of his son Edmund), and eventually loses his eyes. After becoming blind, he begins to see clearly with his mind. Thus, just as in the case of Oedipus, a new capacity of mind appears as a result of mutilation and terrible physical pain, with the difference that while Oedipus' blindness is the deed of his own hand, Gloucester's blindness is the deed of others. That is to say, in all three cases the result is wisdom (in the case of Oedipus, superhuman prophetic wisdom) as an extremely painful, torturous achievement, and this ominous way from blindness to wisdom is nothing else but tragedy.

<sup>2</sup> For Oedipus' "blindness and insight", from a different point of view, cf. [Goldhill 1986: 205–221]. Cf. further [Segal 1995: 149–152].

## References

- Beltrametti, A. (2019). Oedipus' εἶδωλον, "Lear's shadow" (OC 110, King Lear 1.4.222). In S. Bigliazzi (Ed.). *Oedipus at Colonus and King Lear: Classical and Early Modern intersections* (Supplement to SKENĒ: Journal of Theatre and Drama Studies) (pp. 265–290) (n. p.).
- Bigliazzi, S. (Ed.) (2019). *Oedipus at Colonus and King Lear: Classical and Early Modern intersections* (Suppl. to SKENĒ: Journal of Theatre and Drama Studies) (n. p.).
- Bradley, A. C. (1905). *Shakespearean tragedy: Lectures on Hamlet, Othello, King Lear, and Macbeth* (2<sup>nd</sup> ed.). Macmillan and Co.
- Goldhill, S. (1986). *Reading Greek tragedy*. Cambridge Univ. Press.
- Griffith, M. (Ed.) (1999). *Sophocles. Antigone*. Cambridge Univ. Press.
- Halio, J. L. (Ed.) (2007). *William Shakespeare. The tragedy of King Lear*. Cambridge Univ. Press.
- Harvey, J. (1977). A note on Shakespeare and Sophocles. *Essays in criticism*, 27(3), 259–270.
- Kerrigan, J. (2018). King Lear and its origins. In J. Kerrigan. *Shakespeare's originality* (pp. 63–82). Oxford Univ. Press.
- Miola, R. S. (1992). *Shakespeare and classical tragedy: The influence of Seneca*. Clarendon Press.
- Poole, A. (1987). *Tragedy. Shakespeare and the Greek example*. Basil Blackwell.
- Ryan, K. (Intro.), & Hunter, G. (Comment.) (2005). *William Shakespeare. King Lear*. Penguin. Kindle ed.
- Segal, Ch. (1995). *Sophocles' tragic world: Divinity, nature, society*. Harvard Univ. Press.
- Thomson, R. W. (Trans., Comment.) (1982). *Elishē. History of Vardan and the Armenian War*. Harvard Univ. Press.
- Topchyan, A. (Trans. into Armenian, Intro., Comment.) (2015). *Uilyam Shek'spir, Lir ark'a* [William Shakespeare. King Lear]. Zangak. (In Armenian).

\* \* \*

## Информация об авторе

**Арам Степанович Топчян**  
 доктор филологических наук  
 старший научный сотрудник, зав.  
 Отделом светской литературы,  
 Институт древних рукописей  
 им. Месропа Маштоца (Матенадаран)  
 Республика Армения, 0009, Ереван,  
 пр-т Маштоца, д. 53  
 ✉ a.topchyan@matenadaran.am

## Information about the author

**Aram S. Topchyan**  
 Dr. Sci. (Philology)  
 Senior Researcher, Head of The Department  
 of Secular Literature, Institute of Ancient  
 Manuscripts (Matenadaran)  
 Republic of Armenia, 0009, Yerevan,  
 Mashtots Ave., 53  
 ✉ a.topchyan@matenadaran.am

**Л. И. Щеголева**<https://orcid.org/0000-0002-3990-2058>✉ [lish@mail.ru](mailto:lish@mail.ru)*Институт всеобщей истории РАН  
(Россия, Москва)*

## НЕИЗВЕСТНЫЙ СПИСОК «ЛОГИКИ» И «МЕТАФИЗИКИ» АФАНАСИЯ ПСАЛИДАСА В РУКОПИСИ ФЕОДОСИЯ МЕЛАСА (РГБ. Ф. 310. № 1360)

**Аннотация.** В статье впервые вводится в научный оборот неизвестный список учебного курса по логике и метафизике выдающего деятеля греческого Просвещения, писателя и педагога Афанасия Псалидаса. Этот курс был составлен Афанасием Псалидасом в 1804 г. в Янине и сохранился в автографе и нескольких поздних недатированных списках. В нем конспективно изложены философские взгляды немецкого ученого-энциклопедиста Христиана фон Вольфа, с которыми автор познакомился во время обучения в Венском университете в 1787–1795 гг. В Российской государственной библиотеке под шифром Ф. 310 (собрание В. М. Ундольского), № 1360 находится самый ранний точно датированный список данного сочинения. В статье приводятся краткие кодикологические сведения о рукописи РГБ, описываются ее состав и содержание. Список содержит трактат по логике и первые три части метафизики: онтологию, космологию и психологию (без окончания). Окончание трактата по психологии и заключительная часть метафизики — естественное богословие — отсутствуют, хотя в конце нет лакуны или обрыва текста. Приводятся сведения о писце и владельце рукописи РГБ Феодосии Меласе, представителе богатой и образованной купеческой семьи Меласов из Янины, проживавшем в России. На основании изучения водяных знаков (бумага венецианского производства) делается вывод, что рукопись была написана Феодосием Меласом еще до его переезда в Россию, скорее всего в Янине. Устанавливается, что в 1816–1819 гг. Феодосий Мелас жил в Москве, где приобрел ряд печатных изданий образовательного характера на греческом языке. Приводятся сведения об этих изданиях, а также о второй рукописи, принадлежавшей Феодосию Меласу, приобретенной В. М. Ундольским в 1863 г. и также хранящейся в РГБ. Текст новооткрытого списка сравнивается с латинскими переводами трактатов Христиана фон Вольфа по логике и метафизике, а также с их популярными учебными переделками, составленными Иоганном Генрихом Винклером и Фридрихом Христианом Баумейстером. Устанавливается, что непосредственным источником сочинения Афанасия Псалидаса послужили неоднократно переиздававшиеся в XVIII в. учебные пособия по логике и метафизике Фридриха Христиана Баумейстера.

**Ключевые слова:** Российская государственная библиотека, греческие рукописи, «Логика», «Метафизика», Афанасий Псалидас, Христиан фон Вольф, Фридрих Христиан Баумейстер, Феодосий Мелас

**Для цитирования:** Щеголева Л. И. Неизвестный список «Логики» и «Метафизики» Афанасия Псалидаса в рукописи Феодосия Меласа (РГБ. Ф. 310. № 1360) // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 318–339.

*Поступило в редакцию 28 ноября 2023 г.; принято 17 марта 2024 г.*

Shagi / Steps. Vol. 10. No. 2. 2024  
Articles

**L. I. Shchegoleva**

<https://orcid.org/0000-0002-3990-2058>

✉ [lishch@mail.ru](mailto:lishch@mail.ru)

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

## AN UNKNOWN COPY OF THE “LOGIC” AND “METAPHYSICS” BY ATHANASIOS PSALIDAS IN THE MANUSCRIPT OF THEODOSIOS MELAS (RSL. F. 310. No. 1360)

**Abstract.** This article deals with an unknown copy of a course on logic and metaphysics by an outstanding figure of the Greek Enlightenment, the writer and teacher Athanasios Psalidas. In this course, compiled in 1804 in Ioannina and preserved in an autograph and several later undated copies, Psalidas outlines the philosophical views of the German encyclopedic scholar Christian von Wolf, which he learned during his studies at the University of Vienna in 1787–1795. The earliest precisely dated copy of Psalidas’ work is preserved in the Russian State Library, F. 310 (collection of V. M. Undolsky), No. 1360. In our article, brief codicological information on the manuscript is provided as well as information on its composition and content. The manuscript contains a treatise on logic and the first three parts of metaphysics, namely ontology, cosmology, and psychology (without an ending). The end of the treatise on psychology and the final part of metaphysics — natural theology — are missing, although there is no lacuna or break in the text at the end. In the article, information is provided concerning the scribe and owner of the manuscript, Theodosios Melas, a representative of the rich and educated merchant family Melas from Ioannina, who lived in Russia for a period of time. Based on the study of the watermarks (Venetian-made paper), we conclude that



the manuscript was written by Theodosios Melas before he moved to Russia, most likely in Ioannina. It is established that in 1816–1819 Melas lived in Moscow, where he acquired a certain number of educational publications in Greek. Information is provided about these publications, as well as about a second manuscript belonging to Theodosios Melas, acquired by V. M. Undolskii in 1863 and also preserved in the Russian State Library. The text of the newly discovered copy of Psalidas' works is compared with Latin translations of treatises on logic and metaphysics by Christian von Wolf, as well as with their popular educational transcriptions compiled by Johann Heinrich Winkler and Friedrich Christian Baumeister. It is established that the direct source of the works of Athanasios Psalidas were textbooks on logic and metaphysics by Friedrich Christian Baumeister, frequently reprinted in the 18<sup>th</sup> century.

**Keywords:** Russian State Library, Greek manuscripts, “Logic”, “Metaphysics”, Athanasios Psalidas, Christian von Wolf, Friedrich Christian Baumeister, Theodosios Melas

**To cite this article:** Shchegoleva, L. I. (2024). An unknown copy of the “Logic” and “Metaphysics” by Athanasios Psalidas in the Manuscript of Theodosios Melas (RSL. F. 310. No. 1360). *Shagi / Steps*, 10(2), 318–339. (In Russian).

*Received November 28, 2023; accepted March 17, 2024*

**А**фанасий (Афанасиос) Псалидас (Ἀθανάσιος Ψαλίδας, 1767–1829) — выдающийся деятель греческого Просвещения, философ, педагог и писатель, родом из г. Янина в Эпире (см. о нем: [Βρανούσης 1952; Κουρμαντζή-Παναγιωτάκου 2007: 111–194]). Учился в греческой школе в Янине, затем продолжил обучение в России, в Полтавской славянской семинарии (1785–1786 гг.) [Πέτσιος 2003a: 202], и в Вене (1787–1795 гг.). Во время учебы в Венском университете написал философские сочинения «Истинное блаженство» (Ἀληθὴς εὐδαιμονία, опублик. в Вене в 1791 г.) и «Добрые побуждения, или Руководство против зависти и против Логики Евгения [Булгариса]» (Καλοκινήματα, ἥτοι Ἐγχειρίδιον κατὰ φθόνου καὶ κατὰ τῆς Λογικῆς τοῦ Εὐγενίου, опублик. в Вене в 1795 г.), «Логика, составленная согласно новейшим [философам] и упорядоченная с помощью математического метода, для ученых греков» (Λογικὴ κατὰ νεωτέρους μὲν συντεθεῖσα, μεθόδῳ δὲ μαθηματικῇ, ἐξυφανθεῖσα χάριν τῶν φιλομούσων Ἑλλήνων, сохранилось в автографе 1793 г.), «Метафизика» (Μεταφυσική, сохранилось в автографе 1794 г., РНБ. Греч. 828) [Πέτσιος 2003b: 283–284]. После завершения образования вернулся в Янину, где занимался преподавательской деятельностью. Преподавал в школе братьев Маруцисов, в 1796 г. возглавил Капланийскую школу, названную так в честь мецената Зоя Капланиса. Убеденный сторонник западноевропейского Просвещения, один из главных пропагандистов физики Ньютона, свободно вла-

девший несколькими западноевропейскими языками, Афанасий Псалидас впервые в истории греческого образования включил в школьную программу такие предметы, как современная западная философия, в том числе философия Канта, экспериментальная физика и химия, высшая математика, всемирная история, политическая география, латинский, итальянский и французский языки, превратив Капланийскую школу в крупнейший центр науки и просвещения в греческом мире [Κουρμαντζή-Παναγιωτάκου 1991: 141–148; Κουκουβίνου 2022: 246–247].

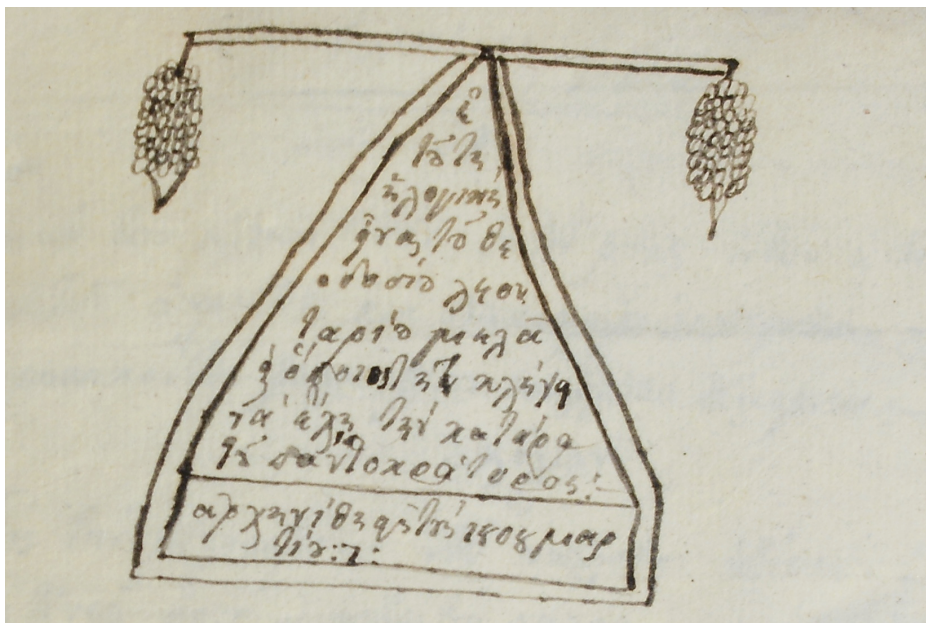
Определяющее влияние на становление философских взглядов Афанасия Псалидаса, как и многих других греческих ученых того времени, оказали идеи немецкого Просвещения, в первую очередь философия Иммануила Канта (1724–1804) и Христиана фон Вольфа (1679–1754) [Νούτσος 1986; Κουκουβίνου 2022: 246–254]. В XVIII — начале XIX в. получили широкое распространение учебные переложения трудов Христиана фон Вольфа на латинском языке, использовавшиеся в образовательных целях. В число самых известных входили учебные пособия по логике и метафизике, которые составил директор гимназии в Гёрлице Фридрих Христиан Баумейстер (1708–1785) на основе трудов Христиана фон Вольфа и Людвига-Филиппа Тюмминга (1690–1728) и с учетом собственного преподавательского опыта [Baumeister 1765: 2<sup>v</sup>–3<sup>v</sup>], выдержавшие не один десяток переизданий. Афанасий Псалидас, прекрасно знавший латынь и немецкий, мог пользоваться как трудами самого Вольфа в оригинале, так и их латинскими переложениями, а также греческим переводом «Логики» Баумейстера, изданным в Вене в 1795 г.

В 1804 г. Афанасий Псалидас составил краткий учебный курс по логике и метафизике, сохранившийся в автографе (Библиотека Димитцаны, 31 [Γριτόπουλος 1952: 208]) и нескольких поздних списках [Πέτσιος 2003b: 288]. Самый ранний датированный список (1808 г.) находится в Российской государственной библиотеке в собрании рукописных книг Вукола Михайловича Ундольского (РГБ. Ф. 310. № 1360, далее — Унд-1360). В тексте имя Афанасия Псалидаса не указано, нет его и в описании рукописи [Каждан 1975: 554], поэтому данная рукопись с сочинениями знаменитого греческого просветителя до настоящего времени оставалась неизвестной исследователям.

В рукописи 113 листов размером 205 на 140 мм. Л. 1 без основного текста, л. 55, 56, 87–113 чистые. Листы с текстом пронумерованы писцом арабскими цифрами постранично: 1–61 (л. 2–32 архивной фолиации) и полистно: 62–113 (л. 62–86, с пропуском л. 55, 56). Архивная фолиация карандашом: 1–113. Бумага венецианского производства. Водяные знаки: 1) «лев св. Марка» на постаменте, литеры IMG; 2) «три шляпы», литеры BS. Чернила коричневые, местами черные. На л. 41 об., 47 об., 53 об., 57, 57 об., 74 об., 82 — маленькие орнаментированные инициалы, на л. 2, 57, 74, 82 — примитивные заставки и разделители, на л. 36, 74, 86 об. — концевки воронкообразной формы. Все украшения выполнены чернилами. Рукопись написана четким и красивым почерком, правопис-

сание грамотное, практически без ошибок итацизма, что выдает в писце хорошо образованного человека. Переплет — картон в коричневой коже с тиснением.

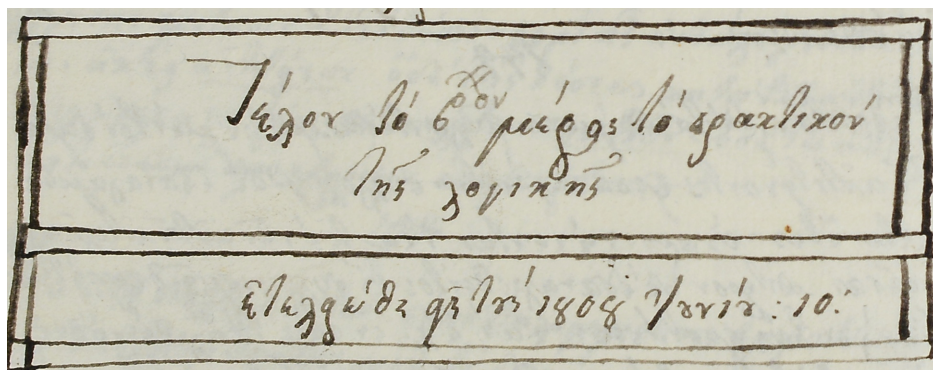
Писец указал свое имя — Феодосий Мелас — и точные даты работы над первой частью рукописи — «Логикой»: 7 марта — 10 июня 1808 г. в записи на первом защитном листе: Ε|του̐τη | ή λογική | εἶναι τοῦ θε|οδοσίου | λεον|ταρίου μηλᾶ | καὶ ὅποιος τη τοῦ κλέψει | νὰ ἔχη τὴν κατάρα | τοῦ παντο- | κράτορος :~ | ἀρχηνίθη εἰς τοὺς 1808 μαρ|τίου : 7 : (Унд-1360. Л. 1) — «Эта “Логика” принадлежит Феодосию, [сыну] Леонтария, Меласу, и кто ее украдет, пусть получит проклятие Вседержителя. Начата 7 марта 1808 г.» (см. ил. 1) — и в колофоне после окончания текста «Логики»: Τέλον τὸ βον μέρος τὸ πρακτικόν τῆς λογικῆς | ἐτελειώθη εἰς τοὺς 1808 Ἰουνίου : 10: (Унд-1360. Л. 54 об.) — «2-я часть “Логики”, практическая, окончена 10 июня 1808 г.» (см. ил. 2).



Ил. 1. Рукопись РГБ. Ф. 310. № 1360. Запись писца на л. 1

Fig. 1. MS RSL. F. 310, No. 1360 F. 1r. Colophon of the scribe Theodosios Melas.

<https://lib-fond.ru/lib-rgb/310/f-310-1360/#image-5>

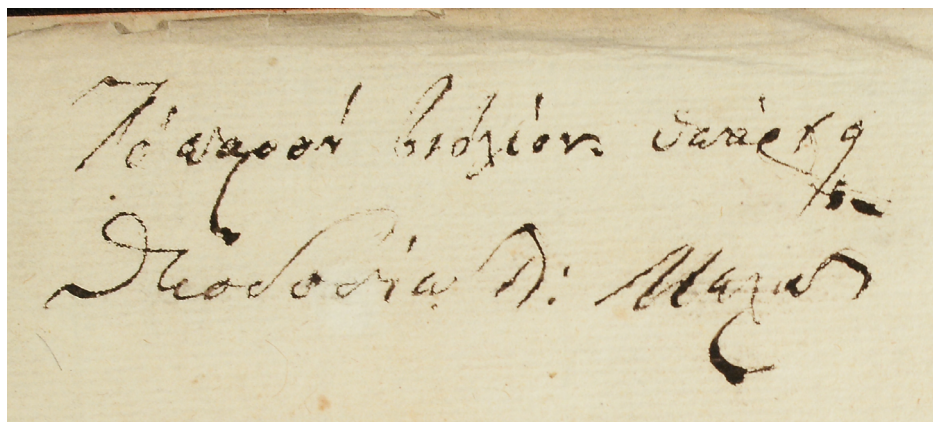


Ил. 2. Рукопись РГБ. Ф. 310. № 1360. Запись писца на л. 54 об.

Fig. 2. MS RSL. F. 310, No. 1360 F. 54v. Colophon of the scribe Theodosios Melas.

<https://lib-fond.ru/lib-rgb/310/f-310-1360/#image-59>

Кроме Унд-1360, в собрании В. М. Ундольского находится еще одна рукописная книга, некогда принадлежавшая Феодосию Меласу: сборник с сочинениями Михаила Пселла и Псевдо-Эратосфена Киренского 3-й четверти XVIII в. (РГБ. Ф. 310. № 1359). На л. 1 об. владельческая помета Феодосия: Τὸ παρὸν βιβλίον ὑπάρχει | Θεοδοσίῳ Λ: Μελᾷ (см. ил. 3).



Ил. 3. Рукопись РГБ. Ф. 310. № 1359. Запись владельца на л. 1 об.

