

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Научный совет по истории мировой культуры

Mathesis

ИЗ ИСТОРИИ
АНТИЧНОЙ НАУКИ
И ФИЛОСОФИИ



МОСКВА «НАУКА»
1991

ББК 87.3
М 34

Ответственный редактор
доктор философских наук
И. Д. РОЖАНСКИЙ

Рецензенты:

кандидат исторических наук Л. М. БАТКИН,
доктор филологических наук В. Н. ЯРХО

Редактор издательства Л. В. ПЕНЯЕВА

Mathesis. Из истории античной науки и философии. —
М 34 М.: Наука, 1991. — 256 с.
ISBN 5-02-008159-0

Авторы книги выявляют специфику античной науки и философии, исследуют своеобразие характерных для них понятий, категорий и дисциплин, предлагают свои интерпретации отдельных философских текстов.

Для философов, историков, литературоведов, всех интересующихся проблемами античной культуры.

М $\frac{0301\ 030000-272}{042(02)-91}$ 2-91 I полугодие

ББК 87.3

ISBN 5-02-008159-0

© Издательство «Наука», 1991

В 1975 г. несколько человек, активно занимавшихся историей античной науки и философии, но работавших в разных академических и неакадемических учреждениях и ощущавших потребность в регулярных контактах и обмене информацией, образовали, как сказали бы сейчас, «неформальный» семинар, который в течение нескольких лет собирался каждые один-два месяца, чаще всего на квартире — и под председательством — старейшего и наиболее заслуженного из нас, Ивана Дмитриевича Рожанского. Кто-нибудь из нас делал сообщение на тему, над которой работал, а затем услышанное обсуждалось в непринужденной обстановке. Состав участников семинара никак не ограничивался и не регламентировался, приходили все, кому было интересно и кто мог, но стихийно образовалось более или менее постоянное ядро (А. В. Ахутин, Н. В. Брагинская, А. В. Лебедев, С. Н. Муравьев, И. Д. Рожанский, А. И. Сидоров, Ю. А. Шичалин и др.), в то время как другие лица участвовали в работе лишь эпизодически, чаще всего по приглашению кого-нибудь из постоянных участников, и не только как слушатели, но и как докладчики.

В 1981 г. «семинар И. Д. Рожанского» обрел формальный статус в рамках образовавшейся тогда Античной комиссии Научного совета по истории мировой культуры Президиума АН СССР и с тех пор собирается в Институте всеобщей истории на ул. Дм. Ульянова наряду с другими семинарами, созданными при комиссии. Состав его участников и докладчиков расширился, но по разным причинам он стал собираться реже.

Тем не менее на нем было прочитано немало интересных и — главное — актуальных докладов по широкому кругу вопросов (см. Приложения), многие из которых были впоследствии опубликованы и стали заметными событиями в отечественном антиковедении и научной и философской историографии.

Надо, однако, заметить, что публикация работ по истории античной научной и философской мысли продолжает оставаться острой проблемой. Дело в том, что никакая серьезная работа в этой области не может обойтись без весьма существенных и часто решающих экскурсов в другие области, на первый взгляд весьма отдаленные от нее, и в частности без привлечения оригинальных греческих и латинских текстов со всем их шлейфом филологических и литературоведческих проблем. В результате наиболее серьезные и добросовестные работы казались совершенно «нефило-

софскими» тем профессиональным философам, которые во всем полагаются на русские переводы и от которых зависела публикация в философских журналах и сборниках. Греческий и латинский языки отпугивали и науковедов, в основном из-за связанных с ними полиграфических проблем. Наиболее доброжелательными и понимающими оказались литературоведы-античники, филологиклассики и историки древних обществ. Но ни первые, ни вторые не имеют своего органа и вынуждены, как и историки античной науки и философии, идти на поклон к «собственно» историкам. К чести последних надо сказать, что благодаря их доброжелательности и безотказности «Вестник древней истории» уже давно стал фактически настоящим историко-филологическим журналом. Но нельзя же бесконечно пользоваться чужими щедротами! Историкам древней науки и философии нужны свои издания!

Первый опыт такого издания мы и предлагаем ныне читателю. В надежде, что он придется ему по вкусу и что за ним последуют другие, мы назвали его немного торжественно *Mathesis*, т. е. «исследование», «изучение», «знание». «Что подвластно зрению, слуху, изучению (*mathēsis*), — говорил Гераклит, — то я предпочитаю» (фр. В 55); «исследование (*mathēsis*) производит благо ценою трудов», — дополнял Демокрит (фр. В 182 = № 35 Л.); «знание (*mathēsis*) — не что иное, как припоминание», — провозглашал Платон («Федон» 72 е 5). Соглашаясь с первыми двумя высказываниями и признавая, что и в третьем сокрыто зерно глубокой истины, мы предлагаем здесь любознательному читателю отдельные плоды наших собственных трудов на ниве исследования — или припоминания? — бесценных благ, завещанных нам древними мыслителями. Надеемся, что эти плоды не покажутся ему горькими.

В настоящем сборнике, издание которого стало возможным благодаря усилиям Античной комиссии НСИМК и самого Научного совета по истории мировой культуры Президиума АН СССР, опубликовано 9 работ, содержание которых было доложено на семинаре, и 3 оригинальные статьи аналогичной тематики, принадлежащие участникам семинара.

С. Н. Муравьев, А. В. Ахутин

І. ПРЕДНАУКА. ГЕНЕЗИС АНТИЧНОЙ НАУКИ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ

А. В. Ахутин

ЭПИЧЕСКИЙ ИСХОД

Гомеровский эпос образует незримую грань, отделяющую эллинский мир от крито-микенской архаики. Тот же дух, что слагал «Илиаду», сплачивал множество слов-преданий в Слово эпоса, одновременно создавал из разнородного материала племенных культов единую культуру, ту самую эллинскую культуру, которая отныне и навсегда явно или неявно становится живым соучастником исторического бытия. Художественное слово, рожденное героическим *эпосом*, и философский *логос*, трагически предельный в своем вопрошании, — вот самоценные и общезначимые слова, «крылатые слова» греческой культуры, посланные ею возможным историческим собеседникам.

В прошлом, за гранью эпоса находятся лишь объекты научных исследований: пестрый набор местного фольклора, племенных мифов, родовых преданий, усвоенных или привнесенных за время колонизации знаний, установлений, верований, смешанных форм и случайных альянсов¹. Начиная с VII в. перед нами картина сложной, но обретшей единую стихию общения культурной жизни. Эпос образует эту стихию. Как океан, он принимает в себя потоки древнейших азиатских и европейских сказаний, преобразует их в себе и разносит по градам и весям свое просветленное слово.

Слово эпоса и миф делает преимущественно словом: рассказом, сказкой, метафорой. Слово эпоса не предназначено к практическому использованию в мире — обыденному, магическому или сакральному. Оно само, не переставая быть словом, содержит мир, в котором можно пребывать. Аэд — странник. Топология мифа перестраивается в эпосе, в ней возникает ничейное или общее место, место, отвлеченное от «местного» мира с его заботами и делами, — свободное место общей памяти и индивидуализирующего самосознания, пространство возможного исхода из мифа.

Гомеровский эпос не только обретенная духовная родина. В нем запечатлены история и путь исхода из мифического плена, усилие высвобождения сознания. Не некая однажды добытая свобода, а это изначальное эпическое усилие, восхождение — памятью, воображением, мыслью — в «теоретическое» место — вот что составляет дух, открытый эллинами и сотворивший их².

«Эпос» и «логос» эллинской культуры не суть простые продукты или результаты эстетической или рационалистической демифологизации. Их внутреннее соотношение с мифом и друг с другом, их глубинный спор определяют строение и энергию

основных ее событий и феноменов. Перед нами не монотонное развитие «от мифа к логосу» по контовской схеме, а напряженное выяснение отношений «старого» и «нового». «Миф», «эпос» и «логос», как персонажи драмы, связаны вопросами и ответами, призывами и откликами, утверждениями и оспариваниями...³ Причем «старое» обретает в этой полемике новое слова, внутренне преобразуется и появляется в новом облике. Соотношение с мифом оказывается поэтому важнейшим структурным и смысловым моментом. «История греческой культуры, — справедливо замечает Дж. Керк, — есть история ее отношения к мифу. Никакая другая из значительных западных цивилизаций не находилась под таким влиянием развитой мифической традиции»⁴. Эпос же — это первая и во многом определяющая форма установления такого отношения.