Fig. 3. MS RSL. F. 310, No. 1360 F. 1v. Note of the owner Theodosios Melas

Источник: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/310/f-310-1359/#image-6>



Феодосий Мелас, сын Леонтария, происходил из очень известной семьи греческих купцов и благотворителей из Янины [Μελάς 1967: 200; Sturdza 1999: 341–343]. О его жизни сохранилось не так много сведений. Он родился в Янине в 1775 г. и, как видно по переписанной им книге, получил прекрасное школьное образование. Вслед за старшим братом, нежинским купцом Димитрием Меласом, переехал в Россию, частично повторив путь своего соотечественника Афанасия Псалидаса, который после окончания школы в Янине также приехал в Нежин к брату [Петрунина 2010: 134]. Во второй половине 1810-х годов Димитрий и Феодосий Меласы жили в Москве, совмещая торговую деятельность с интересом к образованию и науке. Феодосий привез с собой свои рукописи — сочинения Афанасия Псалидаса (судя про происхождению бумаги, переписанные им еще до приезда в Россию) и вышеупомянутый сборник XVIII в. Находясь в Москве, он активно пополнял свою библиотеку новейшими изданиями научно-популярного характера на греческом языке<sup>1</sup>. Позже Димитрий Мелас перебрался в Одессу. Сюда же в 1821 г., после начала Греческой революции и казни патриарха Григория V, бежал из Константинополя младший брат Димитрия и Феодосия, член общества «Филики Этерия» Георгий Мелас [Sturdza 1999: 342]<sup>2</sup>. Что касается Феодосия Меласа, то его дальнейшие следы теряются. Если он переехал в Одессу вместе с братьями, как утверждается в литературе [Ibid.: 342], то почему он не взял с собой свои книги? Принадлежавшие ему рукописи, судя по всему, не покидали Москву и позже были приобретены В. М. Ундольским<sup>3</sup>.

Унд-1360 состоит из двух частей: 1) «Логика»; 2) «Метафизика». Афанасий Псалидас называет такой порядок следования частей «естественным»:

<sup>1</sup> Димитрий и Феодосий Меласы числятся в списке заказчиков 2-го тома «Введения в географию» в греческом переводе, изданного в Вене в 1816 г., Феодосий Мелас — в списке заказчиков 2-го тома «Элементарной энциклопедии» для детей в переводе с немецкого на греческий Георгиоса Геннадияса (М.: Тип. С. И. Селивановского, 1819). Феодосий также пожертвовал 30 рублей на издание «Ἀλάνθισμα ἐκ τῆς Παλαιᾶς Ἀγίας Γραφῆς καὶ Νέας Διαθήκης», вышедшее в 1819 г. «на средства соотечественников» в типографии Н. И. Греча в Санкт-Петербурге. Как указано в самом издании, тираж был разослан в греческие школы в России, Молдавии, Валахии, Османской империи, Италии, Австрии и др., в том числе 25 экземпляров книги было послано руководителю школы в Янине Афанасию Псалидасу.

<sup>2</sup> О связи семей Димитрия и Георгия Меласов с Одессой свидетельствуют записи в метрических книгах Одесской Греческой Свято-Троицкой церкви за 1823–1880 гг.: о смерти дочери Георгия Мела, турецкоподданного, в 1823 г. в возрасте двух лет; о вступлении в брак Веры Дмитриевны Мела, дочери нежинского грека, в 1840 г. в возрасте 25 лет, Леонтия Дмитриевича Мела, нежинского грека, в 1848 г. и Михаила Георгиевича Мела в 1861 г. в возрасте 30 лет; о смерти Леонтия Дмитриевича Мелла, нежинского грека, в 1874 г. в возрасте 63 лет; о вступлении в брак Виктора Леонтовича Мелла, греческоподданного, уроженца Афин, в 1880 г. в возрасте 31 года [Белоусова и др. 2002–2014 (1): 308, (2): 188, (3): 132, (4): 168].

<sup>3</sup> В сборнике РГБ. Ф. 310. № 1359 на бумажной обложке внутренней стороны нижней крышки переплета имеется помета В. М. Ундольского о покупке рукописи: «12 марта 1863 года | от А. Θ. Богданова | 50 к сер[ебром] | В. Унд[ольский]».

τάξις δὲ φυσικὴ ἀκούει προταττομένων ἐκείνων, δι' ὧν τὰ ἐπόμενα ἀναπτύσσονται καὶ ἀποδείκνυνται. διὸ προταχτέον καὶ προεργηνευτέον ἡμῖν τὴν λογικὴν, ὡς διαβατικὴν, ἔπειτα τὴν μεταφυσικὴν, καὶ οὕτω καθέξει, ὥστε τῶν προηγουμένων τὰς ἀληθείας ὡς ἀρχὰς εἰς ἀπόδειξιν ὑπηρετεῖν τῶν ἐπομένων (Унд-1360. Л. 3).

...естественным называется порядок, когда вначале следует то, с помощью чего объясняется и доказывается последующее. Поэтому на первое место мы должны поставить логику и объяснять ее в первую очередь, как «переходную» [науку] (διαβατικὴν), а затем — метафизику и так далее, чтобы истины предшествующих [наук] служили как бы началами для изложения последующих<sup>4</sup>.

Того же порядка изложения придерживается Баумейстер:

Logica primo omnium loco pertractanda est, quia tradit regulas, quibus dirigitur intellectus in cognoscendis veritatibus reliquis [Baumeister 1765: 20].

Логику следует излагать прежде всех остальных [наук], поскольку она объясняет правила, которыми управляется ум в познании остальных истин.

Другой популяризатор идей Хр. Вольфа, Иоганн Генрих Винклер (1703–1770), придерживается противоположного подхода, помещая на первое место не логику, а метафизику:

Metaphysica, cum res primas doceat, primo in scientiis philosophicis loco ponenda est. Logicam igitur eidem postponendam esse videmus <...> Logica enim ex Metaphysica initia ducit, quae in doctrina de generalissimis rerum notionibus & mente humana explicantur [Winkler 1742: 32].

На первое место среди всех философских наук следует поставить метафизику, поскольку она объясняет первые вещи. Логику же, по нашему мнению, следует поместить вслед за ней <...> Ведь логика выводит из метафизики начала, которые объясняются в учении о наиболее общих представлениях о вещах и о человеческом уме.

Логика, в свою очередь, также разделяется на две части: теоретическую и практическую. Так и у Баумейстера; у Вольфа курс логики делится на шесть разделов. Теоретическая часть не имеет заглавия. Практическая часть озаглавлена: *Περὶ τῆς τοῦ νοὸς ὀρθῆς χρήσεως ἐν τῇ ἐρευνῇ τῆς ἀληθείας* (Унд-1360. Л. 37) — «О том, как правильно применять ум в поисках истины». Заглавие совпадает с названием второго раздела «Логики» Вольфа: *De usu Logicae in veritate investiganda* [Wolf 1735: 317] (у Баумейстера за-

<sup>4</sup> Все переводы на русский язык выполнены автором настоящей статьи.



главие сокращено: *De usu Logicae* [Baumeister 1765: 128], так и в греческом переводе: *Περὶ χρήσεως τῆς λογικῆς* [Βαυμαϊστερος 1795: 147]). Вначале помещены две небольших вводных главы: *Περὶ φιλοσοφίας ἐν γένει* «О философии в общем» (§ 1–13) и *Προλεγόμενα τῆς λογικῆς* «Прологомены к логике» (§ 14–19) (Унд-1360. Л. 2–4 об.), ср.: *De philosophia in genere* и *Logicae Prolegomena* [Wolf 1735: 73–85; Baumeister 1765: 1–26].

Теоретическая часть логики состоит из трех разделов. Первый раздел включает пять глав (главы 4 и 5 не нумерованы). Первые две главы: *Περὶ ψυχῆς καὶ τῶν αὐτῆς δυνάμεων καὶ ἐνεργειῶν* — «О душе и ее способностях и действиях» (Унд-1360. Л. 4 об.—10 об.) (§ 20–65) и *Περὶ παθῶν* — «О страстях» (Унд-1360. Л. 10 об.—13) (§ 66–89) по содержанию относятся не к логике, а к психологии. Так, в начале главы 1 объясняются «три системы взаимодействия души с телом»: 1) учение Рене Декарта о соединении души и тела, 2) «окказионализм» (*causae occasionales*) и 3) теория «предустановленной гармонии» (*harmonia praestabilita*) Готфрида Вильгельма Лейбница (Унд-1360. Л. 4 об.—5), о которых идет речь в главе II «Рациональной психологии» Баумейстера [Baumeister 1738: 483–501; ср. Winkler 1742: 436–464]. В конце главы 1 дано определение понятия *πάθος*:

Τὴν αἰσθητικὴν ἐπιθυμίαν καὶ ἀποστροφὴν τὴν λίαν σφοδρὰν τὴν ἀτάκτῳ (см. ἀτάκτῳ) τοῦ αἵματος καὶ τῶν ζωτικῶν πνευμάτων κινήσει ἐν τῷ ἡμετέρῳ σώματι γινομένην πάθος οἱ φιλόσοφοι καλεῖν εἰώθασι (Унд-1360. Л. 10 об.) (§ 65)

Чувственное желание и слишком сильное отвращение, которое возникает в нашем теле из-за беспорядочного движения крови и животворных истечений, философы называют страстью, —

совпадающее с определением понятия *affectus* в главе V «*De appetitu et aversatione*» «Эмпирической психологии» Баумейстера:

*Appetitum sensitivum vel aversationem sensitivam vehementiorem, cum extraordinaria sanguinis et fluidi nervei commotione in corpore, coniunctam, dicimus affectum* [Baumeister 1738: 409].

Название и содержание главы 2, посвященной разным видам страстей (*χαρά* ‘радость’, *ἀγάπη* ‘любовь’, *γαλήνη* ‘спокойствие’, *αἰδώς* ‘стыд’, *ἐλπίς* ‘надежда’, *φόβος* ‘страх’, *πεποίθισις* ‘доверие’, *ἐκπληξις* ‘потрясение’, *ζηλοτυλία* ‘зависть’, *ὀργή* ‘гнев’) (Унд-1360. Л. 10 об.—13) (§ 66–89) находят соответствие в главе VI *De affectibus* «Эмпирической психологии» Баумейстера [Baumeister 1738: 410–432; ср. Winkler 1742: 383–389].

Остальные главы теоретической части, кроме главы 4, по названиям, порядку следования и содержанию соответствуют главам «Теоретической логики» Баумейстера (см. табл. 1).

Таблица 1

**Структура теоретической части логики в Унд-1360  
в сравнении с [Baumeister 1765]**

**Composition of the “theoretical” part of “Logic” in Und-1360  
in comparison with [Baumeister 1765]**

Раздел	Унд-1360	[Baumeister 1765]
	Περὶ φιλοσοφίας ἐν γένει (Унд-1360. Л. 2–3 об.) (§ 1–13)	<i>De philosophia in genere</i> [Baumeister 1765: 1–20; cp. Wolf: 9–18]
	Προλεγόμενα τῆς λογικῆς (Унд-1360. Л. 3 об.–4 об.) (§ 14–19)	<i>Logicae Prolegomena</i> [Baumeister 1765: 20–26; cp. Wolf: 73–85]
Τμήμα πρώτον	Κεφάλαιον Α <sup>ον</sup> Περὶ ψυχῆς καὶ τῶν αὐτῆς δυνάμεων καὶ ἐνεργειῶν (Унд-1360. Л. 4 об.–10 об.) (§ 20–65)	—
	Κεφάλαιον Β. Περὶ παθῶν (Унд-1360. Л. 10 об.–13) (§ 66–89)	—
	Περὶ ἰδεῶν κεφάλαιον Γ <sup>ον</sup> (Унд-1360. Л. 13–22) (§ 90–166)	<i>Caput I de notionibus</i> (в колонтитуле: <i>de ideis sive notionibus</i> ) [Baumeister 1765: 27–50]
	Κεφάλαιον περὶ συμβολικῶν ἰδεῶν (Унд-1360. Л. 22–23 об.) (§ 167–181)	<i>Caput II de usu vocum sive terminorum circa notiones</i> [Baumeister 1765: 50–61]
	κεφάλαιον Περὶ ὀρισμοῦ καὶ διακρίσεως (Унд-1360. Л. 23 об.–25) (§ 182–208)	<i>Caput III de definitionibus</i> и <i>IV de divisionibus</i> [Baumeister 1765: 61–78; cp. Wolf 1735: 128–145]
Τμήμα	κεφάλαιον α <sup>ον</sup> . Περὶ κρίσεων καὶ προτάσεων (Унд-1360. Л. 25–27 об.) (§ 209–233)	<i>Caput V de iudiciis et propositionibus</i> [Baumeister 1765: 78–96]
Τμήμα	Κεφάλαιον α <sup>ον</sup> Περὶ συλλογισμοῦ (Унд-1360. Л. 27 об.–32 об.) (§ 234–274)	<i>Caput VI de ratiocinatio et syllogismo</i> [Baumeister 1765: 96–117; cp. Wolf 1735: 193–201]
	Κεφάλαιον β <sup>ον</sup> Περὶ συλλογισμῶν ἀμεθόδων. Περὶ ἐνθυμήματος καὶ σωρείτου (Унд-1360. Л. 32 об.–36) (§ 275–296)	<i>Caput VII de syllogismis minus ordinariis, itemque de consequentiis immediatis</i> [Baumeister 1765: 117–128]

Глава [4] περὶ συμβολικῶν ἰδεῶν (Унд-1360. Л. 22–23 об.) по названию и содержанию отличается от главы II *de usu vocum sive terminorum circa notiones* в «Логике» Баумейстера.

Число глав в теоретической части логики не совпадает в Унд-1360 (8 глав) и в [Baumeister 1765] (7 глав) за счет объединения в одной главе в Унд-1360 глав III и IV по Баумейстеру.

Практическая часть «Логики» состоит из 10 глав, совпадающих по названиям, порядковым номерам и содержанию с «Практической логикой» Баумейстера (см. табл. 2).

Таблица 2

**Структура практической части «Логики» в Унд-1360  
в сравнении с [Baumeister 1765]**

**Composition of the “practical” part of “Logic” in Und-1360  
in comparison with [Baumeister 1765]**

Унд-1360	[Baumeister 1765]
Κεφάλαιον α <sup>ον</sup> Περί Τῶν ἀρχῶν τῆς ἀληθείας καὶ δι’ ὧν γινώσκεται τρόπων (Унд-1360. Л. 37–38 об.) (§ 1–15)	Caput I <i>de veritate in genere</i> [Baumeister 1765: 128–132], ср.: <i>de veritatis criterio</i> [Wolf 1735: 257–273]
Κεφάλαιον β <sup>ον</sup> Περί ψεύδους, λάθους, ἢ σφάλματος προλήψεων καὶ ἀπάτης (Унд-1360. Л. 39–39 об.) (§ 16–30)	Caput II <i>de oppositis veritatis falsitate, errore, praeiudiciis et fallaciis</i> [Baumeister 1765: 132–139]
Κεφάλαιον γ <sup>ον</sup> Περί τοῦ βεβαίου καὶ τῶν διαφορῶν πρὸς αὐτὸ ἐφικτέων τρόπων (Унд-1360. Л. 40–45) (§ 31–75)	Caput III <i>de veritate certa et variis modis ad eam perveniendi</i> [Baumeister 1765: 140–166]
Κεφάλαιον δ <sup>ον</sup> Περί τοῦ πιθανοῦ (Унд-1360. Л. 45–48 об.) (§ 76–109)	Caput IV <i>de veritate probabili</i> [Baumeister 1765: 166–181]
Κεφάλαιον ε <sup>ον</sup> Περί τῆς διὰ τῆς μελέτης ἐρευνητέας ἀληθείας (Унд-1360. Л. 48 об.–50) (§ 110–122)	Caput V <i>de meditatione legitime instituenda et veritate per eam investiganda</i> [Baumeister 1765: 181–128]
Κεφάλαιον στ <sup>ον</sup> Περί Τοῦ πῶς δεῖ ἀναγινώσκειν τὰς βίβλους καὶ κρίνειν καὶ ἐξ αὐτῶν τὴν ἀληθειάν ἀρύειν. (Унд-1360. Л. 50–51 об.) (§ 123–129)	Caput VI <i>de modo libros legendi et diiudicandi</i> [Baumeister 1765: 191–198]
κεφάλαιον: Ζ: Περί τῆς κοινωνητέας τοῖς ἄλλοι[ς] ἀληθείας καὶ περὶ τοῦ πῶς δεῖ τοὺς ἄλλους πληροφορεῖν (Унд-1360. Л. 51 об.–52 об.) (§ 130–133)	Caput VII <i>de modo alios convincendi</i> [Baumeister 1765: 198–205]
Κεφάλαιον: η <sup>ον</sup> Περί τοῦ πῶς δεῖ ἀναιρεῖν τοὺς ἄλλους (Унд-1360. Л. 52 об.–53) (§ 134, 135)	Caput VIII <i>de modo alios confvntandi</i> [Baumeister 1765: 205–210]
Κεφάλαιον θ <sup>ον</sup> Περί τοῦ πῶς δεῖ τοὺς ἄλλους ὑπερασπίζεσθαι (Унд-1360. Л. 53–53 об.) (§ 136–138)	Caput IX <i>de modo se defendendi</i> [Baumeister 1765: 210–212]
Κεφάλαιον Ι <sup>ον</sup> Περί τοῦ πῶς δεῖ διαλέγεσθαι (Унд-1360. Л. 53 об.–54 об.) (§ 139–145)	Caput X <i>de modo disputandi</i> [Baumeister 1765: 212–216]

Из четырех разделов метафизики — онтология, космология, психология и естественное богословие — в Унд-1360 переписаны только трактаты по онтологии и космологии и немногим больше половины трактата по психологии. Заглавия и содержание этих разделов в Унд-1360, за исключением некоторых разночтений, практически полностью совпадают с недатированным списком «Метафизики» Афанасия Псалидаса, исчерпывающе проанализированным в работе [Νούτσος 1986].

Содержание раздела «Метафизика» в Унд-1360:

### [I. Метафизика]

Л. 57. *Περὶ μεταφυσικῆς ἐν γένει*. «О метафизике в общем» (§ 1–5).

Л. 57 об.—58. *Περὶ ὄντοлогίας κεφάλαιον α<sup>ов</sup>*. «Глава 1. Об онтологии» (§ 6–15).

Л. 58–59. *Περὶ δυνατοῦ καὶ ἀδυνάτου κεφάλαιον β<sup>ов</sup>*. «Глава 2. О возможном и невозможном» (§ 16–26).

Л. 59 об.—60. *Περὶ ὄντος καὶ μὴ ὄντος κεφάλαιον Γ<sup>ов</sup>*. «Глава 3. О существующем и не существующем» (§ 27–30).

Л. 60–60 об. *Περὶ οὐσίας κεφάλαιον δ<sup>ов</sup>*. «Глава 4. О сущности» (§ 31–35).

Л. 60 об.—62 об. *Περὶ τῶν γενικωτέρων τοῦ ὄντος παθῶν κεφάλαιον ε<sup>ов</sup>*. «Глава 5. О самых общих свойствах сущего» (§ 36–62).

Л. 62 об.—63. *Περὶ ὁρισμένου καὶ ἀορίστου κεφάλαιον στ<sup>ов</sup>*. «Глава 6. Об определенном и неопределенном» (§ 63–68).

Л. 63–63 об. *Περὶ τοῦ ὅλου καὶ μέρους κεφάλαιον Ζ<sup>ов</sup>*. «Глава 7. О целом и части» (§ 69–72).

Л. 63 об.—64. *Περὶ ὄντος γενικοῦ καὶ μερικοῦ κεφάλαιον η<sup>ов</sup>*. «Глава 8. О сущем общем и частичном» (§ 73–78).

Л. 64–64 об. *Περὶ ὄντος καὶ ἀναγκαίου καὶ ἐνδεχομένου κεφάλαιον θ<sup>ов</sup>*. «Глава 9. О необходимом и возможном сущем» (§ 79–87).

Л. 65–66. *Περὶ τάξεως, μεταφυσικῆς ἀληθείας καὶ τελειότητος κεφάλαιον Ι<sup>ов</sup>*. «Глава 10. О порядке, метафизической истине и совершенстве» (§ 88–101).

Л. 66–69. *Περὶ ὄντος συνθέτου κεφάλαιον ια<sup>ов</sup>*. «Глава 11. О сущем составном» (§ 102–134).

Л. 69–71 об. *Περὶ ὄντος ἀπλοῦ κεφάλαιον ιβ<sup>ов</sup>*. «Глава 12. О сущем простом» (§ 135–158).

Л. 71 об.—72. *Περὶ ὄντος ἀπείρου καὶ πεπερασμένου κεφάλαιον ιγ<sup>ов</sup>*. «Глава 13. О сущем неограниченном и ограниченном» (§ 159–165).

Л. 72–74. *Περὶ ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν κεφάλαιον ιδ<sup>ов</sup>*. «Глава 14. О началах и причинах». (§ 166–194).

### [II. Космология]

Л. 74 об.—75. *Περὶ κοσμολογίας γενικῆς*. «Об общей космологии» (§ 1–5).

Л. 75–77 об. *Κεφάλαιον α<sup>ов</sup>*. *Περὶ τῆς ιδέας τοῦ κόσμου*. «Глава 1. О понятии космоса» (§ 6–32).

Л. 77 об.—78 об. Κεφάλαιον β<sup>ov</sup>. Περὶ τῆς οὐσίας καὶ φύσεως τῶν σωμάτων. «Глава 2. О сущности и природе тел» (§ 33–42).

Л. 78 об.—79. Κεφάλαιον γ<sup>ov</sup>. Περὶ τῶν τῆς κινήσεως νόμων. «Глава 3. О законах движения» (§ 43–49).

Л. 79–80. Κεφάλαιον δ<sup>ov</sup>. Περὶ τῶν στοιχείων τῶν σωμάτων. «Глава 4. Об элементах тел» (§ 50–56).

Л. 80–81 об. Κεφάλαιον ε<sup>ov</sup>. Περὶ φυσικοῦ καὶ ὑπὲρ φύσιν ἥτοι περὶ θαύματος. «Глава 5. О естественном и сверхъестественном, или чуде» (§ 57–67).

Л. 81 об. Περὶ τῆς τοῦ παντὸς ἐντελεχείας. Κεφάλαιον στ<sup>ov</sup>. «Глава 6. Об энтелехии вселенной» (§ 68–71).

### [III. Πνευματολογία]

Л. 82–81 об. Πνευματολογία<sup>5</sup> τὴν λογικὴν ψυχολογίαν καὶ φυσικὴν θεολογίαν περιέχουσα. «Πνευματολογία, содержащая логическую психологию и естественное богословие».

Л. 82–82 об. Περὶ πνεύματος<sup>6</sup> ἐν γένει. «О духе в общем» (§ 1–9).

Л. 82 об.—84. Κεφάλαιον α<sup>ov</sup>. Περὶ ἐλευθερίας τῆς ψυχῆς. «Глава 1. О свободе души» (§ 10–21).

Л. 84–84 об. Κεφάλαιον β<sup>ov</sup>. Περὶ τῆς διὰ τῆς πείραν γινωσκομένην [οшибочно вм. γινωσκομένης] κοινωνίας τῆς ψυχῆς μετὰ τοῦ σώματος. «Глава 2. О взаимодействии души с телом, познаваемом с помощью опыта» (§ 22–25).

Л. 84 об.—86 об. Κεφάλαιον γ<sup>ov</sup>. Περὶ τῶν τριῶν συστημάτων τῆς κοινωνίας τῆς ψυχῆς μετὰ τοῦ σώματος. «Глава 3. О трех системах общения души с телом» (§ 26–42).

Трактат по психологии обрывается главой 3: Περὶ τῶν τριῶν συστημάτων τῆς κοινωνίας τῆς ψυχῆς μετὰ τοῦ σώματος — «О трех системах общения души с телом» (Унд-1360. Л. 84 об.—86 об.) (§ 26–42). По содержанию эта глава перекликается с главой 1 теоретической части «Логики»: Περὶ ψυχῆς καὶ τῶν αὐτῆς δυνάμεων καὶ ἐνεργειῶν — «О душе и ее способностях и действиях» (Унд-1360. Л. 4 об.—10 об.) (§ 20–65), однако ее текст отличается: даются ссылки на «Психологию» Вольфа, Бильфингера «и других»; имя *Декарт* передано в трех вариантах транскрипции: Καρτέσιος (Унд-1360. Л. 85), Δεσκάρι и Δεσκάрт (Унд-1360. Л. 85 об.), в то время как в главе 1 «Логики» представлена только форма Καρτέσιος (Унд-1360. Л. 5). Раздел завершается фигурной концовкой, свидетельствующей о том, что обрывка текста нет. В конце рукописи оставлены чистыми 26 листов: возможно, далее планировалось дописать недостающее.

П. Нуцос проводит подробное сопоставление «Метафизики» Афанасия Псалидаса с трудами Христиана Вольфа по онтологии, космологии, психологии и естественному богословию, находя в них истоки сочинения греческого мыслителя [Νούτσος 1986: 95–102]. Наш анализ показывает, что Афанасий Псалидас основывался не на текстах Вольфа непосред-

<sup>5</sup> Ошибочно вм. Πνευματολογία.

<sup>6</sup> Ошибочно вм. πνεύματος.

ственно, а скорее на переложениях Баумейстера. Например, в последнем параграфе последней главы психологии, завершающей Унд-1360, перечисляются имена сторонников и противников теории *harmonia praestabilita* (Унд-1360. Л. 86 об.) (§ 42), совпадающие с перечнем имен в «Рациональной психологии» Баумейстера [Baumeister 1738: 500] (см. табл. 3).

Таблица 3

Сторонники и противники теории *harmonia praestabilita*  
согласно Афанасию Псалидасу и Фридриху Христиану Баумейстеру

Supporters and opponents of the theory of *harmonia praestabilita*  
according to Athanasios Psalidas and Fr. Chr. Baumeister

Унд-1360. Л. 86 об.	[Baumeister 1738: 500].
—	Leibnitius
βόλφ	Wolfius
βιλφίγγερος	Bülfingerus
ἄνσχιος	Hanschius
θομίγγιος	Thummigius
σχεμβέρος	Schreiberus
—	Reinbeckius
κλάρκ	Clarckius
βάυλε	Bailius
τουρνεμίνιος	Tourneminius
λάμ	Lami
—	Langius
—	Andala
βουδδαῖος	Buddeus
—	Wuchererus
ὀλμάνιος	Hollmanus
—	Müllerus

Вслед за Баумейстером Афанасий Палидас в конце списка советует читать труды этих ученых. В «Рациональной психологии» Вольфа нет ни перечня философов, ни совета читать их труды.

В рукописи Унд-1360 очень конспективно представлены самые основные положения логики и метафизики. Афанасий Псалидас постоянно отмечает, что то или иное место будет раскрыто «в подробном объяснении» (ἐν τῇ ἀναπτύξει): возможно, имеются в виду устные лекции.



## ПРИЛОЖЕНИЯ

ОТРЫВКИ ИЗ «ЛОГИКИ» И «МЕΤΑΦΙΣΙΚΗΣ»  
 ΑΦΑΝΑΣΙΑ ΠΣΑΛΙΔΑΣΑ ΠΟ ΡΥΚΟΠΙΣΙ ΥΝΔ-1360<sup>7</sup>

## I

## Ο φιλοσοφίας вообщε

[2<sup>γ</sup>] Περὶ φιλοσοφίας ἐν γένει.

1. Τὴν τῶν αἰτιῶν τῶν ἐν τῇ φύσει ὄντων καὶ τῶν ιδιοτήτων αὐτῶν ἀκριβῆ τε καὶ διακεκριμένην γνῶσιν ἀρμοδίως καὶ προσηκόντως φιλοσοφίαν καλεῖσθαι ἀξιοῦμεν. Σχόλιον.

2. Τίς τὴν φιλοσοφίαν οὕτω καλεῖσθαι ἤξιωσεν, καὶ ὅτου χάριν, καὶ τίνες εἰσὶν οἱ κατὰ τοὺς πάλαι ὀρίσμοι αὐτῆς, οὐχ ἥττον δὲ καὶ τοῦ βόλφ, καὶ οἷοι δηλαδὴ ἀκριβεῖς ἢ οὐ, ἐν τῇ ἀναπτύξει ἔσται ὁ περὶ τούτων λόγος.

3. Ὅτι μὲν ἡμεῖς ἑαυτοὺς τῶν ἔξω ἡμῶν ἀντικειμένων αὐτὰ τε ἀλλήλων διακρίνειν δυνάμεθα, τοῦτο ἢ πεῖρα ὅσον ἢ ἐσωτερικὴ, τόσον καὶ ἢ ἐξωτερικὴ πρόδηλον ποιεῖ.

4. Ἐντεῦθεν τοιγαροῦν ἔπεται τριπλὴν εἶναι τὴν ἀνθρωπίνην γνῶσιν, δηλονότι κοινήν, φιλοσοφικήν, καὶ μαθηματικήν. ἡ μὲν ἐν τῷ διακρίνειν αὐτὸ τὸ ἀντικείμενον τῶν λοιπῶν ἀντικειμένων, ἡ δὲ ἐν τῷ εἰδέναι καὶ τὰ αἷτια αὐτοῦ, ἡ δὲ ἐν τῷ προσδιορίζειν τό τε ποσὸν καὶ ποιὸν αὐτοῦ συνίσταται· σαφηνιζέσθω τῷ παραδείγματι τοῦ ἡλίου τὸ τριπλοῦν τῆς γνώσεως ταύτης. Σχόλιον.

5. Τί δὲ ὁ βόλφ διὰ τῆς μυστικῆς γνώσεως ἐννοεῖ, καὶ τί διαφέρει τῆς κοινῆς γνώσεως ἐν τῇ ἐρμηνείᾳ (βλ. ἐρμηνεία) σαφηνισθήσεται.

6. Τὰ ἐκ τοῦ τριπλοῦ εἶδους τῆς ἀνθρωπίνης γνώσεως προκύ[2<sup>γ</sup>]πτοντα πορίσματα παντί, οἶμαι, δηλα, σαφηνείας δὲ τῶν ἀκροατῶν ἕνεκα ἐν τῇ ἀναπτύξει ταῦτα ἐξάξομεν.

7. Φιλοσοφία μὲν οὖν ἀντικειμένως θεωρηθεῖσα ἐστὶ σύστημα ἀληθειῶν τοῦ νοῦς καὶ τῆς βουλήσεως διορθωτικῶν· φιλοσοφία δὲ καθ' ἑξιν καὶ ἐν ὑποκειμένῳ θεωρηθεῖσα ἐστὶν ἕξις τοῦ θεωρεῖν τοὺς ἀποχρῶντας λόγους τῶν ὄντων· ἄρα ὁ τοιαύτη [sic!] ἕξις κεκοσμημένος τοῦ ἀποδυνκύναι [sic!] τὰς τῶν ὄντων ἀληθείας ὀρθῶς φιλόσοφος ἀκούει.

8. Ἐκ τοῦ τῆς ἀντικειμένως ἄρα θεωρηθείσης φιλοσοφίας ὀρίσμου προκύπτει τὰ μέρη αὐτῆς εἶναι δύο [sic!] θεωρητικὸν [sic!] καὶ πρακτικὸν [sic!]· καὶ τὸ μὲν θεωρητικὸν περὶ τὴν διόρθωσιν τοῦ νοῦς, τὸ δὲ πρακτικὸν περὶ τὴν τῆς βουλήσεως καταγίνεται, καὶ τὸ μὲν ἐμμέσως, τὸ δὲ ἀμέσως πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου ἀφορὰ εὐδαιμονίαν.

9. Τὸ θεωρητικὸν οὖν μέρος τῆς φιλοσοφίας ἦτοι περὶ τὰ ὑλικά, ἢ περὶ τὰ αἶνλα καὶ ἐκ τῶν ὑλικῶν ἀφηρημένα ἐνασχολεῖται, τὸ μὲν φυσικὸν τὸ δὲ μεταφυσικὸν ἀκούει· καὶ τοῦ μὲν ἐστὶ μέρη ταυτί: ἡ λογικὴ ἢ μεταφυσικὴ, (ἥς μέρος, ἡ ὄντολογία, ἢ κοσμολογία, ἢ ψυχολογία καὶ φυσικὴ θεολογία) ἢ ἀριθμητικὴ ἢ

<sup>7</sup> Правописание рукописи сохраняется. Пропуски иоты подписной и ошибки итацизма отмечаются без исправлений, описка писца (замена буквы) исправлена в подстрочном примечании. Выделение подчеркиванием и знак начала цитаты (: //) принадлежат писцу рукописи.

ἄλγεβρα καὶ ἡ γεωμετρία· τοῦ δὲ φυσικοῦ, ἡ ἐν γένει φυσική, ἡ μηχανική, ἡ ὀπτική ἡ κατοπτρική, ἡ διοπτρική, ἡ φωτομετρία, ἡ ὑδροστατική, ἡ ἀεροστατική, ἡ ὑδραυλική ἡ πυρολογία, ἡ ἤλεκτρική, ἡ φυσικὴ γεω[3<sup>η</sup>]γραφία, ἡ ἀστρονομία, ἡ ἀτμοσφαιρολογία, ἡ φυσιολογία, ἡ παθολογία, ἡ ἀνατομία, ἡ βοτανολογία, ἡ χυμική, (ταῦτα δὲ τὰ τελευταῖα πέντε μέρη τῆς φυσικῆς ἐχωρίσθησαν, καὶ ἀναπτύσσονται μόνον τοῖς τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην διδασκῆσθαι βουλομένοις) καὶ ἡ πρακτικὴ γεωμετρία· ἅπαντα οὖν ταῦτα διὰ πειραμάτων ἐρμηνευόμενα καὶ ἀποδεικνύμενα, φυσικὴ πειραματικὴ ἀκούει.

10. Τοῦ δὲ πρακτικοῦ τὰ μέρη ἐστὶ τὰ ἐπόμενα· ἡ πρακτικὴ φιλοσοφία ἐν γένει, τὸ φυσικὸν δικαίωμα ἡ ἠθικὴ ἡ πολιτικὴ, καὶ ἡ οἰκονομική.

11. Σχόλιον. Περί τῆς διαιρέσεως τῆς φιλοσοφίας κατὰ τοὺς πάλαι, οὐχ ἦττον δὲ καὶ κατὰ τὸν καθ' ἡμᾶς εὐγένιον εἰς διαβατικόν, ὑπερβεβηκότα, ὑποβεβηκότα καὶ ἔσχατον ὅρον, μέτιθι λογικὴν εὐγένιου §ε ἐν τῷ περὶ διακρίσεως [sic!] καὶ ἀριστοτέλ: μεταφυσ: В κεφ<sup>α</sup>.

12. Ἐν τῇ ἀναπτύξει οὖν τούτων τῶν διαιρεθέντων μερῶν τῆς φιλοσοφίας ἐπεσθαι ἡμᾶς δεῖ τῇ καλουμένῃ φυσικῇ [sic!] τάξει. τάξις δὲ φυσικὴ ἀκούει προταπτομένων ἐκείνων, δι' ὧν τὰ ἐπόμενα ἀναπτύσσονται καὶ ἀποδείκνυνται. διὸ προτακτέον καὶ προερμηνευτέον ἡμῖν τὴν λογικὴν, ὡς διαβατικὴν, ἔπειτα τὴν μεταφυσικὴν, καὶ οὕτω καθεξῆς, ὥστε τῶν προηγουμένων τὰς ἀληθείας ὡς ἀρχάς εἰς ἀπόδειξιν ὑπηρετεῖν τῶν ἐπομένων.

13. Τὸ τῆς φιλοσοφίας χρήσιμον, καὶ ὡς εἰπεῖν ἀναγκαῖον παντὶ ἀνθρώπῳ ἐκ τῆς φύσεως αὐτῆς δεικνύεται. καὶ γὰρ τὸ ἑαυτὸν γινῶναι, τὸν θεόν, τὰ δικαιώματα τῆς φύσεως, [4<sup>η</sup>] τὰ ἴδια καθήκοντα ὡς πρὸς ἑαυτόν, ὡς πρὸς τοὺς ἄλλους, ὡς πρὸς τὸν θεὸν τοὺς λόγους τῶν φαινομένων τῆς φύσεως, ἅπερ διὰ τὸ ποικίλον αὐτῶν ἐκπλήττει ἕκαστον, καὶ ἔκθαμβον ἀποκαθιστᾷ, μηδηνί, οἶμαι, μὴ εἶναι χρήσιμα, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν λυσιτελέστατα καὶ ἀναγκασιότατα πρόδηλόν ἐστὶ (см. ἐστι) καὶ ἀναντιρρόητον.

## Перевод

1. Мы полагаем, что тщательное и точное познание причин тех [вещей], которые существуют в природе, и их отличительных свойств подобающим и надлежащим образом называется философией.

2. Кто и почему постановил называть философию таким образом, и каковы ее определения согласно древним [ученым], а также [определения] Вольфа, и какие из них точные, а [какие] нет, — об этом будет идти речь в развернутом изложении.

3. То, что мы способны отличать самих себя от предметов, находящихся вне нас, а их — друг от друга, с очевидностью показывает опыт, как внутренний, так и внешний.

4. Из этого следует, что человеческое знание трояко, а именно [знание] общее, философское и математическое. Первое [состоит] в том, чтобы отличать конкретный предмет от остальных предметов; второе — в том, чтобы знать еще и его причины; а третье — в том, чтобы определять к тому же, каковы его количество и качество. Троякое свойство этого знания может быть разъяснено на примере Солнца.

5. Примечание. А что подразумевает Вольф под тайным знанием и чем оно отличается от общего знания, будет объяснено устно.

6. Следствия, вытекающие из троякого вида человеческого знания, думаю, ясны всем, но ради прояснения для слушателей мы раскроем их в подробном объяснении.

7. Философия, рассматриваемая объективно, есть система истин, способных исправлять ум и волю; философия же, рассматриваемая в соответствии с имманентным свойством и субъективно, есть способность созерцать соответствующие основы существующих [вещей].

8. Итак, из определения философии, рассматриваемой объективно, следует, что она делится на две части, теоретическую и практическую: теоретическая [часть] относится к исправлению ума, практическая — к [исправлению] воли, и первая опосредованно, а вторая непосредственно связаны со счастьем человека.

9. Теоретическая часть философии занимается либо материальными [предметами], либо нематериальными и лишенными материального; первое [отделение] называется «физическим», второе — «метафизическим». [Метафизическое] включает в себя такие части, как логика или метафизика (части которой — онтология, космология, психология и естественное богословие), арифметика, алгебра и геометрия. [Части] физики — общая физика, механика, оптика, катоптрика, диоптрика, фотометрия, гидростатика, аэростатика, гидравлика, пирология, электрика, физическая география, астрономия, физика атмосферы, физиология, патология, анатомия, ботаника, химия (эти последние пять частей отделены от физики и преподаются только тем, кто собирается изучать врачебную науку) и практическая геометрия. Все эти [дисциплины], которые объясняются и доказываются с помощью опытов, называются экспериментальной физикой.

10. Частями практической [философии] являются следующие [науки]: общая практическая философия, естественное право, этика, политика и экономика.

11. Примечание. О разделении философии у древних [авторов], а также у нашего современника Евгения [Булгариса] — на «переходный», «превосходящий», «уступающий» и «последний» пределы — смотри «Логику» Евгения [Булгариса], §5, в [главе] «О разделении», и «Метафиз[ику]» Аристотел[я], 2-я гл[ава].

12. В подробном изложении этих отдельных частей философии мы должны придерживаться так называемого естественного порядка. Естественным называется порядок, когда вначале следуют те [части], с помощью которых объясняются и доказываются последующие.

13. Польза и, можно сказать, необходимость философии ясно видны каждому человеку из ее сущности. Познание самого себя, Бога, законов природы, своего долга перед собой, перед другими [людьми], перед Богом, [познание] внутренних причин природных явлений, которые поражают и приводят в изумление каждого [человека] своим разнообразием, — что [все это] не может не быть полезным, а скорее в высшей степени выгодным и необходимым всем и каждому, совершенно очевидно и не вызывает возражений.

## II

### О метафизике вообще

[57<sup>1</sup>] *Περὶ μεταφυσικῆς ἐν γένει.*

1. Ἡ τῶν κοινῶν καὶ ἀφηρημένων ἀληθειῶν διδασκαλία μεταφυσικὴ ἦκουσε.

2. Τῇ λέξει, μεταφυσική, οἱ νεώτεροι τῶν φιλοσόφων χρῶνται· ἐν δὲ τοῖς παλαιοῖς οὐχ εἴρηται, εἴ μὴ παρὰ τῷ ἀριστοτέλει τὰ μεταφυσικά.

3. Τὴν μεταφυσικὴν τῶν ἀκανθοδῶν ἐννοιῶν, καὶ ὕθλων καὶ πλασμάτων ἀπαλλάξας βολφ: ὁ γερμανὸς φαίνεται, ὁ ταύτην εἰς τέσσαρα μέρη δηλ: ὄντολογίαν κοσμολογίαν, ψυχολογίαν καὶ θεολογίαν φυσικὴν διανείμας, καὶ ἐν αὐτοῖς μόνον τὰ ἄπερ ταῖς λοιπαῖς ἐπιστήμαις εἰς ἀνάπτυξιν ὑπερετήρουντας [sic!] ἐρμηνεύσας.

4. Τῇ φυσικῇ οὖν τάξει τὰ τῆς μεταφυσικῆς δόγματα πραγματησόμεθα, περὶ ἧς ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς λογικῆς εἵπομεν.

5. Ἡ χρῆσις τῆς μεταφυσικῆς ἐστὶ μεγίστη καὶ ἀναγκαιοτάτη δ' αὐτῆς ἀναδιφᾶται πᾶσα ἀλήθεια, ὅσον φυσικὴ τόσον καὶ ὑπὲρ φύσιν· δι' αὐτῆς τὸ τῆς πίστεως ὑπερφυῖς ἐρευνᾶται, καὶ τὸ πάγιον ταύτης καὶ μὴ στερίζεται ἐν αὐτῇ τὸ πρῶτον αἴτιον τὸ αὐτὸν ἐξετάζεται, οὐχ ἥττον δὲ καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἄυλον καὶ μή.

### Перевод

1. Учение об общих и отвлеченных истинах называется метафизикой.

2. Термин «метафизика» используют философы Нового времени. У древних [авторов] он не употребляется, за исключением «Метафизики» Аристотеля.

3. От тернистых измышлений, вздора и выдумок метафизику избавил, очевидно, немец Вольф, который разделил ее на четыре части, а именно онтологию, космологию, психологию и естественное богословие, и изложил в них только то, что должно было содействовать разъяснению остальных наук.