Цель последующих заметок проследить на некоторых примерах, как это происходит и что при этом образуется.

1. СЛОВО И МИР

«Миф» и «эпос» означают «слово», «речь», «сказание». Но форма сказания и его отношение к тому, о чем оно сказывается, подразумеваются существенно разные. Когда миф, начинают понимать как «вымысел», когда его начинают объяснять, толковать, «применять» — это значит, некая эпоха скрылась за горизонтом, некий пласт культуры погрузился в забвение. Стоит заглянуть (ученым глазом) в мир мифа, как мы убедимся, что само слово, сказание живет и действует в нем с реальностью, предельно далекой от вымысла. Слово мифа не столько *сказывается* о мире, сколько *происходит* в мире как действие, событие. Миф-сказание столь тесно вплетен в ткань мифа-мира,^h что пустым вымыслом покажутся здесь как раз былины странствующих сказителей.

Реальность эпического сказания никогда не обладает магической силой мифа, но и никогда не опустошается до «россказней» или аллегорий. Это художественная, эстетическая реальность.

Одной из основных проблем в понимании художественного творчества вообще всегда было противоречивое сочетание в произведении его *сделанности* и как бы самостоятельного рождения, *дарованности*. Мне думается, что корпус дилемм, известный под названием «гомеровского вопроса»⁵, и трудности, связанные с пониманием природы эпического творчества вообще, коренятся в этой общеэстетической проблеме. Народ или поэт; бессознательное или сознательное; агрегат, искусственно приведенный в единство, или произведение, изначально творимое единым стилистическим чутьем; система интерполяций, распространенный и вставок или художественный монолит — все эти альтернативы к нынешнему времени в большинстве случаев уже не раскалывают

исследователей на два враждующих лагеря, но признаются исходными формулировками самой проблемы эпоса ⁶.

В этой связи сопоставление эпоса с мифом как двух «миров», произведенных в слове, может быть в особенности показательным. Поскольку нашей целью является анализ форм мышления, высказывающегося в мифе и эпосе, нам не столько важен сам «мир» мифа или эпоса, сколько отношение мифа-слова и эпоса-слова к мифу-миру и эпосу-миру соответственно. Но это отношение выражено только в том, как миф или эпос функционируют в мире, как они слагаются (принцип построения), т. е. как они относятся к самим себе. Различие между мифом и эпосом, различие в отношении их «слов» к мировым «силам» выражается через их разное отношение к «силе слова». Таков предмет нашего ближайшего обсуждения. Впоследствии, когда мы перейдем к анализу содержательных изменений, которые эпос вносит в мифический мир, мы попытаемся наметить различие между мифом и эпосом как двумя своеобразными логиками построения «мира», т. е. двумя формами мышления.

С конца XIX в. в виде реакции на поверхностный психологизм в подходе к античному искусству распространился и быстро занял доминирующее положение историко-генетический подход, который занялся поисками древнейших истоков греческого духовного мира, его культовых корней, связями с первобытными ритуальными формами. Успехи и продуктивность этого «нисхождения к началам» невозможно отрицать. Часто, впрочем, это нисхождение принимает вид объяснения и тогда приходится вспоминать, что осталось «объяснить» самое главное: что же представляет собой возникшее как отличное от того, из чего оно возникло? Что такое трагедия в отличие от «траг-одии», что такое эпос в отличие от гимнической поэзии, от обрядовых величаний, поминаний и причитаний, с которыми часто связывали истоки эпоса? Иными словами, что такое эпос в отличие от мифа, с которым он бесспорно связан кровными узами?

Начнем с анализа источника словесной «силы». Для мифического сознания слово есть либо магическое орудие (заговор, обрекающее на-речение, зарок, заклинание и т. п.), либо способ приведения в действие (реактуализации) сакрального мира в обряде или ритуале, либо стихия общения с сакральным миром в гимнах, плачах, величаниях и прорицаниях. Именно последняя «сила» в особенности чувствуется в эпосе, и наиболее тонка грань между поэтом и пророком ⁷. Грань все же существует.