4. Мы будем исследовать основные положения метафизики в естественном порядке, о котором мы говорили в начале «Логики».

5. Польза метафизики чрезвычайно велика, и всякая отыскиваемая в ней истина в высшей степени необходима, как природная, так и сверхприродная: с ее помощью узнается надприродность веры и укрепляется ее твердость и нетвердость, в ней исследуется первопричина как таковая, а также нематериальное и материальное в душе.

## III

### Об онтологии

[57<sup>2</sup>] *Περὶ ὄντολογίας: κεφάλαιον: α'.*

6. Ἡ τοῦ ὄντος γενικῶς γνῶσις ὄντολογία, καὶ ὄντοσοφία καὶ μεταφυσικὴ κυρίως καὶ κατεξοχὴν καὶ πρώτη φιλοσοφία ἀκούει.

7. Ὅτι μὲν ἡ ὄντολογία οὐκ ἔστι γνῶσις τοῦ ὄντος ἐν γένει, ἀλλὰ τῶν φαινομένων καὶ τῶν ἡμετέρων αἰσθήσεων καὶ νοός, καὶ φαινομενολ[ογ]ία μᾶλλον, ἢ ὄντολογία κλητέα καὶ τὰ ῥητησόμενα τοῦτο δείκνυσι, καὶ ἡ πεῖρα, καὶ ἡ συνείδησις, καὶ τὰ ἄπερ ἐν τῷ περὶ ἰδεῶν εἴρηται. Τοῦ γὰρ ὄντος οὐδαμῶς ἀντιλαμ-

βανόμεθα, ἀλλὰ τῶν αὐτῶν τροπολογιῶν τῶν διὰ τῶν αἰσθήσεων καὶ τοῦ νοῦς μορφουμένων<sup>8</sup> αὐτὸ δὲ τὸ ὄν ἀπολύτως τί ἐστὶν οὐδεὶς τῶν νουνεχῶν, εὖ οἶδε γινώσκειν ὁμολογήσει.

## Перевод

6. Общее знание о сущем называется онтологией, или онтософией, а также метафизикой, в основном значении слова и преимущественно, — и первой философией.

7. То, что онтология — знание не о сущем вообще, а о явлениях, о наших чувствах и уме, и что она должна называться скорее феноменологией, чем онтологией, доказывают как рассуждения, которые последуют далее, так и опыт, и сознание, и все, что было сказано в [главе] об идеях. Мы изучаем не сущее, а его видоизменения, формирующиеся через посредство чувств и ума; а что есть само сущее безотносительно [к форме], не может знать никто, с чем согласится [любой] разумный [человек].

## IV

### Об общей космологии

[74<sup>v</sup>] Περὶ κοσμολογίας γενικῆς.

1. Ἡ τοῦ κόσμου γενικῆς (вм. γενικῶς) ἦτοι ἀφηρημένως ἐπιστήμη κοσμολογία γενικὴ ἀκούει.

2. Ταύτην τὴν ἐπιστήμην ὁ γερμανὸς βόλφ: ἐφευρὼν φαίνεται, καὶ μεταφυσικῶς ἐρμηνεύσας, καίπερ ὁ Ἀριστοτέλης περὶ κόσμου πραγματεύεται, ἥκιστα ὁμως μεταφυσικῶς: τοῦτο δὲ οὕτως ἔχειν αὐτὸς ὁ φὸλφ [sic!] ἀποφαίνεται : // καινήν τινα διδασκαλίαν συνεγγράψαι ἡρξάμην, ἣν κοσμολογίαν γενικὴν εἰώθα, ἐν ἣ [sic!] ἀλήθειας λίαν ὑψηλὰς περὶ τοῦ ἐνύλου παντός ἐρμηνεύονται.

3. Ὁ κόσμος καὶ ἀντὶ τοῦ ὀρωμένου, καὶ ἀντὶ τοῦ ἀοράτου ἐκλαμβάνεται· καὶ ἀντὶ τοῦ παντός, καὶ ἀντὶ τῆς γῆς· ἡ ἐνὸς τῶν πλανητῶν, καὶ ἀντὶ ἐνὸς συστήματος πλανητῶν· καὶ περὶ μὴν τουτουὶ τοῦ ὀρωμένου ἐν τῇ φυσικῇ καὶ ἀστρονομίᾳ [sic!] πραγματευσόμεθα· ἐνταῦθα δὲ ἀναπτύξομεν ἐκείνας τὰς ἐννοίας τὰς ἀπὸ τούτου τοῦ ὑπάρχοντος ἀφηρημένας, καὶ τῷ κόσμῳ γενικῶς συναδούσας. ἀποδεικνύονται προσέτι καὶ τινες θέσεις κοινὰς ταῖς λοιπαῖς ἐπιστήμας ὑπηρετήσους, διὸ καὶ παρὰ τοῦ βόλφ καὶ διαβατικὴ ἡ κοσμολογία ἐκλήθη.

4. Ἡ γενικὴ κοσμολογία ὀρθῶς μέρος τῆς μεταφυσικῆς νομίζεται. καὶ γὰρ ἐν τῇ μεταφυσικῇ ἰδέας τῶν ἀτόμων ἀφηρημένας, αὐτοῖς τε κοινὰς διακεκριμένως ἐρμηνεύονται. ἀλλὰ μὴν τοῦτο καὶ ἐν τῇ κοσμολογίᾳ [sic!] ἀποτελεῖται ἄρα ὀρθῶς ἡ κοσμολογία μέρος τῆς μεταφυσικῆς νομίζεται.

[75<sup>r</sup>] 5. Ἡ τῆς γενικῆς κοσμολογίας χρῆσις καὶ ὄνησις τοσοῦτον μεγάλη ἐστίν, ὥστε διεξελθεῖν ταύτην ἀμήχανον· καὶ γὰρ ταύτης ἄνευ σαλευομένη τε καὶ κλονομένη ἡ φυσικὴ θεολογία μενεῖ ἀμφιβαλλομένη ἡ ψυχολογία, ἀμυδρὰ ἡ φυσικὴ καὶ ἡ ἀγρονομία, καὶ ἡ θεία ἀποκάλυψις κατακράτος ἐξοντοῦται τῶν τῆς κοσμολογίας δογμάτων μὴ προστηριχθέντων. τούτων οὐκ οὕτως ἐχόντων, τίς ἂν

<sup>8</sup> Ошибочно вм. μορφουμένων.

ἔξαρκος γένοιτο τὴν κοσμολογίαν μὴ ὑπηρετήσουσαν τῷ θεολογήσαντι, ἢ φυσικευσομένῳ; πάντως οὐδεὶς.

### Перевод

1. Наука о мире в общем, или абстрактно, называется общей космологией.  
2. Эту науку, очевидно, изобрел и метафизически истолковал немец Вольф; хотя Аристотель занимался изучением мира, но не метафизически. Об этом сообщает сам Вольф: «Я начал описывать некое новое учение, которое я обыкновенно [называю] общей космологией, в котором излагаются весьма возвышенные истины о материальной вселенной».

3. «Мир» подразумевает как видимое, так и невидимое; и вселенную, и землю или одну из планет, и одну из планетных систем. И видимое изучают физика и астрономия; здесь же мы излагаем понятия, абстрагированные от этого существующего, которые соответствуют миру в общем. Излагаются к тому же и некие тезисы, общие с другими вспомогательными науками, потому что космология у Вольфа также называется переходной [наукой].

4. Общая космология справедливо считается частью метафизики. Ведь в метафизике излагаются идеи, оторванные от индивидуумов, но общие для них. Но ведь это происходит и в космологии; стало быть, справедливо космология считается частью метафизики.

5. Польза общей космологии и выгода настолько велики, что описать ее невозможно: ведь без нее потрясается и шатается естественное богословие, остается сомнительной психология, темной — физика и агрономия; и божественное откровение сильно умалется, не подкрепляемое положениями космологии. Поскольку это так, кто будет отрицать, что космология не служит тем, кто занимается богословием или собирается заниматься физикой? Конечно, никто.

### Источники

Унд-1360 — *Афанасий Псалидас*. Краткий курс логики и метафизики. Рукопись. РГБ. Ф. 310. № 1360. 1808 г.

Baumeister 1738 — M. Frid. Christ. Baumeisteri Augusti Gymnasii Gorlicensis Rectoris Institutiones metaphysicæ, ontologiam, cosmologiam, psychologiam, theologiam denique naturalem complexæ, methodo Wolfii adornatæ. Ed. nova auct. et corr. Wittenbergæ; Servestæ: Zimmermani, 1738.

Baumeister 1765 — M. Frid. Christ. Baumeisteri Augusti Gymnasii Gorlicensis Rectoris et Societatis Latinae Ienensis Membri Honarii Institutiones philosophiæ rationalis methodo Wolfii conscriptæ. Ed. decima sexta auct. et emend. Vitembergæ: Ahlfeld, 1765.

Winkler 1742 — Institutiones philosophiæ universæ usibus academicis accommodatæ / A Io. Henrico Winklero. Ed. altera, auct. et emend. Lipsiæ: Caspar Fritsch, 1742.

Wolf 1735 — Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitæ aptata. Præmittitur discursus præliminaris De Philosophia in genere / Auct. Christiano Wolfio. Ed. tertia emend. Veronæ: Ex typographia Dionysii Ramanzini, 1735.

Βαυμαῖστερος 1795 — Φριδερίκου Χριστιάνου Βαυμαῖστερου Λογική. Συνυφανθείσα ... Λατινιστὶ Μεθόδῳ Μαθηματικῇ κατὰ Βόλφιον / Μεταφρασθείσα ... ἀπὸ τῆς Λατι-



νίδος εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνὴν παρὰ τοῦ ... Νικολάου Βάρκοση τοῦ ἐξ Ἰωαννίνων. Ἐν Βιέννῃ τῆς Ἀουστρίας: Ἐν τῇ Ἑλληνικῇ Τυπογραφίᾳ Γεωργίου Βενδότη, 1795.

## Литература

- Белоусова и др. 2002–2014 — Греки Одессы: Именной указатель по метрическим книгам Одесской Греческой Свято-Троицкой церкви / Авт.-сост. Л. Г. Белоусова и др. Ч. 2: 1834–1852. Одесса: Друк, 2002; Ч. 3: 1853–1874. Одесса: Фотосинтетика, 2004; Ч. 4: 1875–1891. Одесса: Фотосинтетика, 2005; Ч. 1: 1799–1831, 1836. 2-е изд., доп. Одесса: Удача, 2014.
- Каждан 1975 — Опись фонда № 310. Собрание В. М. Ундольского / Рукописи обработаны Л. П. Грязиной, А. П. Кажданом и др. Т. 3. М., 1975. Машинопись.
- Петрунина 2010 — *Петрунина О. Е.* Греческая нация и государство в XVIII–XX вв.: Очерки политического развития. М.: Кн. дом Университет, 2010.
- Sturdza 1999 — *Sturdza M.-D.* Dictionnaire historique et généalogique des grandes familles de Grèce, d’Albanie et de Constantinople. 2<sup>e</sup> éd. rev. et augm. Paris: Chez l’auteur, 1999.
- Βρανούσης 1952 — *Βρανούσης Α. Ι.* Ἀθανάσιος Ψαλίδας, ὁ διδάσκαλος τοῦ Γένους // Ἠπειρωτικὴ Ἑστία. Τεύχ. 4–5. 1952. Σ. 331–470.
- Гриτσόπουλος 1952 — *Γριτσόπουλος Τ. Α.* Κατάλογος τῶν χειρογράφων κωδίκων τῆς Βιβλιοθήκης τῆς Σχολῆς Δημητσάνης // Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. Ἔτος 22. 1952. Σ. 183–226.
- Κουκουβίνου 2022 — *Κουκουβίνου Σ.* Γερμανικός και Νεοελληνικός Διαφωτισμός: Διερεύνηση πνευματικῶν ἀλληλεπιδράσεων στη διαμόρφωση τῆς Νεοελληνικῆς παιδείας. Αθήνα: [н. е.], 2022. (Lexis. Athenaei Zeitschrift für Germanistik = Παράρτημα. Μονογραφικὴ Σειρά; Τ. 2ος). URL: <http://lexis.gs.uoa.gr/pararthma-dhmosieyseis/tomos-2os-germanikos-kai-neoellhnikos-diafwatismos.html>.
- Κουρμαντζή-Παναγιωτάκου 1991 — *Κουρμαντζή-Παναγιωτάκου Ε.* Η ἐκπαίδευση στα Γιάννενα και οἱ ιδεολογίες τῆς: Οἱ “νεωτεριστικὲς” σχολές και οἱ σχολές Μπαλάνων και Ψαλίδα // Δωδώνη. Τεύχος δεύτερο. Τ. 20. 1991. Σ. 101–174.
- Κουρμαντζή-Παναγιωτάκου 2007 — *Κουρμαντζή-Παναγιωτάκου Ε.* Η νεοελληνικὴ ἀναγέννηση στα Γιάννενα: Ἀπὸ τον πάροικο ἔμπορο στον Αθ. Ψαλίδα και τον Ιω. Βηλαρά, 17ος — ἀρχές 19ου αἰῶνα. Αθήνα: Gutenberg, 2007.
- Μελάς 1967 — *Μελᾶς Α. Ι.* Ἠπειρωτικὲς μελέτες. Μία οἰκογένεια, μία ἱστορία. Αθήνα: [Ἰδιωτικὴ ἔκδοσις], 1967.
- Νούτσος 1986 — *Νούτσος Π. Χρ.* Ἕνα μαθηματάριο “Μεταφυσικῆς” τοῦ Ἀθανασίου Ψαλίδας // Ὁ Ἑρανιστής. Τ. 18. 1986. Σ. 93–104.
- Πέτσιος 2003a — *Πέτσιος Κ. Θ.* Σύμμικτα περὶ Ἀθανασίου Ψαλίδας με βάση το Ἀρχεῖο του // Ὁ Ἑρανιστής. Τ. 24. 2003. Σ. 202–206.
- Πέτσιος 2003b — *Πέτσιος Κ. Θ.* Τεκμήρια ἀπὸ τὸ ὕστερο φιλοσοφικὸ ἔργο τοῦ Ἀθανασίου Ψαλίδας // Δωδώνη. Τεύχος τρίτο. Τ. 32. 2003. Σ. 283–298.

## References

- Belousova, L. G. et al. (2002–2014). *Greki Odessy: Imennoi ukazatel’ po metricheskim knigam Odesskoi Grecheskoi Sviato-Troitskoi tserkvi* [Greeks of Odessa: Name index for the metric books of the Odessa Greek Trinity Church] (Pt. 2) 1834–1852; (Pt. 3) 1853–1874; (Pt. 4.) 1875–1891; (Pt. 1) 1799–1831, 1836 (2<sup>nd</sup> ed., enl.). Druk; Fotosintetika; Uda-cha. (In Russian).
- Gritsopoulos, T. A. (1952). *Catalogos tōn cheirographōn codikōn tēs Scholēs Dēmētšanēs* [A Catalogue of Codices in the Library of the School of Demetsana]. *Epeteris Hetaireias Byzantinōn Spoudōn*, 22, 183–226. (In Greek).

- Kazhdan, A. P., Griazina, L. P. et al. (1975). *Opis' fonda № 310. Sobranie V. M. Undol'skogo* [Inventory of Fond 310. Collection of V. M. Undolsky] (Typescript, Vol. 3). (In Russian).
- Koukouvinou, S. (2022). *Germanikos kai Neoellēnikos Diaphōtismos: Diereunēsē pneumatikōn allelēpidraseōn stē diamorphōsē tēs Neoellēnikēs paideias* [The German and modern Greek Enlightenment: The study of spiritual interactions in the formation of modern Greek education] (= The electronic journal of the Department of German Language and Literature of the National and Kapodistrian University of Athens; Vol. 2). <http://lexis.gs.uoa.gr/pararthmadhmosieyseis/tomos-2os-germanikos-kai-neoellhnikos-diafwtismos.html>. (In Greek).
- Kourmantzi-Panagiotakou, E. (1991). *Hē ekpaideusē sta Giannena kai hoi ideologies tēs: Hoi “neōteristikes” scholes kai hoi scholes Mpalanōn kai Psalidas* [Education in Ioannina and its ideologies: The “innovative” schools and the Balanon and Psalida Schools]. *Dōdōnē, [Ser.] 2*, 20, 101–174. (In Greek).
- Kourmantzi-Panagiotakou, E. (2007). *Hē neoellēnikē anagennēsē sta Giannena apo ton paroiko emporo ston Ath. Psalida kai ton Iō. Vilara (17 – arches 19 aiōna)* [The modern Greek renaissance in Ioannina from foreign commerce to A. Psalidas and I. Bilas (17<sup>th</sup> – early 19<sup>th</sup> centuries)]. Gutenberg. (In Greek).
- Melas, L. I. (1967). *Ēpeirōtikes meletes. Mia oikogeneia, mia historia* [Studies on Epirus. One family, one history] (Author's ed.). (In Greek).
- Noutsos, P. Chr. (1986). Hena mathēmatario “Metaphysikēs” tou Athanasiou Psalida [A textbook on metaphysics by Athanasios Psalidas]. *Ho Eranistēs, 18*, 93–104. (In Greek).
- Petrutina, O. E. (2010). *Grecheskaia natsiia i gosudarstvo v XVIII–XX vv.: Ocherki politicheskogo razvitiia* [Greek nation and state (18<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries): Studies in political history]. Knizhnyi dom Universitet. (In Russian).
- Petsios, K. Th. (2003a). Symmikta peri Athanasiou Psalida me basē to Archeio tou [Miscellanea on Athanasios Psalidas based on his archive]. *Ho Eranistēs, 24*, 202–206. (In Greek).
- Petsios, K. Th. (2003b). Tekmēria apo to hystero philosophiko ergo tou Athanasiou Psalida [Evidence from the latter philosophical work of Athanasios Psalidas]. *Dōdōnē, [Ser.] 3*, 32, 283–298. (In Greek).
- Sturdza, M.-D. (1999). *Dictionnaire historique et généalogique des grandes familles de Grèce, d'Albanie et de Constantinople* (2<sup>nd</sup> ed., rev. and enl.). Chez l'auteur.
- Vranousis, L. I. (1952). Athanasios Psalidas: ho didaskalos tou Genous [Athanasios Psalidas, teacher of the nation]. *Ēpeirōtikē Hestia, 4–5*, 331–470. (In Greek).

\* \* \*

## Информация об авторе

**Людмила Игоревна Щеголева**

кандидат филологических наук  
старший научный сотрудник, отдел  
специальных исторических дисциплин,  
Институт всеобщей истории РАН  
Россия, 119334, Москва, Ленинский пр-т,  
д. 32а

✉ [lish@mail.ru](mailto:lish@mail.ru)

## Information about the author

**Ludmila I. Shchegoleva**

Cand. Sci. (Philology)  
Senior Researcher, Department of Special  
Historical Disciplines, Institute of World  
History of The Russian Academy of Sciences  
Russia, 119334, Moscow, Leninsky Prospekt,  
32A

✉ [lish@mail.ru](mailto:lish@mail.ru)

**Н. К. Антонов**<https://orcid.org/0000-0002-6588-1633>✉ [nickforgo@gmail.com](mailto:nickforgo@gmail.com)*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет  
(Россия, Москва)*

## ОПИСАНИЕ СЯЩЕННИКА ЧЕРЕЗ ВЕКА: ОДИН ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ КЕЙС

**Аннотация.** В статье рассматривается интерпретация представлений о священстве Григория Богослова (ок. 330–390) в монографии К. Ульманна (1825), фрагмент которой о священстве был затем переведен на русский язык (1869) с существенными трансформациями. Ставится вопрос о том, что трансформируется, а что трансформируется от греческого автора к немецкому и от него к русскому переводчику. Сопоставление этих трех текстов производится с использованием методологии Кв. Скиннера. При рассмотрении категориального аппарата текстов IV и XIX вв. в отношении содержания их связь на внешнем уровне (цитаты и темы) оказывается иллюзорной, так что мы не можем назвать герменевтику текстов Григория, осуществляемую исследователями, полностью корректной. В отношении же иллокутивного акта (т. е. намерения авторов в коммуникативной ситуации) этих текстов мы видим поразительное единство: все они направлены не на информирование читателя о нормах священнического служения, но изменение внутреннего отношения читателя к нему. Парадоксальным образом авторы XIX в. не столько анализируют тексты Григория Богослова, сколько воспроизводят его интенцию, которая оказалась значимой и для функционализирующего мышления эпохи модерна.

**Ключевые слова:** клир, достоинство, эпоха модерна, античность, Кв. Скиннер, Григорий Богослов, этос священства

**Благодарности.** Исследование было поддержано Российским научным фондом, грантовый проект № 19–78–10143 (<https://rscf.ru/en/project/19-78-10143/>). Проект выполняется Православным Свято-Тихоновским гуманитарным университетом.

**Для цитирования:** Антонов Н. К. Описание священника через века: один историографический кейс // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 340–360.