Аэды традиционно относятся к своей способности слагать и сохранять эпическое наследие как к дару богов. Они видят в ней не искусство, а божественную силу, непосредственно вложенную в них Музами. В момент пения они одержимы богом (*ἐνδοιοῖσζοντες*). Теорию этого рапсодического энтузиазма изложил Платон в своем раннем диалоге «Ион». По Платону, певческий дар подобен магнетической силе, исходящей прямо от Муз и намагничивающей всю цепь одержимых божественным вдохновением

(Ион, 533—534). Эта сила магична, и вакханки действительно «черпают из рек молоко и мед» (534а), творческий же дар поэта ничем не отличается от пророческого (534е).

Однако Платон довольно скоро (по-видимому, ко времени создания «Горгия») изменил свой взгляд чуть ли не на противоположный. Он отчетливо формулирует его /в «Государстве», где называет художников «подражателями подобий»/ Художник ничем не отличается от ремесленника, разве что создает он нечто иллюзорное, а часто лживое и вредное.

/Аристотель в «Поэтике» говорит на первый взгляд нечто подобное, иначе, правда, оценивая саму сознательность подражания. «Гомер, — говорит он, — как за многое другое, достоин похвалы, так особенно за то, что он один из поэтов вполне знает, что ему должно делать...» / (XIV, 1460 а 5). Перед нами как будто противоположный полюс, концепция сознательного поэта-ремесленника, полностью владеющего своим искусством. Прочтем, однако, приведенное место из «Поэтики» до конца: «...именно сам поэт должен выступать менее всего, так как в противном случае он неподражающий поэт» (а 7). Итак, все искусство художника, и в особенности эпического художника, состоит в том, чтобы минимально сказываться в качестве автора. Ясно, что здесь нет еще речи о хитроумных приемах, позволяющих художнику прикинуться наивным, но это и не шаманская одержимость, в которой исчезает всякий след искусства. Эпическое слово приходит само собой, но и остается самим собой, не превращаясь в магическое орудие или обряд. /Сила эпического слова не переносит человека в сакральный мир, но и не оставляет его в обыденном мире. /Каков же «мир» этого слова?

Кто такие Музы, поющие устами странствующих певцов? Откуда можем мы узнать о боге, который овладевает аэдом во время пения? Один ли и тот же Аполлон пророчествует в Дельфах и водит хоровод Муз, диктующих эпические песни? Ответы на эти вопросы, которые можно получить от самих греков, гласят однозначно: сама песня содержит того бога, которым был одержим певец, слагавший ее. И как бы ни относились эллины к делу Гомера и Гесиода — веруя в их богов или считая их кощунственной ложью — никто не оспаривал мнения, высказанного с полной определенностью Геродотом: «О родословной отдельных богов, от века ли они существовали, и о том, какой образ имеет тот или иной бог, эллины кое-что узнали, так сказать, только со вчерашнего и с позавчерашнего дня. Ведь Гесиод и Гомер, по моему мнению, жили не раньше, как лет за 400 до меня. Они-то впервые и установили для эллинов родословную богов, дали имена и прозвища, разделили между ними почести и круг деятельности и описали их образы»⁸. Сравним с этим заявлением слова Адимонта из платонового «Государства»: «...Ведь мы знаем о богах или слышали о них не иначе как из сказаний и от поэтов, изложивших их родословную» (II, 365 е). Мы можем, следовательно, рассматривать эпическое сказание о боге как слово бога о самом

себе, но в силу этого и сам бог прочно связывается с эпическим словом. Песня аэда слышится как бы из уст самого бога, но при этом в природу эпического олимпийца входит «деланность». То обстоятельство, что бог получен из поэтической стихии, из уст аэда, неприметно, но существенно определяет характер греческой религии и греческого искусства⁹. «Греки, — замечает Гегель, — прекрасно знали, что именно поэты были виновниками появления богов, и если они в них верили, то вера греков относилась к духовному, которое столь же пребывает в собственном духе человека, сколь действительно представляет собой всеобщее действующее и движущее начало происходящих событий»¹⁰. Эпическая речь не просто повествует о мире богов (мы пока не затрагиваем героину гомеровских поэм), некоторым образом она и есть этот мир.