*Поступило в редакцию 17 сентября 2023 г.: принято 24 марта 2024 г.*

N. K. Antonov

<https://orcid.org/0000-0002-6588-1633>

✉ [nickforgo@gmail.com](mailto:nickforgo@gmail.com)

St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities  
(Russia, Moscow)

## DESCRIPTION OF A PRIEST THROUGH THE CENTURIES: ONE HISTORIOGRAPHICAL CASE

**Abstract.** The paper deals with K. Ullmann's interpretation of St Gregory the Theologian's (c. 330–390) conception of priesthood, presented in his monograph (1825). A fragment of this work underwent significant transformation when translated into Russian (1869). The article seeks to establish what meanings were conveyed unaltered, and what was considerably changed during the process of communication between the Greek and the German authors, and from the latter to the Russian translator. A comparison of these three texts is made using the methodology of Quentin Skinner. After examining the categorical apparatus of the 4<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century texts with regard to their content, their outward connection (quotations and common themes) proves to be illusory, so that we can say that the hermeneutic of those who studied St Gregory's texts was not entirely correct. With regard to the illocutionary act (i. e., the intention of the authors in a communicative situation) of these texts, we see an astonishing unanimity: they all aim not to inform the reader of the standards of priestly ministry, but to change the inner attitude of the reader towards it. Paradoxically, rather than interpret St Gregory the Theologian's texts, 19<sup>th</sup> century authors reproduce his intention, which turned out to be important even for the functionalizing thought of modernity.

**Keywords:** clergy, unworthiness, modernity, antiquity, Quentin Skinner, Gregory of Nazianzus, priestly ethos

**Acknowledgements.** This work was supported by the Russian Science Foundation under grant № 19–78–10143 (<https://rscf.ru/en/project/19-78-10143/>). The project was organized by St. Tikhon's Orthodox University.

**To cite this article:** Antonov, N. K. (2024). Description of a priest through the centuries: One historiographical case. *Shagi / Steps*, 10(2), 340–360. (In Russian).

*Received September 17, 2023; accepted March 20, 2024*

## Введение

В центре внимания автора этой статьи находится малозаметный историографический кейс из исследований темы священства в наследии свт. Григория Богослова. Он позволяет ярко продемонстрировать трансформации, которые происходят при обращении к позднеантичному образу священника авторами эпохи модерна. Вместе с тем, соглашаясь с классиком, что с XVIII в. «классические топосы изменили в корне свое значение» и «старые слова получили новое смысловое наполнение» [Козеллек 2014: 25], я попробую поставить и вопрос о том, что этот водораздел модерна все-таки преодолевает. Для этого я постараюсь рассмотреть, как представления о священстве и, шире, сам способ говорения о нем Григория Богослова отразились в двух текстах XIX в., посвященных этой теме.

В 1825 г. Карл Ульманн, евангелический профессор Гейдельбергского университета, написал едва ли не первую научную монографию по биографии и догматической системе Григория Богослова (ок. 330–390). В приложении к ней он поместил раздел «Требования Григория к богословам вообще и к практикующему духовенству (praktische Geistlichen) в особенности» [Ullmann 1825: 509–527]. В 1867 г. — через два года после его смерти — работа была переиздана. С этого издания в 1869 г. указанное приложение<sup>1</sup> о духовенстве было опубликовано в «Трудах Киевской духовной академии» в русском переводе под названием «Святой Григорий Назианзин как обличитель недостойных пастырей» [К. С. 1869]<sup>2</sup>. Этот перевод где-то на четверть короче исходного немецкого текста за счет сокращений, хотя переводчик добавил несколько цитат из Григория, которых нет в немецком оригинале, а также за счет достаточно существенных переводческих трансформаций.

Предлагаемая статья представляет собой сопоставление немецкого оригинала (далее — НО) и русского перевода (далее — РП) друг с другом и, главное, с текстами свт. Григория. Как представляется, это соотнесение позволит, пусть и на одном частном случае, увидеть, что именно и в каком объеме из содержания антично-средневековых представлений о священстве сохраняет свою актуальность в современном дискурсе о священнике.

## Методология

Я воспользуюсь методом различения аспектов текста Кв. Скиннера, который предложил для анализа перформативности текста опираться на теорию речевых актов Дж. Остина, прилагая ее к письменной речи [Скин-

<sup>1</sup> Не могу не отметить курьезной ситуации с бытованием этой монографии Ульмана на русском языке: основной догматический фрагмент без биографии и приложений был переведен без указания оригинала и издан в нескольких номерах журнала «Христианское чтение» в 1828 г. прот. Герасимом Павским.

<sup>2</sup> Автор перевода оставил только свои инициалы, однако можно предположить, что это был Константин Иванович Скворцов, преподаватель патрологии и немецкого языка в Киевской духовной академии [Черкас 1904].

нер 2018: 132]. Остин в рамках своей концепции «слов как дел», наследующей позднему Витгенштейну, выделяет три аспекта высказывания: локутивный, иллюкутивный, перлокутивный [Остин 1999: 89]. Локутивный аспект подразумевает передачу информации в рамках языковых правил, иллюкутивный — коммуникативную цель высказывания, перлокутивный — предполагаемое воздействие на адресата.

Скиннер использует это деление при герменевтике текста, указывая, что он не ищет некий объективный смысл высказывания, но выявляет иллюкутивный акт, т. е. намерение автора при создании текста. Он отличает намерение от мотива, который лежит вне произведения, утверждая, что мы можем реконструировать авторское намерение на основании свидетельств текста. Уровень перлокуции добавляет к этому постановку вопроса о том, какого эффекта хотел добиться автор [Скиннер 2018: 132–133].

Тексты XIX в. даже с формальной точки служат примером полифонии голосов нескольких эпох и культур: цитаты из Григория занимают в НО и РП 47%<sup>3</sup>, а текст РП, конечно, несет в себе интенции оригинала, пусть и скорректированные при переводе. Для оценки содержательных связей этих текстов я соотнесу их последовательно по трем предложенным аспектам.

### Локутивное содержание

Рассмотрим, насколько можно говорить о совпадении локутивных значений текстов свт. Григория, НО и РП. В качестве первого шага я изложу кратко основное общее содержание НО и РП, не рассматривая их расхождения.

«Всякое время нуждается в людях», которые наставляли бы «беспечное духовенство в его священных обязанностях» [Ullmann 1825: 509–510; К. С. 1869: 307]<sup>4</sup>. До времен Григория из-за гонений духовенство было «чище» (РП) / «дееспособнее» (tüchtigere — НО) [Ullmann 1825: 510; К. С. 1869: 307], но при нем происходит «развращение» духовенства из-за выгоды этого высокого положения. Этот период характерен излишним рвением клира к догматическим спорам (конечно, Григорий тоже в них участвовал, но помнил о том, что «жизнь и дело гораздо более значат, нежели ученые теории» [Ullmann 1825: 511; К. С. 1869: 308]). Григорий говорит, что другая причина этого развращения — «в недостойном способе занимать духовные должности»; необходимо, чтобы клирики постепенно продвигались по церковным степеням [Ullmann 1825: 512; К. С. 1869: 309] и вместе с этим имели «основательное приготовление к духовному зва-

<sup>3</sup> НО: 1794 из 3801 = 47% по количеству слов; РП: 1183 из 2513 = 47% по количеству слов.

<sup>4</sup> Мы будем цитировать РП там, где он совпадает с НО, и давать в скобках немецкий оригинал после нашего перевода элементов НО, которые отличаются или опущены в РО.



нию» [Ullmann 1825: 513; К. С. 1869: 310], что показывает и жизнь самого Григория. Подготовка заключается в том числе в богословском образовании [Ullmann 1825: 514–518; К. С. 1869: 310–311]. «Кроме указанных недостатков, большинству духовных лиц был в высшей степени присущ светский (weltliche) образ мыслей» [Ullmann 1825: 519–521; К. С. 1869: 311]. Далее следует описание идеала священника, цель служения которого — «сделать богом и причастником горнего блаженства» [Ullmann 1825: 521; К. С. 1869: 313]. Также клирику необходимы знания не только «вещей божественных», но и «наук человеческих, особенно же философии» [Ullmann 1825: 523; К. С. 1869: 314]. Утверждается достижимость этого идеала, поскольку речь не идет об абсолютном богопознании, которое, по словам Григория, «не достигается в земной жизни человека» [Ullmann 1825: 514; К. С. 1869: 314].

Концовки текстов несколько отличаются. В НО идет большая цитата о принципах проповеди, после чего говорится о том, что «сила, укрепляющая клирика, <...> приходит свыше» (Die Kraft, welche den Geistlichen <...> stärkt, soll ihm <...> von oben kommen), он должен «осознать свою слабость» (seiner eigenen Schwäche sich bewußt) [Ullmann 1825: 525] и подражать Иисусу и апостолам, особенно ап. Павлу; оканчивается текст возвышенным описанием служения ап. Павла.

В РП концовка более краткая, в ней утверждается необходимость для пастыря «смирения», что подтверждается заключающей текст цитатой из Григория<sup>5</sup> [К. С. 1869: 314].

## 1. Тематическая связь текстов

В цитатах НО и РП представлены почти все основные тексты Григория, анализируемые и в современной историографии при обращении к теме священства в его трудах (см., например: [Elm 2012: 158–168; Beeley 2008: 237–238]). Цитируются главным образом «Апология» (Greg. Naz. Or. 2), 20-е слово (Greg. Naz. Or. 20), слова об Афанасии Великом (Greg. Naz. Or. 21) и Василии Великом (Greg. Naz. Or. 43), поэма «О себе самом и о епископах» (Greg. Naz. Carm. 2.1.12<sup>6</sup>) и др. Насколько полно эта подборка отражает основные элементы мысли Григория о священстве? Для ответа на этот вопрос опишем темы, введенные или подтвержденные цитатами из Григория.

Много цитат посвящено принципам вступления в клир, среди них есть как критические пассажи, так и описание положительных задач священнического служения. Критика направлена на рукоположение канди-

<sup>5</sup> «Образовавшие в себе дар слова, не слишком полагайтесь на сей дар, не мудруйте до излишества, паче разума, не желайте во всем, даже и со вредом, одерживать верх; но в некоторых случаях, только было бы полезно, уступайте над собой и победу. Принесите слово в дар Слову, обратите ученость в оружие оправдания, а не смерти» (Greg. Naz. Or. 19.1).

<sup>6</sup> Эта поэма не издавалась на русском языке в XIX в. Вероятно, поэтому переводчик опустил большую цитату оттуда, приведенную в НО, переводя при этом с немецкого текста включенные в НО небольшие цитаты из этой же поэмы.

датов без подготовки и последовательного прохождения церковных степеней<sup>7</sup>. Положительные высказывания отмечают необходимость аскезы, образования и скромности<sup>8</sup>. Теме образования уделено особенное внимание, причем приводятся и цитаты, содержащие критику тех, кто отрицает нужность образования<sup>9</sup>, и список необходимых знаний<sup>10</sup>. Также делается акцент на проповеди как особо значимом аспекте служения священника и общении с паствой<sup>11</sup>, что становится основанием и для нравственных требований к священнику<sup>12</sup>. Отдельно выделяется критика лицемерия и непостоянства<sup>13</sup>. Кульминацией служит пассаж о высокой цели служения священника — «соделать богом и причастником горнего блаженства» (Greg. Naz. Or. 2.22), который в РП дополняется скомпонованной из нескольких мест (в основном из Greg. Naz. Or. 2.16–21) цитатой о душепопечении и пастырстве. Значительную роль играют цитаты об образе богослова и богопознании, идеал которого помещается в эсхатологическую перспективу, поскольку в земной жизни оно является познанием теней и образов истины<sup>14</sup>. Включается и фрагмент с утверждением особенных

<sup>7</sup> Например: «Когда смотрю, — пишет Григорий Назианзин, — <...> на скороспелых мудрецов, на производимых вновь богословов...» [К. С. 1869: 308] (нет в НО, цитата из Greg. Naz. Or. 20.1); «Вчера еще ты был в театре между комедиантами <...> Вчера ты продавал как ритор право <...> а теперь вдруг сделался [священником]...» [Ullmann 1825: 512; К. С. 1869: 309] (цитата из Greg. Naz. Carm. 2.1.12.156 и далее); «У нас <...> не установлена граница между учить и учиться <...> прежде нежели оставят детскую школу <...> вступят на священную паперть <...> познакомятся с книгами Ветхого и Нового Завета, не говорю уже — прежде чем смоят скверну своей души, то есть грех, уже думают быть учителями и руководителями душ» [Ullmann 1825: 515; К. С. 1869: 310] (цитата из Greg. Naz. Or. 2.49) и др.

<sup>8</sup> «Лучшим духовным и достойным высшего места может быть назван только тот, кто более всего заботится о Божественном слове, кто постоянно обуздывает свою плоть и покоряет ее духу и скромно стоит на низшем месте» [Ullmann 1825: 514; К. С. 1869: 310] (цитата из Greg. Naz. Or. 43.26, перевод из РП, а не по переводу XIX в.).

<sup>9</sup> Цитируется фрагментами Greg. Naz. Carm. 2.1.12.192 и далее.

<sup>10</sup> Цитируется Greg. Naz. Or. 2.35–36.

<sup>11</sup> В НО [Ullmann 1825: 519] цитируется большой отрывок из Greg. Naz. Carm. 2.1.12.270 и далее, оставленный в РП без перевода. Приведу фрагмент оттуда: «Мы же не проявляем большой заботы о том, как обстоит дело с внешней стороной речи, но обращаем внимание на ее внутреннюю составляющую. Ведь наше спасение заключается во внутреннем смысле, хотя и [не просто в смысле, но] в смысле, изъясненном и раскрытом». Вместе с тем следующий фрагмент цитируется только в РП [К. С. 1869: 314]: «Представителю, — пишет он, — необходимо быть вместе как простым <...> так и сколько можно более многосторонним и разнообразным для приличного со всяким обращения, а равно способным к полезной со всяким беседе» (Greg. Naz. Or. 2.44).

<sup>12</sup> И в НО и в РП есть много общих фрагментов на эту тему, напр.: «пусть он убеждает меня не словами, но делом, я ненавижу учение, которое противоречит жизни» [Ullmann 1825: 519; К. С. 1869: 312] (цитируется Greg. Naz. Carm. 2.1.12.39 и далее) и др.

<sup>13</sup> «В своей вере они двуязычны, служат духу времени, а не закону Божию; непостоянны в своем учении, как трость, ветром колеблемая» [Ullmann 1825: 520; К. С. 1869: 312] (цитируется Greg. Naz. Carm. 2.1.12.330 и далее).

<sup>14</sup> «Истинный богослов <...> тот, кто более, нежели другой, отразил в себе Божественное и имеет в себе образ, тень истины...» [Ullmann 1825: 524; К. С. 1869: 315] (цитируется Greg. Naz. Or. 30.17).

нравственных требований к священнику, больших, чем ко всякому христианину<sup>15</sup>.

В итоге, с одной стороны, НО и РП действительно включают в себя большинство основных тем, обсуждаемых Григорием при описании клира и клириков, значительная часть которых основательно поддерживаются цитатами. С другой — обращает на себя внимание практически полное отсутствие темы таинств. Если в РП она несколько расширяется<sup>16</sup>, то в НО она скорее получает отрицательное освещение в критике «ограниченного и ленивого духовенства, которое сущностью священнического служения считает выполнение каких-то сверхъестественных церемоний»<sup>17</sup> — фраза, убранный в РП.

Это отсутствие в обоих текстах какого-либо осмысления роли тайносовершения в служении священника говорит о необходимости более глубокой постановки вопроса о локутивном содержании текстов. Обратимся от тематического соотнесения к анализу ключевых оппозиций, задающих содержание суждений по тем или иным темам.

## 2. Расхождение локутивного содержания

В недавних публикациях С. А. Воронцова было продемонстрировано, что изменение структур рациональности и обоснования истинности в эпоху модерна лишило священника той роли в манифестации истины, которую он имел через руководство душами и таинства [Воронцов 2017]. Разделение сферы сакрального и социального вкупе с выведением сакрального за рамки рационального дискурса привело к описанию священника исключительно через его функционализацию в сфере социального [Воронцов 2021]. Таким образом, общее отличие стиля мышления модерна от античного и средневекового лишило в определенной степени

<sup>15</sup> В цитатах из *Greg. Naz. Or.* 2.14–15.

<sup>16</sup> В НО [Ullmann 1825: 522] и РП [К. С. 1869: 313] присутствуют цитаты, упоминающие «принесение священной жертвы за своих чад», из *Greg. Naz. Carm.* 2.1.12.757, однако общий контекст здесь не столько мистериальный, сколько этический, ведь до этого говорится, что священник «должен служить для своих пасомых чистым духовным зеркалом» (*die göttlichen Eindrücke rein in der Seele tragend, wie ein geistiger Spiegel*). Тема жертвы поднимается еще раз в РП: к началу цитируемого в НО *Greg. Naz. Or.* 2.14–15 добавляется фраза: «Никто не достоин великого Бога, никто не достоин быть пастырем и приносить Богу жертвы, если он прежде не принес себя в живую жертву Богу или если не сделался святым и живым храмом живого Бога», которая является соединением измененных отрывков из *Greg. Naz. Or.* 2.95 и 97. У Григория в этих фрагментах именно обязанность тайносовершения оказывается основанием для особых требований к священнику, в то время как в РП, за счет добавления к словам Григория фразы «никто не достоин быть пастырем и приносить Богу жертвы» акцент смещается на пастырство в целом, о чем свидетельствует и развитие цитаты: «Как я могу дерзнуть возвещать слово Божие, если я не сделался достойным органом этого слова?»

<sup>17</sup> «...beschränkter oder träger Geistlichen, welche das Wesen des priesterlichen Amtes in die Verrichtung gewisser übernatürlich wirkender Cärimonien setzten» [Ullmann 1825: 517].

своей значимости и эффективности традиционные ходы мысли, описывавшие место священника в мире [Воронцов 2020].

Рассмотрим в этом ракурсе вопрос о таинствах, а также две главных темы НО и РП: догматику и образование.

Конечно, тема таинств в количественном отношении занимает не слишком большое место и в текстах самого Григория о священстве. Однако в «Апологии» (3-е слово / *Or.* 2) она представлена очень насыщенными и значимыми фрагментами, в которых фактически определяется положения священника в антично-христианском мировидении<sup>18</sup>. Я не буду обсуждать сейчас, были ли составители НО и РП согласны или не согласны с онтологией Григория, нам достаточно зафиксировать, что она была интересна в связи с представлениями о священнике<sup>19</sup>.

В самом деле, хотя в текстах утверждается цель священнического служения по Григорию — «творить богами», как она достигается, из них не становится понятным, поскольку в этих текстах не намечен путь спасения. Без описания этого пути, хотя бы с точки зрения роли священника в нем, мы не видим связи между утверждением высокой цели служения и тем, каким должен быть священник. Каким образом то, что священник будет образованным и скромным, постепенно пройдет разные церковные чины и будет жить духовной жизнью, приведет к спасению мирян? Грубо говоря, из текстов XIX в. непонятно, как священство работает.

Переходя к вопросу о соотношении догматики и жизни, мы увидим, что его рассмотрение почти не поддерживается цитатами из Богослова — это противопоставление «практическим истинам» «ученых теорий» в контексте догматических споров. Здесь мы видим заметное несоответствие длинного пассажа краткой цитате, его подтверждающей. В ней, по Григорию, практическая добродетель служит «предварительной ступенью познания» (*die Vorstufe der Erkenntniß*) к тому, что называется догматикой<sup>20</sup>. Если прямой причиной введения этого мотива в НО можно считать влияние пиетизма, то сама возможность такого хода мысли обусловливается отрывом познания от этики, утверждением независимости рациональных операций от нравственности познающего субъекта [Воронцов 2017: 42–43].

Конечно, у Григория вполне можно найти отдельные утверждения о том, что догматическое высказывание не есть высшее богопознание<sup>21</sup>, а

<sup>18</sup> См. фрагменты *Greg. Naz. Or.* 2.4–5, 73, 95.

<sup>19</sup> При этом в изложении учения Григория Ульманн, естественно, посвящает существенное внимание Крещению и Евхаристии [Ullmann 1825: 458–488].

<sup>20</sup> НО цитирует *Greg. Naz. Or.* 20.1 [Ullmann 1825: 511], в то время как РП пересказывает ее своими словами [К. С. 1869: 308].

<sup>21</sup> См. концовку большой поэмы «О добродетели» (*Greg. Naz. Carm.* 1.2.10.965) и далее: «Иное скажи о Боге, впрочем со страхом; а иное пусть остается внутри и, безмолвно чтимое, чувствуется втайне одним умом; для иного же отвержай только слух, если преподается слово, ибо лучше подвергать опасности слух, нежели язык. О прочем же будем молить, чтобы узнать сие ясно, отрешившись от дебелости плоти...»

также критику догматических споров<sup>22</sup>, необходимости праведной жизни в этом контексте и т. д. Однако их связь определяется представлением о единстве добродетели и познания и их включенности в путь спасения. Так что утверждение, что и богослову, и его слушателю необходимо быть нравственно готовыми соответственно к передаче / получению догматических истин, в итоге подчеркивает именно их особую значимость, а не вторичность по отношению к «практическим истинам»<sup>23</sup>. При несомненной близости тезисов содержательная их включенность в разные категориальные схемы не позволяет рассматривать высказывание «[Он считал, что] жизнь и дело гораздо более значат, нежели ученые теории» [Ullmann 1825: 511; К. С. 1869: 308] в качестве корректной интерпретации мысли Григория<sup>24</sup>.