Теперь возьмем другой момент. Кто является носителем и творцом эпоса в социальном плане — безымянный «народ» или индивид по имени Гомер? Когда Гердер в XVIII в. и позднее немецкие романтики развивали идею о народе-творце, стоило задуматься над тем, где, собственно, существовал этот единый народ и не являлась ли сама стихия эпоса мощным творцом эллинского народа из материала разрозненных племен. Именно через эпос ахейцы, бетийцы, фракийцы, ионийцы, жители островов — все эти бесконечно местные племена — узнавали о себе как о великом народе эллинов¹¹.

Обратим внимание на исходную ситуацию «Илиады». Аргивские Атриды кинули клич, и вся суть в том, что эллинские племена с эпическим чутьем откликнулись на него и, снарядив свои триеры, собрались в Авлиде. Поэтому-то столь органично встраивается в поэму и вопреки всему не образует чужеродного элемента тот аттический «список кораблей», который дается в конце II песни сразу же после того, как заведена пружина действия. Не случайно также вслед за этим дается всеобщий (панэллинский) смотр участвующим силам. Эллины выведены из стен своих поселений, перевезены за море и выстроены перед лицом одной роковой цели. Они выведены из состояния мирной, замкнутой в себе жизни и поставлены перед дилеммой всеобщей славы или гибельного позора. Они должны обнаружить себя, встретиться со своими богами и действовать не как ахейцы или трояне, а как эллины в их *всеобщих фатальных чертах*. Картину этой общезллинской героически-идеализированной природы дает гомеровский эпос. Странно ли, что он стал Книгой всей греческой культуры?¹²

Стало быть, тот самый народ, который можно было бы считать источником эпоса, впервые создавался этим эпосом, создавая его. К VIII в. аэды, образовавшие особый «цех» или «род гомеридов» со своими святилищем, предками и проч. (см. Ил., XXIII. 227, XXIV. 13), род, о котором нельзя сказать, что он был учрежден искусственно, но вместе с тем это и не «естественный» род — род странников, бродивших от племени к племени, из страны в страну и передававших из поколения в поколение свои песни, создавали

единую культурную почву, связывая разно-родные общины в единый народ¹³. Но они осуществляли эту творческую связь совсем иначе, чем хранители мифов в первобытных общинах. Миф — глубоко локален. Он детально распределен по ландшафту и прочно связан с мелочами «домашней» обыденной жизни. Его память внутренне ритуалистична и столь же непосредственно практична, как «память» о правилах брака, о порядке проведения земледельческих работ или охоты. Связь соседних мифических комплексов зашифрована в них самих, образуя нечто целое только для постороннего глаза. В религиозных системах ближневосточного или египетского типа с их развитым иерархизмом и доминирующей ролью единого столичного бога, связывающего в себе всю целостность космического строения, ритуальность мифической памяти еще углубляется. В этом случае основная мифическая система сильно канонизируется и гомогенизируется, тогда как древнейший пласт вытесняется на периферию фольклора, героических или волшебных легенд и сказаний. Возникновение греческого эпоса связано с противоположным (дополнительным) движением. В нем получает развитие именно пограничная сфера связи, *общения разно-родного*.