Ту же ситуацию мы наблюдаем с темой образования, к которой активно обращается Григорий. Неудивительно, что она притягивала внимание Ульманна<sup>25</sup> и переводчика в 1869 г., после реформы духовных семинарий 1867 г. Но у отцов-каппадокийцев образование включается в путь восхождения к Богу как «малые мистерии» [Алиева 2017: 341–355], и именно поэтому оно служит важным этапом формирования священника. Конечно, для священника в нем есть и функциональный момент, связанный с необходимостью проповедовать. Однако и сама проповедь имеет несколько иную функциональность, в связи, как уже было сказано, с иным представлением о достижении истины. Если для Григория его проповедь о Троице является едва ли не моментом теофании<sup>26</sup>, то в НО знания священнику нужны, чтобы утвердить истинность христианского учения («die Wahrheit der christlichen Lehren zu vertheidigen» [Ullmann 1825: 523]) и дать основания для веры («Grund und Rechenschaft des Glaubens geben» [Ibid.: 524]). Эти слова оказываются не такими примитивными, если вспомнить о лежащей в основании лютеранской версии христианства концепции оправдания верой, однако разные сотериологические перспективы явным образом задают и разную функциональность одного тезиса о необходимости образования. То же самое мы можем сказать и

<sup>22</sup> См. описание им Константинопольского собора 361 г. в поэме «De vita sua». Однако критикует Григорий не их содержание, а ложную мотивацию их участников, см., например: Greg. Naz. *Carm.* 2.1.11.1563: «...нет уже ничего связующего этих разделившихся между собой не из веры, выставляемой в предлог ненависти, готовой ко лжи, но из-за спора о престолах».

<sup>23</sup> О чем на самом деле и говорит цитата из Григория, приводимая в НО и пересказываемая в РП: «die That ist die Vorstufe der Erkenntniß».

<sup>24</sup> Оставляю в стороне вопрос о принципиальной несоотнесенности этих понятий с категориями практической / созерцательной жизни в античности в целом и у Григория в частности. Анализ их развития см. в [Биркин 2016].

<sup>25</sup> Исследователи протестантской теологии XIX в. относят Ульманна к движению Vermittlungstheologie, в рамках которого богословие мыслится как посредник между наукой и религией. См.: [Flückiger 1975: 52].

<sup>26</sup> Например, так он описывает свою проповедь в Константинополе: «...из уст моих изливалась единосвятная Троица, сияющая тремя явленными нам Красотами» (Greg. Naz. *Carm.* 2.1.16.29–30).

о противопоставлении внутреннего и внешнего<sup>27</sup>, светского (*weltliche*) и духовного<sup>28</sup> и др.

Зафиксировав эти расхождения между текстами Григория Богослова и их осмыслениями XIX в., рассмотрим, где можно обнаружить истоки сдвигов ключевых категориальных оппозиций. Не претендуя на глубокий анализ, ниже я укажу самые очевидные моменты, где даже на поверхностном уровне обнаруживается, что интерпретация Григория в НО обусловлена интеллектуальным контекстом эпохи.

### 3. Контекст НО

Контекстное поле Карла Ульманна, автора НО, определяется по меньшей мере двумя течениями протестантской мысли того времени.

Первое из них — пиетизм. Основная интуиция его *opus magnum* — «*Das Wesen des Christentums*» («Сущность христианства»), изданного в 1849 г., — заключается в отделении веры от догматизма через противопоставление благочестивой жизни и деятельного христианства отвлеченным идеям. Уже из представленных выше фрагментов видно, что эти мысли находят отражение и в исследуемой здесь монографии 1825 г., посвященной Григорию, в которой Ульманн, по выражению Б. Сторина, «делает своего героя пиетистом IV века» [Storin 2017: 262]. Неудивительно, что это же противопоставление догматизма жизни и акцент на практической стороне христианства мы встречаем, как было показано, первым пунктом при описании клира IV в. Несмотря на явную анахроничность этой интерпретации, соотношение указанной оппозиции с интуициями Григория представляет интерес для нашего вопроса.

Второй значимый элемент протестантского интеллектуального пространства того времени — проект теологической науки, предложенный Ф. Шлейермахером. Он подразделял богословскую науку на три части, «венцом» которой называл практическую теологию<sup>29</sup>, определяя ее как «теорию церковного управления» (*der Theorie des Kirchenregimentes*)<sup>30</sup>. Как кажется, этой линией определяется не только сам факт наличия приложения о клире в монографии, посвященной биографии и главным об-

---

<sup>27</sup> Тема появляется в РП при цитировании фрагмента *Greg. Naz. Or. 2.21*: «Наше врачебное искусство гораздо труднее искусства врачевать тело. Оно труднее потому, что последнее мало заглядывает вглубь, более же занимается видимым; напротив того, наше врачевание и попечение все относится к потаенному сердца человеку (ср. церк.-слав. текст 1 Пет 3:4. — *Примеч. редактора*), и наша брань — с врагом, внутрь нас воюющим» [К. С. 1869: 308].

<sup>28</sup> «Большинству духовных лиц был в высшей степени присущ светский образ мыслей» [К. С. 1869: 311; Ullmann 1825: 519]; «...занятому постоянным упражнением в аскетизме мужу св. Григорий противопоставляет светского пастыря» [К. С. 1869: 312, Ullmann 1825: 519].

<sup>29</sup> См. § 31 «*Die Praktische Theologie ist die Krone des theologischen Studiums*» [Schleiermacher 1811: 8].

<sup>30</sup> См. § 23 «*Die praktische theologie ist demnach erschöpft in der Theorie des Kirchenregimentes im engeren Sinn und des Kirchendienstes*» [Schleiermacher 1811: 76].



разом догматической системе Григория, но и собственно оптика интерпретации клира как «практического духовенства».

Таким образом, общее изменение модерна отразилось на интерпретации тезисов Григория Ульманном в русле конкретного сочетания интуиций его эпохи. Они были в значительной степени перенесены и на русскую почву, однако не без очевидных трансформаций.

#### 4. Переводческие трансформации РП

Переводческие трансформации в РП 1869 г., судя по всему, объясняются конфессиональной принадлежностью автора. Сам же факт обращения русского патролога к этой теме объясняется, по-видимому, ростом в 1860-е годы дискуссий о роли духовенства в обществе и рефлексии относительно духовенства в академической среде [Сухова 2009: 34–35], вызвавшие существенный рост использования пастырской лексики [Lyutko, Chernyi 2020: 221] в текстах того времени, что отразилось и в РП. Мы видим два параллельных течения. С одной стороны, с 1850-х годов учебники пастырского богословия формируют нормативный образ священника, «методично перечисляя недостатки и достоинства, этапы становления, нормы и аномалии [священнического служения], сухо подтверждая суждения “глухими” ссылками на Священное писание» [Ibid.: 220]. С другой — в этом же периоде находятся истоки пастырского поворота в богословии, приведшего к появлению впоследствии концепций вл. Антония (Храповицкого) и его учеников, что, насколько можно судить, отражается в расширении части о душепопечении в РП по сравнению с НО.

Конкретные переводческие трансформации РП по отношению к НО выполняются тремя способами: 1) сокращением или удалением каких-то фрагментов авторского текста или цитат; 2) дополнением новыми фрагментами авторского текста или цитат; 3) заменой при переводе ключевых категорий. Они обусловлены в первую очередь попыткой нивелировать наиболее «протестантские» интуиции НО.

Например, переводчик опускает следующие фразы:

Wären deren nach ihm, nach Johannes Chrysostomus und wenigen Gleichgesinnten noch mehrere gekommen, sie hätten das Verderben der griechischen Kirche wenigstens noch länger aufgehalten. (Если бы после него [Григория], после Иоанна Златоуста и нескольких его единомышленников пришли бы другие, они по крайней мере еще на некоторое время остановили бы разрушение греческой Церкви) [Ullmann 1825: 510].

...dogmatische Streitsucht und ein bitterer Verfolgungsgeist, welcher fein zugespitzte, aber für das Seelenheil völlig entbehrliche Lehren als das Nothwendigste und Heiligste auf Concilien und von den Kanzeln hartnäckig vertheidigte (...догматические споры и ожесточенный дух преследования, который упорно отстаивал на соборах и с кафедр прекрасно отточенные, но совершенно ненужные для спа-

сения души доктрины как безусловно необходимые и священные) [Ibid.: 510].

Сравним также утверждение о роли народа при избрании епископов.

НО: ...der Wille des Volks, welches seine Ansprüche auf das ihm früher zugestandene, allmählich aber entzogene Wahlrecht oft stürmisch genug geltend machte. (...воля народа, который часто достаточно бурно заявлял свои претензии на право голоса, которым он обладал ранее, но которого был постепенно лишен) [Ullmann 1825: 511].

РП: ...воля народа, который свои притязания на право выбора епископа высказывал нередко мятежами и кровопролитием [К. С. 1869: 308].

Если в НО народ «бурно заявлял» о своих законных «избирательных правах», то в РП народ этих прав не имеет, но имеет на них, по-видимому, незаконные притязания, которые высказывает в ужасной форме.

Не менее показательны тут и прямые переводческие трансформации. Так, противопоставленные апостолам «попы Ваала» (Baalspfaffen) [Ullmann 1825: 517], т. е. недостойные клирики времен Григория, передаются в РП как «необразованные пастыри» [К. С. 1869: 311]. Характерен также перевод выражения «geistlichen Stelle und Stufe» (духовное положение и ступень) [Ullmann 1825: 512] как «церковная иерархия» [К. С. 1869: 308], а «Dem ernsten, mit steten Uebungen eines strengen Lebens beschäftigten Gottes mann...» (серьезному, занятому постоянным упражнением в строгой жизни...) [Ullmann 1825: 520] как «Серьезному, занятому постоянным упражнением в аскетизме мужу...» [К. С. 1869: 312] и другие примеры введения более традиционной лексики с несколько иными коннотациями.

Следует также обратить внимание на особенности НО и РП в аспекте терминологии священства. Уже в ее названии мы видим, что если НО посвящен «богословам вообще и практикующему духовенству (praktische Geistlichen) в особенности», то РП обращается к «пастырям». Также и в самом начале текстов мы видим: в РП опускается упоминание того, что образцом для клириков могут быть люди «духовного или мирского положения» (geistlichen oder weltlichen Standes). Если для НО «богословы» это более общее понятие, чем «духовенство», то в РП «пастыри» и «богословы» — это одно и то же<sup>31</sup>.

Далее, в НО основными понятиями являются *der Geistliche* и *geistliche Stelle / Stand / Würde / Amt* и т. д.<sup>32</sup> В РП наряду с их аналогами *духовное*

<sup>31</sup> Показательным здесь будет перевод формулы «Ideal eines Theologen» (идеал теолога) [Ullmann 1825: 521] как «идеал духовного пастыря и богослова» [К. С. 1869: 312].

<sup>32</sup> 39 вхождений по поиску «Geistlich», из которых три — «Geistlichkeit».

лицо и духовный сан, духовная должность<sup>33</sup> мы встречаем частое использование слова *пастырь*<sup>34</sup>, которое лишь один раз присутствует в НО (*Hirte*) [Ullmann 1825: 509]. Словом *пастырь* переводится и *Geistliche*, и *Priester*, и *Theologe*, из чего мы понимаем, что это понятие, отсутствовавшее в НО, сознательно вводится переводчиком и мыслится им как основное для указания на клирика.

В итоге мы видим, что РП, передавая все основные положения НО, смягчил критику духовенства, убрал прямо протестантские элементы во взгляде на историю Церкви, догматику, роль мирян в Церкви и т. п., а также несколько трансформировал базовую терминологию НО.

\* \* \*

Два текста XIX в., хотя и различаются конфессиональными акцентами и ключевой лексикой, оказываются содержательно — в смысле предлагаемого способа помыслить священника — весьма близки. Близость же локутивного содержания текстов IV и XIX вв., предполагаемая из-за обилия цитат и совпадения ряда тем, при анализе категориальных структур оказывается во многом иллюзорной. Однако является ли достаточным такой подход к этим текстам? Представляется, что анализ текста без ответа на классический вопрос Скиннера «What was doing the author by writing his text?» не может быть признан корректным. И именно подход в этом ракурсе, как мне кажется, позволяет разглядеть «голос» Григория в НО и РП.

### Иллокутивный и перлокутивный аспекты

Рассмотрим теперь последовательно иллокутивные акты наших текстов.

Можно утверждать, что главной темой и для НО, и РП, и для «Апологии» Григория Богослова служит тема становления священника и его этики. Причем речь идет не столько об эксплицитных высказываниях на эту тему, сколько об их иллокутивном аспекте. Несмотря на существенные отличия жанров и коммуникативных ситуаций этих текстов, в этом мы увидим их значительное сходство. Изложу кратко результаты моей интерпретации наследия Григория в этом ракурсе [Антонов 2021].

Для античного читателя «Апология» Григория была, в терминологии П. Адо [2005: 52–65], «духовным упражнением» — и здесь нам важен не «смысл текста», а процесс его прочтения: структура текста через разные высказывания о клире вела к интериоризации определенного отношения к становлению священником. Речь идет не об информировании о нормах вступления в клир (ср. с каноническими текстами), а о построении дис-

<sup>33</sup> 21 вхождение по поиску в тексте на «духовн», а также три аналогичных НО вхождения на «духовенство».

<sup>34</sup> 16 вхождений по поиску в тексте на «пастырь».

курсивного пространства, в котором читатель определяет свое отношение к вступлению в клир.

Сам текст при этом содержит пассажи с критикой клира, нормативными требованиями к тому, кто хочет в него вступить, и идеальным образом пастыря, а также описание героем текста своих эмоций при вступлении в клир. Подход Скиннера<sup>35</sup> здесь оказывается весьма эвристичным, поскольку вопрос о с о д е р ж а н и и этого текста дает совсем иные результаты (в отношении образа священника, онтологии его служения и т. п., см.: [Antonov 2022]), чем вопрос об иллюкутивном намерении автора (высказывании об этике вступления в клир) и о совершаемой текстом перлокуции — навязывании читателю ощущения недостойности перед священством при демонстрации возможности становления священником, с соответствующей этической установкой.

Другие тексты Григория помимо «Апологии», к которым обращаются НО и РП, хотя и написаны в иных жанрах и имеют иные структуры повествования, устроены схожим образом в одном отношении: разговор о священстве и клириках имеет ярко выраженную иллюкутивную составляющую — описание положения священника в общине и идеала епископа, а также едкая критика современного епископата направлены у Григория на формирование внутри клира представления о тотальном недостойности священства, только ощущая которое возможно быть «правильным» священником.

В итоге можно сказать, что описание того, что должен делать пастырь, подчинено иллюкутивному намерению сформировать у читателя образ того, каким он должен быть, причем перлокутивный аспект этого описания состоит в навязывании читателю чувства недостойности перед высотой сана.

Рассмотрим кратко причины обращения авторов XIX в. к материалу Григория и попробуем реконструировать их намерения.

Обращение к Григорию в протестантской интеллектуальной среде не самоочевидно. Вспомнив о монографии Ульманна «Реформаторы до реформации» [Ullmann 1841] и о представлении Григория «пиетистом до пиетизма» (см. выше), мы понимаем, что интенция Ульманна — не обращение к авторитету, а поиск (или конструирование) в истории Церкви союзников по духу. Можно сказать, что авторитет свт. Григория был сформирован автором в самой монографии.

Интересным подтверждением этой интуиции служит тот факт, что после изложения представлений о священстве свт. Григория автор помещает свой очерк о представлениях о нем же императора Юлиана (!) со следующим небезынтересным выводом:

Среди предписаний Юлиана есть как те, которые ошибочно предполагают проявление только внешнего священнического

---

<sup>35</sup> В статье [Антонов 2021] я шел аналогичным Скиннеру путем, не используя эксплицитно его терминологию, но оставаясь в русле античных штудий.

достоинства, так и те, которые могут быть целесообразно применены в любое время истинно евангельским священнослужителем в христианском смысле [Ullmann 1825: 533].

Факт обращения автора РП к авторитету свт. Григория Богослова в рамках православной традиции вполне понятен, как понятно и желание сделать вклад в общественную дискуссию о клире на основании его наследия.

Указав выше существенную роль контекста эпох для НО и РП, обратимся к некоторым наиболее показательным моментам их структуры для реконструкции иллокутивных актов в этих текстах. Вспомним, что в них описывается упадок клира, содержатся требования к вступлению в сан, приводится критика, которую затем сменяет практически недостижимый идеальный образ пастыря, в который вводится тема недостойности (Unzulänglichkeit), после чего текст заканчивается требованием смирения, осознания своей слабости и упования на Бога. Используемая авторами современная терминология позволяет напрямую соотносить цитаты с духовенством своего времени.

Добавим к этому зачины текстов: «Всякое время нуждается в людях, которые бы оживляли и располагали к деятельности слабых и ленивых пастырей Церкви...» [К. С. 1869: 307; Ullmann 1825: 509]; а также цитаты вроде «Но да не подумает кто-либо, что Григорий требует от пастыря невозможного...» [К. С. 1869: 314] и т. п. Особенно значимыми для реконструкции иллокутивного намерения авторов являются заключительные пассажи текстов. В НО кульминационный тезис звучит так: «Сила, укрепляющая священника <...> должна приходить к нему свыше. Он должен осознать свою слабость, довериться [Богу]» [Ullmann 1825: 526]. В РП к этому добавляется противопоставление мистического функциональному, что в некотором роде перечеркивает предыдущий фрагмент о значении образования: «Как бы ни был учен пастырь, а если он не имеет при этом смирения, то ученость будет для него не только бесполезна, но даже вредна. Истинный богослов должен сознать свою немощь и с молитвой обращаться к [Богу]» [К. С. 1869: 315].

Учитывая описанный более перформативный, чем исследовательский тон, а также обращение к реалиям, современным обоим авторам (практический теолог, пастырская должность и т. п.), нетрудно предложить прочтение и НО, и РП как высказываний о клире (или для клира) своих эпох, пусть и выстроенных как исследовательский анализ материала IV в. Можно предположить, что автор и переводчик стремились не показать читателю результаты научного анализа и даже не информировать его о природе священства или функциях пастырского служения, но изменить его внутреннее отношение к этосу священнического служения.

При этом русский переводчик, воспринимая Григория главным образом через призму Ульманна, также свидетельствует о воспроизведении посыла последнего, а не просто о естественной для перевода трансляции его содержания, поскольку он мыслит свой текст как высказывание, трансформирующее современный уже с е б е клир через тот же восприя-

тый у Григория механизм соотнесения разных высказываний о священстве (критика, идеал, нормативные требования).

Перлокутивный эффект текстов оказывается практически идентичным. Если у Григория идея недостойнства вводилась опосредовано через размышления героя текста и образы недостойных и идеальных пастырей, то в НО и РП она вводится эксплицитно через высказывания долженствования («должен осознать слабость/немошь»), что лишь подчеркивает ее доминантное положение в общей схеме. Именно от этой идеи, вкупе с описанным до нее идеалом пастыря и критикой недостойных, дальше отстраивается этос священника, заключающийся не в следовании конкретным рекомендациям (как становиться, что знать, что делать), а в осознании своей принципиальной недостаточности для этого служения и в уповании на Бога.

В этом мы можем видеть результативность перлокуции текстов Григория: читатели его текстов и спустя 15 веков восприняли предполагаемый им эффект и транслировали его далее.

### Заключение

Подведем итоги статьи и попробуем ответить на исходный вопрос о том, что из содержания антично-христианских представлений о священстве может сохранять свою действенность в современных текстах о священнике.

Поскольку НО и РП были созданы в рамках академического интеллектуального пространства, первым побуждением является оценка их аналитической составляющей, причем с современных нам позиций. С одной стороны, в НО и РП мы видим набор тезисов, действительно принадлежащих Григорию (главным образом в большом количестве — 47% — цитат из его текстов), так что можно говорить о существенном присутствии его интуиций в этих текстах. С другой стороны, сопряжение этих тезисов в иные категориальные оппозиции и ходы мысли, обусловленные иной картиной мира, приводит к тому, что получившиеся тексты нельзя назвать корректной герменевтикой взглядов Григория. Здесь можно было бы отметить недостаточную контекстуализацию своего источника в его эпохе и внедрение категорий из своих эпох. Развитие в РП темы смирения и душепопечения, а также главным образом смягчение и исключение ряда «протестантских» моментов делает его несколько ближе к исконным интуициям Григория. Однако это не является следствием более качественного анализа его текстов. Скорее это можно объяснить большей консервативностью православной традиции<sup>36</sup>.

В итоге тексты XIX в., несмотря на существенные переводческие трансформации лексического уровня и на нивелирование в переводе ряда

<sup>36</sup> Как отмечает М. А. Пылаев [2021], если протестантизм в значительной степени создал нововременный христианский дискурс, то православие больше приращивает «синкретизм» средневековой и современной религиозности.



конфессиональных интуиций немецкого оригинала, оказываются весьма близки друг к другу в отношении того, как мыслится положение клирика. В то же время связь локутивного содержания текстов IV и XIX вв., отмечаемая на внешнем уровне (цитаты и темы), на уровне категориального аппарата оказывается иллюзорной.

Однако не является ли анахронизмом и игнорированием контекста той эпохи сама моя попытка увидеть в НО и РП мотивацию «чистой науки»? Очевидно, что и соотнесения только локутивного содержания текстов без попытки выявить их иллокутивную составляющую недостаточно для окончательных выводов.

Парадоксальным образом, выбирая из Григория цитаты вполне во «вкусе» своего времени, в значительной степени вкладывающиеся (или трансформирующиеся) в социальную функционализацию пастыря, типичную для дискурса модерна, авторы НО и РП транслируют и иллокутивную составляющую высказывания Григория, и его перлокутивный эффект. Как и тексты Григория, НО и РП направлены не столько на описание места священника в обществе, сколько на изменения внутреннего устройства своего читателя.