Оракул Аммона в египетских Фивах установил, по словам Геродота, что египтянами считаются все, пьющие нильскую воду (II. 18). Провинции и города, как ветви, расположены вокруг этого единого питающего ствола. Соответственно все они включены в единый ритуальный комплекс, каждый город имеет свое священное животное (например, в город Бубастис со всего Египта свозят трупы кошек для бальзамирования и погребения, трупы землероек и ястребов отвозят в город Бутто, а ибисов — в Горнополь (II. 67); гиппопотамы считаются священными в Папремитском округе (II. 71), крокодилы — в Фивах (II. 69), птица «феникс» — в Гелиополе (II. 73) и т. д.); каждый город занимает определенное место в ежегодных религиозных празднествах, и бог-покровитель каждого города находится во вполне определенном функциональном отношении к главному богу, соответствующему местопребыванию фараона. Если теперь определить по тому же Геродоту фактор, который отличает эллинов среди варваров и составляет основу их единства как эллинов, то вряд ли мы найдем что-нибудь более устойчивое, чем язык. (См., например, I, 57—58; VII, 9). В знаменитом рассказе Демарата о «странной» для Ксеркса эллинской свободе, о законе доблести, который может осилить власть бича (VII, 103—104, см. также VII, 135—136, 147), мы, разумеется, имеем дело с развитым эллинским самосознанием афинской эпохи, а не с чем-то изначальным. Фундаментальным же было то обстоятельство, что эллинская общность воплощалась не в единой мифо-религиозной системе и не в единой централизованной (имперской) социальной структуре, а исключительно в *самой стихии общения*, которая позволяла эллинским племенам с равной легкостью объединяться в союзы и снова распадаться на ряд самостоятельных и даже враждующих общин. Эпос с этой

точки зрения представляет собой лишь возведение в степень «духа языка», превращение именно его в подлинную эллинскую «почву». Можно было бы поэтому сказать, что эллинами считаются все, пьющие из этой единой реки эпической речи.

Эпическая память может быть связана с особым местом, но при этом имеет в виду и другие «места» и сама есть некое особое место — место общения. Ее универсальность не обусловлена победой какого-либо местного мифа. Гора Олимп возвышается не только над фессалийскими долинами, но и над всей Элладой. Универсальность эпоса между-местна. Его сила не магична, а синтетична. Его память не отождествляет с предметом воспоминания, а заставляет увидеть границу своего изнутри общего сказания, странствующего между границами.

Своеобразный характер эпического синтеза в том, что он устанавливает единство не на уровне местного мифа (доводя его до универсальности), а на особом уровне, воплощенном *только в самом эпосе*, — на уровне общего воспоминания о героическом прошлом, которое не актуализируется *посредством* этого воспоминания, но *существует только в нем*. Эпическая память формирует *будущее* эллинство, создавая для него общее *прошлое*, которым преимущественно не обладала ни одна из составивших его общин. И именно потому, что эпический синтез несет на себе печать обособленности от всего лишь «естественно» данного, дело не идет о том, чтобы всему местному просто раствориться в этом «общем месте» или «общем мифе», но каждый род должен найти себя в рамках этой эпической были, должен как бы заново родиться, вернуться на родину из эпического путешествия. Местный или родовой миф, который припоминается теперь из эпоса, есть поэтому форма культурного самоопределения, а не только культового самовоспроизведения.

2. ЯЗЫК И СКАЗАНИЕ

Обособленно-всеобщий характер древнегреческого эпоса сказывается во всем: в специфическом наддиалектном языке, который понятен всем, но на котором никто не говорит; в форме творчества и исполнения, существенно отличающегося от обычной манеры народных сказителей тем, что греческий эпос как бы устремлен к единому каноническому тексту и к единому автору; в смешении разнородных мифических слоев, в последовательной анахронии, ставящей эпос как бы вне времени или над временем¹⁴; в изображении самих олимпийцев, которые, разумеется, обитают в местных, посвященных им храмах, но отнюдь не привязаны к ним, — они лишь посещают их так же, как могут пировать, например, 12 дней у каких-то эфиопов. Чтобы не быть голословным, рассмотрим подробнее эти особенности.

Скрупулезная аналитическая работа, которая была проведена гомероведением со времен фундаментальных «Пролегомен»

Ф. Вольфа, а также развернутая полемика между аналитиками и чинтаристами позволяет извлечь один важный урок. Осматривая всю сумму столь разнородных элементов, принадлежащих разным эпохам, разным религиям, разным формам жизни, разбирая все эти противоречия, поправки, интерполяции, вставки и дополнения, мы убеждаемся в двух способностях эпического творчества — способности синтезировать разнородное и способности сохранять — пусть нередко едва заметные — оттенки этого разнородного, что, собственно, и позволяет успешно проводить аналитическую и реконструктивную работу.

За время своего становления эпос совершил некий круг, если считать его истоками микенскую мифологию и героику, а завершающим этапом — собрание всех песен воедино при афинском Писистрате (VI в. до н. э.) или чуть позже. По сути дела, следует начинать с Крита, хотя первый устойчивый облик протоэпическая мифология получила после того, как ахейские переселенцы овладели Критом (II тыс. до н. э.). А. Северин считает, что гомеровский мир — это мир по преимуществу ахейский¹⁵. «После того, — пишет Нильсон, — как дорийцы разбили ахейцев и оттеснили их к прибрежной полосе Пелопоннеса, эпическая поэзия сохранилась у северной ветви ахейцев, у эолийцев... В конце концов, когда они переселились в Малую Азию, они перенесли туда и свой эпос и передали его ионийцам»¹⁶. Именно боевые легенды и «песни славы» беотийцев и эолийцев, живших в Фессалии, составили основной костяк «Илиады». Они принесли с собой в Ионию «Ахиллеиду», включавшую главных героев поэмы — Ахилла, Патрокла и Гектора, а также и главное местожительство олимпийцев — гору Олимп. Но именно Ионийские колонии в Малой Азии и близлежащих островов были местом наиболее интенсивного эпического творчества. В VI в. до н. э. «Илиада», достигшая к тому времени почти полного развития, но существовавшая только в разрозненных песнях, возвращается в Европу. Соревнование рапсодов, по очереди исполняющих ее целиком, становится частью Великих Панафиней и, во всяком случае, в IV в. до н. э. свободное исполнение «Илиады» получило во всех областях Греции единообразную фиксацию¹⁷.

Как мы уже замечали, важнейшая особенность гомеровского эпоса состоит в том, что он не просто сохраняет на протяжении истории своего существования память о некоем действительном или мифическом состоянии, а непрестанно *творит* это идеальное состояние как бы вне пространства и времени. В «мире» эпоса сосуществует друг с другом домикенская мифология, ахейско-фессалийская героика, ионийский быт и даже «аттический дух». Но, быть может, разительнее всего этот эпический универсализм выразился в самом языке.

Эпическое общение разных культурных эпох и регионов, в котором создавалась единая эллинская культура, располагало особым надъсторическим и наддиалектным языком, который нередко называют «эпическим диалектом»¹⁸. Лингвисты и филологи выделяют в эпическом языке четыре слоя. Древнейший период дает себя знать

в архаической лексике традиционных формул, связанной, как полагают, с языком микенской эпохи — *аркадо-кипрским* диалектом¹⁹. После дешифровки крито-микенского линейного письма В (документы административно-хозяйственного значения) эта догадка была подтверждена. Важно при этом заметить, что уже и этот древнейший пласт обнаруживает черты явной наддиалектности. «Додорийская Греция, — замечает по этому поводу И. М. Тронский, — с ее „ахейскими“ государствами была едина и в экономическом и в культурном отношении, и единому наддиалекту хозяйственных записей Кносса и Пилоса, Микен и Фив соответствовал, вероятно, несколько особьей, не столь же единый наддиалект устной поэзии»²⁰.

Двумя основными ингредиентами гомеровского языка являются *эолийский* диалект (Фессалия, Беотия, Лесбос), который продолжает отчетливо существовать в массиве *ионийского* диалекта — основной лингвистической формы и «Илиады» и «Одиссеи». В этом случае речь идет не столько о лексике, сколько о некоторых морфологических особенностях. Диалектные вариации дают сказителю большую свободу в преодолении метрических трудностей, связанных с законами эпической просодии.

Наконец, можно выделить «тончайший слой» аттических элементов, которые относятся к позднейшей истории эпоса и в значительной мере привнесены в период письменного закрепления текста. Впрочем, ионийский и аттический диалекты сами находятся в историческом родстве, так что аттическая окраска была бы не удивительна и на более ранних стадиях.