Реконструкция намерения у К. Ульманна и у русского переводчика показывает, что их целью был не столько анализ текстов Григория, сколько создание собственного перформативного высказывания, адресованного современному им клиру. Можно предположить, что базовой их интенцией была попытка функционального описания пастырского служения с помощью цитат из Григория. Вместе с тем сила иллокуции Григория Богослова оказалось такова, что функционализирующие элементы текстов XIX в. (описание священника через его деятельность) отходят в них на второй план, отчасти теряют самостоятельное значение, включаясь в общий перлокутивный эффект текстов.

Прочтение текстов приводит к пониманию, что оценивать священника следует не по тому, исполнил ли он предложенные рекомендации или нет, но по тому, понимает ли он, что он не соответствует этому служению и недостоин его, «осознал» ли «свою немощь» (*seiner eigenen Schwäche*) и исходя из этого «доверился» ли «Тому, Кто силен в немощных» [Ullmann 1825: 525; К. С. 1869: 315]. Именно в этом мы видим содержательное присутствие голоса античного автора в рассмотренных текстах XIX в.

### Post Scriptum

Не будучи специалистом по мысли модерна, попробую тем не менее встроить показанные интуиции в более общие сюжеты.

1. Сложно не увидеть в пассаже о том, что «сила, укрепляющая священника в выполнении его высокой и тяжелой профессии, должна приходить к нему свыше»<sup>37</sup>, предвестие дальнейшего развития категории ха-

<sup>37</sup> «Die Kraft, welche den Geistlichen zur Erfüllung seines hohen und schweren Berufes stärkt, soll ihm, so ist es Gregorius überzeugt, von oben kommen» [Ullmann 1825: 525].

ризмы, перешедшей из немецкой среды в русскую и из церковной, через социологию Вебера, в общегуманитарную [Ячменик 2022]. Как представляется, становление этой категории происходит в рамках реакции внутри современного мышления на рационализирующую логику Просвещения, в каком процессе и «сыграл» голос Григория Богослова.

2. Можно предположить, что в РП (как и в немецком контексте с его идеей харизмы) заложены те ходы мысли, которые в конце XIX в. станут основанием для развития новой концептуализации религиозного лидерства в Церкви в идеях пастырской аскетики и внимании к личности пастыря, например в пастырском богословии вл. Антония (Храповицкого). Здесь представляло бы интерес исследование роли святоотеческих текстов в этом повороте.

Естественно, я не утверждаю, что рассмотренные тексты — в немецком ли, в русском ли контексте — служили сколь-либо значимым этапом в этих процессах. Я хотел лишь показать, что обращение к святоотеческим текстам о священстве периода поздней античности позволило авторам XIX в., пусть и без серьезной концептуализации, адресовать клиру высказывание, явно отвечающее проблематике того времени и даже «работающее на опережение». И если актуализацию «голоса» Григория Богослова для читателей<sup>38</sup> обеспечило его приближение к современным категориям и сопряжение с ними, то именно его аутентичная концентрация на этосе священника, преобладающем над функционалистским описанием, сделало эту актуализацию возможной и нужной на том этапе развития современного дискурса.

## Сокращения

Greg. Naz. — Gregorius Nazianzenus.

Or. — Oratio.

Carm. — Carmen.

## Источники

К. С. 1869 — К. С. Святой Григорий Назианзин как обличитель недостойных пастырей // Святые отцы Церкви и церковные писатели в трудах православных ученых. Святитель Григорий Богослов / [Рук. проекта А. И. Сидоров]. М.: Сибирская Благовонница, 2011. С. 307–315. (1-е изд. в: Труды Киевской Духовной Академии. 1869. № 4. С. 3–13).

Schleiermacher 1811 — *Schleiermacher F.* Kurze Darstellung des theologischen Studiums. Berlin: In der Realschulbuchhandlung, 1811.

Ullmann 1825 — *Ullmann C.* Gregor von Nazianz, der Theologe. Darmstadt: Verlag von Carl Wilhelm Leske, 1825. (Republ. 1867).

Ullmann 1841 — *Ullmann C.* Reformatoren vor der Reformation. Gotha: Perthes, 1841.

<sup>38</sup> О востребованности РП мы не можем судить, однако важен сам факт перевода НО на русский язык.

## Литература

- Адо 2005 — *Адо П.* Духовные упражнения и поздняя античность / Пер. с фр. при участии В. А. Воробьева. М.: СПб.: Степной ветер; ИД «Коло», 2005.
- Алиева 2017 — *Алиева О. В.* Пайдейя как «малые мистерии»: Василий Кесарийский о греческой литературе // *Вестник древней истории*. Т. 77. № 2. 2017. С. 341–355.
- Антонов 2021 — *Антонов Н. К.* К вопросу об авторской стратегии свт. Григория Богослова в его «Апологии» (Слово 3 / Ор. 2) // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*. № 35. 2021. С. 31–51. <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2021-35-31-51>.
- Биркин 2016 — *Биркин М. Ю.* Представления о деятельной и созерцательной жизни: от Платона к христианской патристике // *Вестник РГГУ. Сер. История. Филология. Культурология. Востоковедение*. 2016. № 11 (20). С. 38–46.
- Воронцов 2017 — *Воронцов С. А.* (Анти)клерикальный дискурс и алетургия: к постановке проблемы // *Вопросы философии*. 2017. Вып. 4. С. 37–49.
- Воронцов 2020 — *Воронцов С. А.* Священник в свете стилей мышления: иерархическая и должностная спецификации // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 91. 2020. С. 32–54. <https://doi.org/10.15382/sturI202091.32-54>.
- Воронцов 2021 — *Воронцов С.* К истории понятия «священник»: от сакрального статуса к функции в обществе // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. Т. 39. № 1. 2021. С. 267–294. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-267-294>.
- Козеллек 2014 — *Козеллек Р.* Введение // *Словарь основных исторических понятий: Избранные статьи: В 2 т.* / Пер. с нем. К. Левинсон; Сост. Ю. Зарецкий, К. Левинсон. Т. 1. М.: Нов. лит. обозрение, 2014. С. 23–44.
- Остин 1999 — *Остин Дж.* Избранное / Пер. с англ. Л. Б. Макеевой, В. П. Руднева. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 1999.
- Пылаев 2021 — *Пылаев М. А.* Образ Лютера в либеральной и диалектической теологии // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 94. 2021. С. 9–20. <https://doi.org/10.15382/sturI202194.9-20>.
- Скиннер 2018 — *Скиннер Кв.* Мотивы, намерения и интерпретация текстов / Пер. с англ. Т. Пирусс // *Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории* / Сост. Т. Атнашев, М. Велижев. М.: Нов. лит. обозрение, 2018. С. 123–141.
- Сухова 2009 — *Сухова Н. Ю.* Пастырское богословие в российской духовной школе (XVIII — начало XX в.) // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*. Сер. 1: Богословие. Философия. 2009. Вып. 1 (25). С. 25–43.
- Черкас 1904 — *Черкас А.* Скворцов, Константин Иванович // *Русский биографический словарь* / Изд. под набл. А. А. Половцова. Т. 18. СПб.: Тип. В. Демакова, 1904. С. 551–552.
- Ячменик 2022 — *Ячменик В.* Концепция харизмы в исследованиях С. И. Смирнова: немецкие истоки и их развитие // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. Т. 40. № 2. 2022. С. 259–276. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-259-276>.
- Antonov 2022 — *Antonov N.* The ἀρχή of the priest in the ‘Apology for his Flight’ (or. 2) of Gregory of Nazianzus // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. Т. 6. № 4. 2022. С. 13–35. <https://doi.org/10.17323/2587-8719-2022-4-13-35>.
- Beeley 2008 — *Beeley C. A.* Gregory of Nazianzus on the Trinity and the knowledge of God: In Your Light we shall see Light. Oxford: Oxford Univ. Press, 2008.

- Elm 2012 — *Elm S.* Sons of Hellenism, fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the vision of Rome. Berkeley: Univ. of California Press, 2012.
- Flückiger 1975 — *Flückiger F.* Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.
- Lyutko, Chernyi 2020 — *Lyutko E., Chernyi A.* Die Geistlichkeit in der Auffassung des Moskauer Metropoliten Filaret: Akzentwechsel in der russischen Theologie des Priestertums von der zweiten Hälfte des 19. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts // *Ostkirchliche Studien*. Bd. 69. Heft. 2. 2020. S. 207–227.
- Storin 2017 — *Storin B. K.* Autohagiobiography: Gregory of Nazianzus among his biographers // *Studies in Late Antiquity*. Vol. 1. No. 3. 2017. P. 254–281. <https://doi.org/10.1525/sla.2017.1.3.254>.

## References

- Alieva, O. V. (2017). Paideia kak “malye misterii”: Vasilii Kesariiskii o grecheskoi literature [Lesser mysteries of *paideia*: Basil of Caesarea on Greek literature]. *Vestnik drevnei istorii*, 77(2), 341–355. (In Russian).
- Antonov, N. K. (2021). K voprosu ob avtorskoi strategii svt. Grigoriia Bogoslova v ego “Apologii” (Slovo 3 / Or. 2) [On the question of authorial strategy of St. Gregory the Theologian in his “Apology for his Flight” (Or. 2)]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii*, 35, 31–51. <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2021-35-31-51>. (In Russian).
- Antonov, N. (2022). The ἀρχή of the priest in the ‘Apology for his Flight’ (or. 2) of Gregory of Nazianzus. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki*, 6(4), 13–35. <https://doi.org/10.17323/2587-8719-2022-4-13-35>.
- Austin, J. (1975). *How to do things with words: The William James lectures delivered at Harvard University in 1955*. Oxford Univ. Press.
- Beeley, C. A. (2008). *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the knowledge of God: In Your Light we shall see Light*. Oxford Univ. Press.
- Birkin, M. Iu. (2016). Predstavleniia o deiatel’noi i sozertsatel’noi zhizni: ot Platona k khristianskoi patrístike [Notion about active and contemplative life: From Plato to Christian patristics]. *Vestnik RGGU, Ser. Istoriia. Filologiya. Kul’turologiya. Vostokovedenie*, 2016, 11(no. 20), 38–46. (In Russian).
- Cherkas, A. (1904). Skvortsov, Konstantin Ivanovich. In A. A. Polovtsov (Ed.). *Russkii biograficheskii slovar’* (Vol. 18, pp. 551–552). Tipografiia V. Demakova. (In Russian).
- Elm, S. (2012). *Sons of Hellenism, fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the vision of Rome*. Univ. of California Press.
- Flückiger, F. (1975). *Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hadot, P. (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Albin Michel.
- Koselleck, R. (1972). Einleitung. In O. Brunner, W. Conze, & R. Koselleck (Eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Vol. 1, pp. xiii–xxvii). Klett-Cotta Verlag.
- Lyutko, E., & Chernyi, A. (2020). Die Geistlichkeit in der Auffassung des Moskauer Metropoliten Filaret: Akzentwechsel in der russischen Theologie des Priestertums von der zweiten Hälfte des 19. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. *Ostkirchliche Studien*, 69(2), 207–227.
- Pylaev, M. A. (2021). Obraz Liutera v liberal’noi i dialekticheskoi teologii [The image of Luther in liberal and dialectical theology]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta, Ser. 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 94, 9–20. <https://doi.org/10.15382/stur1202194.9-20>. (In Russian).
- Skinner, Q. (1988). *Meaning and context*. Princeton Univ. Press.

- Storin, B. K. (2017). Autohagiobiography: Gregory of Nazianzus among his biographers. *Studies in Late Antiquity*, 1(3), 254–281. <https://doi.org/10.1525/sla.2017.1.3.254>.
- Sukhova, N. Iu. (2009). Pastyrskoe bogoslovie v rossiiskoi dukhovnoi shkole (XVIII — nachalo XX v.) [Pastoral theology in the Russian theological high schools (18<sup>th</sup> — beginning of the 20<sup>th</sup> c.)]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta, Ser. 1, Bogoslovie. Filosofii*, 2009(1, no. 25), 25–43. (In Russian).
- Vorontsov, S. A. (2017) (Anti)klerikal’nyi diskurs i aleturgii: k postanovke problem [Some considerations on the (anti)clerical discourse and alethurgy]. *Voprosy filosofii*, 2017(4), 37–49. (In Russian).
- Vorontsov, S. A. (2020). Sviashchennik v svete stilei myshleniia: ierarkhicheskaia i dolzhnostnaia spetsifikatsii [The priest in light of the thought style theory: Hierarchical and official descriptions]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta, Ser. 1, Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie*, 91, 36–54. <https://doi.org/10.15382/sturI202091.32-54>. (In Russian).
- Vorontsov, S. (2021). K istorii poniatiia “sviashchennik”: ot sakral’nogo statusa k funktsii v obshchestve [Towards a conceptual history of “priest”: From sacred position to social function]. *Gosudarstvo, religiia, Tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, 39(1), 267–294. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-267-294>. (In Russian).
- Yachmenik, V. (2022). Kontseptsiiia kharizmy v issledovaniiax S. I. Smirnova: nemetskie istoki i ikh razvitie [The concept of charisma in the research of S. I. Smirnov: German origins and their development]. *Gosudarstvo, religiia, Tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, 40(2), 259–276. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-259-276>. (In Russian).

\* \* \*

## Информация об авторе

## Information about the author

**Николай Константинович  
Антонов**

приглашенный сотрудник, Лаборатория  
исследований церковных институций,  
Православный Свято-Тихоновский  
гуманитарный университет  
Россия, 127051, Москва, Лихов пер., д. 6.  
✉ [nickforgo@gmail.com](mailto:nickforgo@gmail.com)

**Nikolay K. Antonov**

Visiting Fellow, Ecclesiastical Institutions  
Research Laboratory, St. Tikhon's Orthodox  
University for The Humanities  
Russia, 127051, Moscow, Likhov Pereulok, 6  
✉ [nickforgo@gmail.com](mailto:nickforgo@gmail.com)

Д. В. Кирюхин <sup>a</sup>

<https://orcid.org/0000-0001-6585-497X>  
✉ [bagerlock@gmail.com](mailto:bagerlock@gmail.com)

А. С. Куприн <sup>b</sup>

<https://orcid.org/0009-0008-6633-2506>  
✉ [al.kuprin@inbox.ru](mailto:al.kuprin@inbox.ru)

<sup>a</sup> Нижегородский государственный

агротехнологический университет (Россия, Нижний Новгород)

<sup>b</sup> Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет  
(Россия, Москва)

## РИМСКАЯ ПРОВИНЦИЯ В ЗЕРКАЛЕ ПОП-КУЛЬТУРЫ

**Рецензия на:** Барышников А. Римская Британия: 12 лекций для проекта Магистерия. М.: Rosebud Publishing, 2023. 516 с.: ил.

**Для цитирования:** Кирюхин Д. В., Куприн А. С. Римская провинция в зеркале поп-культуры // Шаги/Steps. Т. 10. № 2. 2024. С. 361–370.

Поступило в редакцию 29 февраля 2024 г.; принято 11 апреля 2024 г.

D. V. Kiryukhin <sup>a</sup>

<https://orcid.org/0000-0001-6585-497X>  
✉ [bagerlock@gmail.com](mailto:bagerlock@gmail.com)

A. S. Kuprin <sup>b</sup>

<https://orcid.org/0009-0008-6633-2506>  
✉ [al.kuprin@inbox.ru](mailto:al.kuprin@inbox.ru)

<sup>a</sup> Nizhny Novgorod State Agrotechnological University  
(Russia, Nizhny Novgorod)

<sup>b</sup> Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities  
(Russia, Moscow)

## A ROMAN PROVINCE IN THE MIRROR OF POP-CULTURE

**A review of:** Baryshnikov, A. (2023). *Rimskaia Britaniia: 12 lektssii dlia proekta Magisteriia* [Roman Britain: 12 lectures for the Magisteria project]. Rosebud Publishing. 516 p. (In Russian).

**To cite this review:** Kiryukhin, D. V., & Kuprin, A. S. (2024). A Roman province in the mirror of pop-culture. *Shagi / Steps*, 10(2), 361–370. (In Russian).

Received February 29, 2024; accepted April 11, 2024



Просветительские проекты, создаваемые отечественными специалистами и учеными с помощью цифровых технологий и существующие в сети Интернет, известны в России довольно давно. Совсем скоро десятилетие отметит посвященный истории культуры «Arzamas»; почти на год от него отстает образовательный проект «Магистерия» с курсами лекций о живописи, музыке, философии, литературе, истории. Его создатели предлагают студентам, «продвинутым старшеклассникам» и «всем людям с культурными запросами» «зачерпнуть знания у источника»; портал сотрудничает с популярными и известными широкой общественности лекторами. Проект был запущен издательством Rosebud Publishing, входящим в компанию Rosebud Interactive, которое решило не останавливаться исключительно на мультимедийной составляющей и стало активно публиковать и распространять создаваемый в рамках проекта контент, а именно тексты лекций, в более традиционном варианте печатной книги. На одной из таких публикаций и хотелось бы остановиться подробно.

В декабре 2023 г. вышла в свет книга Антона Ералыевича Барышникова «Римская Британия», представляющая собой цикл из 12 лекций для проекта «Магистерия», которые, по словам автора, были значительно доработаны и улучшены в сравнении с опубликованным ранее лекционным материалом. В авторитете лектора едва ли можно усомниться, Антон Ералыевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник кафедры истории Древнего мира и классических языков Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского, преподаватель Президентской академии и Российского государственного гуманитарного университета, прозаик и драматург, член Союза писателей Москвы, автор многочисленных публикаций по истории римской Британии.

Каждая из 12 лекций содержит нумерованные части (1.1, 1.2 и т. д.), которые мы назовем разделами, поскольку в издании каждая из них также подписана как «лекция», притом вступительные разделы не имеют отдельных номеров. Так, в 4-й лекции вступительный раздел рубрицирован как «лекция 4», следующий за ним — как «лекция 4.1» (в нашем тексте соответственно «раздел 4», «раздел 4.1») и т. д., что изначально создает сложности для ссылки. Большинство разделов содержит озаглавленные нумерованные параграфы. В 1-й лекции, «Как и зачем изучать римскую Британию?», включающей три раздела (за разделом 1, представляющим собой краткий историографический обзор, следует раздел 1.1, посвященный Фрэнсису Хэверфилду, который сменяется разделом 1.2, «Третий солдат», о резонансной постановке пьесы Ховарда Брентона «Римляне в Британии»), автор подготавливает читателя к основному историческому материалу, при этом проводя частые параллели с современностью, что должно подчеркивать актуальность издания. 2-я лекция посвящена походам Гая Юлия Цезаря в Британию. За достаточно объемным разделом 2, содержащим повествование о соответствующих исторических событиях, следуют небезынтересный раздел (2.1) о географии британских кампаний и характеристика страны как источника

ценного олова (раздел 2.2). Во вступительном разделе 3-й лекции автор знакомит читателя с жизнью острова в доримском позднем железном веке, обращая внимание на населявшие его сообщества, а также на особенности экономического и технологического развития. Затем следует небольшое отступление (раздел 3.1) о так называемом Пите Марше, человеке из Линдоу, находка останков которого в 1983 г. в болоте Линдоу Мосс в графстве Чешир на северо-западе Англии стала для археологов настоящим открытием. Завершает лекцию дискуссия о том, как же следует называть правителей Британии рассматриваемого периода. Вопросу завоевания Британии Римом А. Е. Барышников посвящает две лекции, 4-ю и 5-ю, последняя из которых содержит на один раздел больше предыдущих. Несомненный интерес вызывают разделы, в которых повествуется об отдельных исторических личностях (4.1, «Тиберий Клавдий Тогидубн»; 5.1, «Каратак, сын Кунобелина»; 5.3, «Боудикка»). К сожалению, лишь малая часть 6-й лекции, озаглавленной «Романизация. Романизация?», включает сведения об экономике римской Британии, уступая место дискуссионным вопросам методологии и терминологии. 7-я и 8-я лекции построены на контрасте облика города и сельской местности на территории римской Британии. От мирной жизни и вопросов повседневности автор переходит в 9-й лекции (раздел 9) к вопросу, без которого невозможен рассказ о римской провинции, — «Войны и воины римской Британии». Отдельные параграфы лекции посвящены назначению и судьбе пограничных укреплений провинции. Используя частые аналогии с личностями современности, в 10-й лекции Антон Ералыевич обращается к рассмотрению людей римской Британии, переходя в 11-й к их религии и верованиям. В завершающей, 12-й лекции рассматривается римское наследие в истории Туманного Альбиона; в ней немало важное место занимает анализ образа римской Британии, создаваемого в массовой культуре.

К несомненным плюсам издания можно отнести удачное и богатое оформление книги: твердый переплет, наличие 16 черно-белых иллюстраций (рисунков, прорисовок монет, карт), выполненных Ириной Барышниковой. Помимо самого текста на страницах книги любознательный читатель сможет найти QR-коды для дальнейшей работы в мобильном приложении проекта «Магистерия»: можно как проверить усвоение полученных знаний, так и прослушать курс целиком. Книга также содержит «Избранную библиографию», снабженную комментариями автора и разделенную по лекциям, хронологическую таблицу истории римской Британии, указатель иллюстраций, этнографический и именной указатели. Несомненное уважение вызывает тот факт, что автор в своей работе не забывает таких, казалось бы, «провинциальных» историков г. Горького (а затем и Нижнего Новгорода), как Маргарита Сергеевна Садовская (1931–2009), которая стояла у истоков изучения античности и «Клуба Любителей Античных Древностей» («КЛАД») в Горьковском университете и воспитала не одно поколение исследователей [Махлаюк 2011], Евге-

ний Александрович Молев (1947–2021), Светлана Алексеевна Доманина (1962–2021) [Кирюхина, Кирюхин 2023] и др.

Рассказывая о выходе книги, А. Е. Барышников на своей странице в социальной сети «ВКонтакте» (20 октября 2023 г.) в шутливой манере пишет, что «это единственная книга о римской Британии, где появляются Хеллбой и командер Рекс», а также множество других персонажей массовой культуры XX и XXI вв., имеющих весьма опосредованное отношение к заявленной тематике книги. Тем не менее автор считает это своим «главным вкладом в романо-британистику». Вышесказанное вызывает некоторый диссонанс: что же представляет собой в итоге по своей стилистике данное издание: это научно-популярная литература или же все же научный труд? Ответить на этот вопрос крайне непросто. Так, справочный аппарат, являющийся неизменной частью любого серьезного научного издания, присутствует. При этом много вопросов вызывает указатель имен. В нем на равных правах сосуществуют как исторические личности, так и упоминаемые исследователи, мифологические персонажи и субъекты массовой культуры в виде не только имен актеров или известных людей, но и их сценических псевдонимов, а также герои многих известных западных франшиз. Не обошлось и без недочетов: так, английский король Генрих VIII присутствует в списке без указания принадлежности к династии, которая указана в имени его дочери Елизаветы I. Возможно, автор счел слишком очевидным для читателя принадлежность Генриха к династии Тюдоров, чтобы это указать (и наоборот, неочевидным в отношении Елизаветы)? Указатель имен должен содержать номера страниц основного текста, на которых они упоминаются, однако в ряде случаев он отсылает к страницам из библиографии, что тоже немного странно.

Если перед нами книга, ориентированная на массового читателя по своей форме (и автор не раз стремится подчеркнуть, что он вынужден опускать или сокращать ряд вопросов, дабы объем его труда не стал чрезмерным), то она, на наш взгляд, содержит слишком много лишних и подробных отступлений, занимающих большой объем и лишь косвенно связанных с основным материалом книги (разделы «Третий солдат», «Человек из Линдоу» и пр.). Они, безусловно, интересны и важны, но основное повествование об истории римской Британии ощущается словно постоянные флешбэки — прием, широко используемый в кинематографе, но в данном случае способный отвлечь читателя от общей линии.

Словно пытаясь убедить читателя в том, что перед нами не научно-популярное, а именно научное издание, пусть и облеченное в привлекательную обертку, автор порой затрагивает весьма сложные вопросы, связанные, например, с тонкостями терминологии, которые едва ли будут понятны массовому читателю (например, раздел 3.2, «Цари или “цари”? Терминология и проблемы политической истории доримской Британии», с. 110–117). Особенно это поставит читателя в тупик в контексте нерешенности проблемы: автор пишет, что правителей Британии в римских источниках именовали по-разному, очень подробно касаясь тонкостей и

деталей перевода этих терминов, посвящая данному вопросу почти десять страниц, однако кого именно римские авторы награждали тем или иным титулом, и сегодня «понять сложно, ясно лишь, что они принадлежали к высшим слоям британских обществ» (с. 117). На наш взгляд, подобные вопросы должны либо более подробно и детально освещаться в специальной научной литературе, либо, если речь идет о научно-популярном издании, им можно посвятить куда меньший объем.

Характеризуя современный этап развития романо-британистики как «левый поворот» (с. 26, 34), в рамках которого была сформулирована парадигма так называемых постколониальных исследований, Антон Ералыевич в то же время не предпринимает попыток дать критический комментарий этому подходу и основывает многие из своих рассуждений на соответствующей оптике (разделы 1.2, «Третий солдат»; 10.1, «Расизм, сциентизм и твиттер», параграф «Два подхода к социальной истории» в разделе 10). Преимущество такого подхода по отношению к использованным автором зарубежным монографиям (на наш взгляд, излишне прямолинейная) прослеживается уже при беглом просмотре библиографии. Между тем в современной европейско-американской англоязычной литературе не первый год наблюдается перегрев в «постколониальных исследованиях», и именно конструктивная критика и переработка деконструирующего постколониального социологического инструментария могла бы стать яркой новой нотой в современной европейской исторической науке. Заметим, что читатель научно-популярной литературы, знакомый с указанной методологией, вероятно, ожидает творческой переработки тех ее основных решений (таких как дуалистическое противопоставление «имперского влияния» «индигенной культуре» и др.), которые за последние декады окостенели до состояния клише. В свою очередь, читатель, не имеющий опыта соответствующего чтения, рискует лишь запутаться в ряде исторических вопросов: например, оценивая вслед за автором римские институты как «имперские», он может упустить из виду, что некоторые из них (административное деление на провинции, институт наместничества и др.) сформировались еще в эпоху республики. Например, неясно, что такое «имперский образ жизни» (с. 213) и чем его «этос, традиции, технологии», в частности те, которые «перемещались на остров» (там же), принципиально отличаются от римского образа жизни, скажем, эпохи Суллы.

Некоторое недоумение вызывает опущение автором ряда интересных исторических сюжетов, прочно занявших место в истории культуры ранней Британии, таких как мученичество св. Альбана (*Bedae Hist. Eccl.* I.7) и антипелагианские миссии св. Германа Осерского [Thompson 1984]. Необоснованным представляется полное умолчание о деятельности Пелагия, значимой для оценки состояния образования в Британии (еще полвека назад на это обратил внимание У. Болтон [Bolton 1967: 13–18]); даже весьма лаконичный очерк споров вокруг пелагианства (см., например, о конфронтации Пелагия и Орозия: [Тюленев 2023]) помог бы в общем виде

вписать Британию в историю античной культуры. Назовем также проигнорированного автором Гальфрида Монмутского, сыгравшего ключевую роль в формировании образа кельтской культуры в Англии, — фигуры во всяком случае не менее примечательной, чем упомянутый автором комиксист Майк Миньола (с. 456).

Больше всего вопросов, пожалуй, вызывают общая стилистика и язык повествования. Создается впечатление, что при подготовке к печати слишком большая доля лекций осталась неотредактированной и вошла в издание без поправки на письменный характер сочинения. Так, во-первых, местами присутствуют чрезмерная схематичность и частые повторы одинаковых грамматических конструкций, отдельных фраз. Если в живой речи подобное более чем допустимо для сохранения внимания и контакта с аудиторией, то в печатном тексте выглядит излишне нарочито и резко. «Для империи это был... Для Клавдия, для его приближенных и для полководцев... Для Рима и римского народа... Для сообществ... Для бриттов...» — при этом каждое предложение с таким началом открывает новый абзац, из-за чего создается впечатление, что перед нами не связанный текст, а краткий конспект или схема, расшифровка опорного сигнала. Иногда излишне залихватский тон сильно портит общее впечатление от повествования, делая его словно несерьезным («британские прожекты Клавдия»). Некоторые из пассажей автора кажутся излишними и банальными (так, фраза «Цезарь вряд ли будет критиковать Цезаря, потому что Цезарь Цезарю не чужой человек» (с. 17) выглядит словно какая-то скороговорка), а иные сравнения и сопоставления нельзя назвать удачными: «Можно представить, что события войны 1812 года нам известны лишь по мемуарам Наполеона — и станет понятно, какой большой пласт информации недоступен исследователям кампаний Цезаря в Британии» (с. 45). Возвращаясь к Цезарю и его «Запискам о Галльской войне», очень жаль, что, говоря о популярности и school-friendly характере текста данного источника, исследователь не привел из него ни одной красочной и более-менее объемной цитаты.

Среди досадных недочетов издания, которые «естественно, тяжким грузом лежат на совести автора» (с. 7), можно назвать и отсутствующий порой перевод английских и латинских названий и терминов (например, названий четырех поздних британских провинций на с. 13, заглавия пьесы «A short sharp shock [sic!]» ‘одномоментный шок, сиюминутная встряска’ на с. 36, названия конференции на с. 189 и пр.; местами — парадоксально при наличии толкования, например в случае термина *instrumentum domesticum* ‘домашнее орудие’ на с. 19), в то время как в иных случаях перевод дан не без остроумия (например, *Brittunculi* на с. 336 переведено как «бриташки»). Досадна и опечатка «expiditio [sic!] Britannica» вместо *expeditio Britannica* (с. 302), которая, насколько можно судить, заимствована из расшифровки 9-й лекции на портале «Магистерия» [Барышников 2022]; чтение *expiditio* не поддерживается ни научной литературой, на которую опирается Антон Ералыевич (в частности, [Садовская 1975;

Frere 2000]), ни эпиграфикой [Frere 2000]. Среди сообществ юга Британии позднего железного века, которые показаны на карте на с. 79 и цитируются по зарубежному изданию, почему-то более всего не повезло кельтскому племени дуротригов (Durotriges) — они остались, в отличие от прочих, не переведены. Определенные вопросы вызывает и перевод автором латинской формулы *rex socius et amicus* как «друг и союзник римского народа» (с. 113), когда такие слова, как «римский народ» (очевидно, *populus Romanus*), в латинском оригинале отсутствуют. Наконец, более всего заинтересованному читателю недостает указателя первоисточников (лишь в библиографии автор указывает на хрестоматии «Literary Sources for Roman Britain» Дж. Манна и «Roman Britain: A Sourcebook» С. Айрленда), равно как и регулярных ссылок на них. Например, пересказывая на с. 439–440 ход событий так называемого варварского заговора (*barbarica conspiratio*) по Аммиану Марцеллину (Amm. Marc. XXVII.8), автор упускает прекрасную возможность отослать читателя к первоисточнику — прекрасную по меньшей мере потому, что труд Марцеллина имеет русский перевод великого латиниста Ю. А. Кулаковского и видного эллиниста А. И. Сонни [Марцеллин 2005]. В то же время автор, предпослав основной части курса характеристику литературных источников (с. 14–18), не отказывается от их уместного цитирования (например, Диодора на с. 74–75, Тацита на с. 151 и др.), что, впрочем, мы склонны воспринимать как должное, нежели как преимущество издания.

Автор более чем уверенно использует ряд ключевых научных и научно-популярных работ британских историков, таких как «Руководство по Римской Британии» под редакцией оксфордского специалиста М. Тодда [Todd 2004] и относительно новое «Оксфордское руководство по римской Британии» [Millett et al. 2016], проработанное оксфордское издание эпиграфики Р. Томлина [Tomlin 2018], «Происхождение римского Лондона» кембриджской специалистки Л. Уоллес [Wallace 2014], культурно-антропологическое исследование М. Маккарти [McCarthy 2013] (А. Е. Барышников отдает предпочтение исследователям из Оксфордского университета). Мы, со своей стороны, продолжим этот ряд «Руководством по валу Антонина» А. Робертсон [Robertson 2015], увидевшим свет в 1960 г. и не впервые актуализированным стараниями Л. Кеппи (см. лаконичную рецензию: [Jones 2016]); интереснейшим историко-геологическим трудом оксфордского коллектива «Поля провинции Британия» [Rippon et al. 2015], насыщенным графическими материалами (99 иллюстраций + 33 таблицы); научно-популярным трудом «Падение Римской Британии: Почему мы говорим по-английски» Дж. Ламсхеда [Lambshead 2022], ориентированным на максимально широкую аудиторию и отличающимся продуманной композицией изложения и ясным, безыскусным слогом.

Подводя итог, можно сказать, что «Римская Британия» А. Е. Барышникова, которая ставит своей целью воздать дань памяти многим достойным отечественным авторам, занимавшимся вопросами антиковедения, безусловно, достойна внимания. Специалист не без удовольствия найдет



здесь для себя подробный справочный аппарат и библиографию, а массовый читатель — сцену изнасилования трех юных бриттов римскими солдатами на сцене Национального театра и отсылки к «Звездным войнам». Однако, занимаясь подготовкой следующего научного или научно-популярного материала (который, надеемся, обязательно будет), на наш взгляд, автору стоит еще раз задуматься, не является ли отражение его собственной личности в самом тексте чрезмерным и нарочитым, что может оттолкнуть иного читателя от небезынтересного издания.

## Источники

Марцеллин 2005 — *Марцеллин Аммиан*. Римская история / Пер. с лат. Ю. А. Кулаковского, А. И. Сонни. М.: АСТ; Науч.-изд. центр «Ладомир», 2005.

## Литература

Барышников 2022 — *Барышников А.* Римская Британия. Лекция 9: Войны и воины римской Британии // Магистерия. 2022. URL: <https://magisteria.ru/roman-britain/wars-and-warriors>.

Кирюхина, Кирюхин 2023 — *Кирюхина Е. М., Кирюхин Д. В.* «Aliis inserviendo consumo»: памяти кандидата исторических наук, доцента С. А. Доманиной // Нижегородское образование. 2023. № 4. С. 102–108.

Махлаюк 2011 — *Махлаюк А. В.* In Memoriam. Памяти Маргариты Сергеевны Садовской (1931–2009) // ANTIQUITAS AETERNA. Поволжский антиковедческий журнал. Вып. 3: Взгляды на историю и историческая информация в трудах античных авторов. 2011. С. 249–253. <http://elar.uni-yar.ac.ru/jspui/handle/123456789/2910>.

Садовская 1975 — *Садовская М. С.* Дислокация и этнический состав римских войск на территории вала Адриана в Британии (по данным эпиграфики) // Из истории античного общества: Межвуз. сб. Вып. 1 / Ред. и тех. ред. Е. В. Тамберг. Горький: ГГУ им. Н. И. Лобачевского, 1975. С. 98–114.

Тюленев 2023 — *Тюленев В. М.* Орозий // Православная энциклопедия. Т. 53 / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. [Электрон. версия]. 2023. URL: <https://www.pravenc.ru/text/2581567.html>.

Bolton 1967 — *Bolton W. F.* A history of Anglo-Latin literature, 597–1066. Vol. 1: 597–740. Princeton: Princeton Univ. Press, 1967.

Frere 2000 — *Frere Sh. S. M.* Maenius Agrippa, the ‘Expediio Britannica’ and Maryport // Britannia. Vol. 31. 2000. P. 23–28. <https://doi.org/10.2307/526916>.

Jones 2016 — *Jones R. H.* [A review of:] The Antonine Wall: A handbook to Scotland’s Roman frontier // The Antiquaries Journal. Vol. 96. September. 2016. P. 445. <https://doi.org/10.1017/S0003581516000597>.

Lambhead 2022 — *Lambhead J.* The fall of Roman Britain, and Why we speak English. Barnsley: Pen & Sword History, 2022.

McCarthy 2013 — *McCarthy M.* The Romano-British peasant: Towards a study of people, landscapes and work during the Roman occupation of Britain. Oxford: Oxbow Books; Windgather Press, 2013. <https://doi.org/10.2307/j.ctv138wt6c>.

Millett et al. 2016 — The Oxford handbook of Roman Britain / Ed. by M. Millett, L. Revell, A. Moore. Oxford: Oxford Univ. Press, 2016.

Rippon et al. 2015 — *Rippon S., Smart C., Pears B.* The fields of Britannia: Continuity and change in the late Roman and Early Medieval landscape. Oxford: Oxford Univ. Press, 2015.

- Robertson 2015 — *Robertson A. S.* The Antonine Wall: A handbook to Scotland's Roman frontier / Rev. and ed. by L. Keppie. Glasgow: Glasgow Archaeological Society, 2015.
- Thompson 1984 — *Thompson E. A.* Saint Germanus of Auxerre and the end of Roman Britain. Woodbridge, Suffolk: The Boydell Press, 1984. (Studies in Celtic History; 6).
- Todd 2004 — A companion to Roman Britain / Ed. by M. Todd. Oxford: Blackwell Publishing, 2004. <https://doi.org/10.1002/9780470998861>.
- Tomlin 2018 — *Tomlin R. S. O.* Britannia Romana: Roman inscriptions and Roman Britain. Oxford: Oxbow Books, 2018.
- Wallace 2014 — *Wallace L. M.* The origin of Roman London. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2014. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107252332>.

## References

- Baryshnikov, A. (2022). Rimskaiia Britaniia. Lektsiia 9: Voiny i voiny rimskoi Britanii [Roman Britain. Lecture 9: Wars and warriors of Roman Britain]. *Magisteriia*. <https://magisteria.ru/roman-britain/wars-and-warriors>. (In Russian).
- Bolton, W. F. (1967). *A history of Anglo-Latin literature, 597–1066, Vol. 1: 597–740*. Princeton Univ. Press.
- Frere, Sh. S. (2000). M. Maenius Agrippa, the Exeditio Britannica and Maryport. *Britannia*, 31, 23–28. <https://doi.org/10.2307/526916>.
- Jones, R. H. (2016). [A review of:] The Antonine Wall: A handbook to Scotland's Roman frontier. *The Antiquaries Journal*, 96(September), 445. <https://doi.org/10.1017/S0003581516000597>.
- Kiriukhina, E. M., & Kiriukhin, D. V. (2023). “Aliis inserviendo consumer”: pamiati kandidata istoricheskikh nauk, dotsenta S. A. Domaninoin [“Aliis inserviendo consumer”: In memory of the Cand. Sci. (History), Assistant Professor Svetlana Alekseevna Domanina]. *Nizhegorodskoe obrazovanie*, 2023(4), 102–108. (In Russian).
- Lambhead, J. (2022). *The fall of Roman Britain, and Why we speak English*. Pen & Sword History.
- Makhlaiuk, A. V. (2011). In Memoriam. Pamiati Margarity Sergeevny Sadovskoi (1931–2009) [In Memoriam: In memory of Margarita Sergeevna Sadovskaya (1931–2009)]. *ANTIQUITAS AETERNA. Povolzhskii antikovedcheskii zhurnal*, 3, 249–253. <http://elar.uniyar.ac.ru/jspui/handle/123456789/2910>. (In Russian).
- McCarthy, M. (2013). *The Romano-British peasant: Towards a study of people, landscapes and work during the Roman occupation of Britain*. Oxbow Books; Windgather Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv138wt6c>.
- Millett, M., Revell, L., & Moore, A. (Eds.). (2016). *The Oxford handbook of Roman Britain*. Oxford Univ. Press.
- Rippon, S., Smart, C., & Pears, B. (2015). *The fields of Britannia: Continuity and change in the late Roman and Early Medieval landscape*. Oxford Univ. Press.
- Robertson, A. S. (2015). *The Antonine Wall: A handbook to Scotland's Roman frontier* (L. Keppie, Ed.). Glasgow Archaeological Society.
- Sadovskaia, M. S. (1975). Dislokatsiia i etnicheskii sostav rimskikh voisk na territorii vala Adriana v Britanii (po dannym epigrafiki) [Dislocation and ethnic composition of Roman troops on the territory of Hadrian's Wall in Britain (according to epigraphy)]. In E. V. Tamberg (Ed.) *Iz istorii antichnogo obshchestva: Mezhevuzovskii sbornik*. (Vol. 1, pp. 98–114). GGU im. N. I. Lobachevskogo. (In Russian).
- Thompson, E. A. (1984). *Saint Germanus of Auxerre and the end of Roman Britain*. The Boydell Press.

- Tiulenev, V. M. (2023). Orozii [Orosius]. In Cyril, Patriarch of Moscow and All Russia (Ed.). *Pravoslavnaia entsiklopediia* (Vol. 53, electronic ed.). <https://www.pravenc.ru/text/2581567.html>. (In Russian).
- Todd, M. (Ed.). (2004). *A companion to Roman Britain*. Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9780470998861>.
- Tomlin, R. S. O. (2018). *Britannia Romana: Roman inscriptions and Roman Britain*. Oxbow Books.
- Wallace, L. M. (2014). *The origin of Roman London*. Cambridge Univ. Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107252332>.

\* \* \*

## Информация об авторах

### **Дмитрий Вячеславович Кирюхин**

кандидат исторических наук  
доцент, заведующий кафедрой  
«Иностранные языки», Нижегородский  
государственный агротехнологический  
университет  
Россия, 603107, Нижний Новгород,  
пр-т Гагарина, д. 97  
✉ [bagerlock@gmail.com](mailto:bagerlock@gmail.com)

### **Александр Сергеевич Куприн**

аспирант, кафедра древних языков  
и древнехристианской письменности,  
Православный Свято-Тихоновский  
гуманитарный университет  
Россия, 127051, Москва, Лихов пер., д. 6,  
стр. 1  
✉ [al.kuprin@inbox.ru](mailto:al.kuprin@inbox.ru)

## Information about the authors

### **Dmitry V. Kiryukhin**

Cand. Sci. (History)  
Associate Professor, Head  
of The Department of Foreign Languages,  
Nizhny Novgorod State Agrotechnological  
University  
Russia, 603107, Nizhny Novgorod,  
Prospekt Gagarina, 97  
✉ [bagerlock@gmail.com](mailto:bagerlock@gmail.com)

### **Aleksandr S. Kuprin**

Postgraduate Student, Department  
of Early Christian Literature, Saint  
Tikhon's Orthodox University  
for The Humanities  
Russia, 127051, Moscow, Likhov  
Pereulok, 6, Bld. 1  
✉ [al.kuprin@inbox.ru](mailto:al.kuprin@inbox.ru)



*Научный журнал*  
*Academic journal*

**Шаги / Steps**  
Shagi / Steps

Т. 10. № 2. 2024

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 21.06.2024

Выход в свет: 28.06.2024

Формат 70×100/16

Объем 25 а. л.

Тираж 500 экз. (1-й завод — 200 экз.)

Отпечатано в типографии РАНХиГС

Цена свободная