Исследование текста гомеровских поэм с точки зрения формальных законов эпического стихосложения показало, что «эпический диалект» не есть простой результат смешения диалектов в процессе исторической миграции эпоса и его последовательного «перевода». В значительной степени разнодиалектность сохранялась сознательно, поскольку эпос по природе своей странник и вынужден как бы к внутреннему самопереводу с диалекта на диалект. Поэтому кладовая эпоса должна была хранить огромное количество синонимических морфем, лексем, просодических вариаций и взаимозаменяемых комплексов (например, произношений собственных имен). «Гомеровский язык, — процитируем мы еще раз превосходную работу И. М. Тронского, — обширноеместилище словоформ и словосочетаний, разнодиалектных и разновременных (не только по происхождению, но по несовместимости их, несинхронности с точки зрения реальной истории греческой живой речи), в иных случаях даже возникших в самом эпосе по внутренним законам его лингвистического развития. И все это сопряжено в единую систему, упорядоченную в ее семантических и ритмико-просодических противопоставлениях»²¹.

Мы видим, таким образом, что эпическая общность основана на сочетании единого жесткого формально-просодического костяка и набора взаимозаменяемых форм, допускающих различные спецификации. Но этот же самый принцип действует и на более высоком уровне, а именно на уровне сюжетосложения вообще и композиционной техники. Аэд располагает набором не только чисто язы-

ковых средств для заполнения метрических лакун, он имеет в своем распоряжении также множество «строительных блоков» — определений, развернутых метафор, описаний, сравнений, сюжетных кусков и отдельных эпизодов, — что и составляет основу устного фольклорного творчества вообще.

Анализ гомеровских поэм с этой точки зрения начат не очень давно. В 30-х годах Мильман Парри и А. Лорд в Америке, примерно в то же время супруги Чэдвик в Англии (в своем капитальном трехтомном труде «Рост литературы», 1932—1940) и уже в 50-х годах К. Баура — стали анализировать устное творчество народных сказителей и певцов, полагая, что по меньшей мере на первых этапах эпическая поэзия складывалась по тем же законам²². Парри и Лорд исследовали устное творчество югославов. Чэдвики же первые обратили внимание на давнишние работы русских этнографов и, в частности, широко использовали в своем труде описание творческого процесса у носителей киргизского эпоса, данное академиком В. В. Радловым в его «Предисловии» к «Образцам народной литературы северных тюркских племен»²³.

Важнейший принцип устного поэтического творчества — импровизация. Слагание и исполнение эпоса теснейшим образом связано с импровизационной техникой. В импровизации само сказание предполагается от века бывшим, и дело идет только о том, чтобы воспроизвести его в той или иной ситуации с теми или иными изменениями. Сама былина поэтому принципиально анонимна, сказитель не сочиняет ее, а воспроизводит то, что хранится в его памяти. Радлов пишет о киргизских сказителях: «Каждый певец с большим искусством импровизирует свою песнь под впечатлением данного момента, так что он не может повторить ее еще раз точно в тех же самых словах. Но вместе с тем не следует предполагать, что он каждый раз создает какую-то новую песню... В результате долгой практики у него есть в запасе много „элементов продукции“ ... которые он и комбинирует в преемственной последовательности их повествования... Его искусство состоит в том, чтобы подходящим к обстоятельствам образом комбинировать эти элементы и создавать из них непрерывную линию задуманного рассказа... Искусный певец-сказитель может петь на любую тему, с любым желательным сюжетом, экспромтом, лишь бы связь событий была ему ясна»²⁴. Певец умеет приспособить свою песню сообразно месту, случаю или составу общества, среди которого он поет. На пиру «благородных» былинная песнь (*оіμη*) примет характер «славы» (*οіμη κλεῖα*) родоначальников певцеприимного дома. Если же исполнение ведется в кругу простого народа, в нем появятся язвительные замечания по поводу «богатых» и насмешки над ними. Аэд — это странник-демиург, т. е. мастер, живущий не в доме, а при домах, трудом не для себя, а для публики, которая его нанимает²⁵.

Важно опять-таки подчеркнуть характерную для эпоса двусторонность, которая проявляется и в импровизационной технике его исполнения. Способность певца-сказителя избрать особое сюжетно-тематическое направление применительно к случаю или месту и дать

сказанию русло, соответствующее желанию слушателей, предполагает, что сами слушатели в равной мере способны выйти из узких рамок места и времени и погрузиться в мир былины, которая потому и может для разных быть разным, что образует внутри себя некое единство. Единство, правда, никак специально не зафиксированное, воплощенное только в универсальной памяти и «божественном даре» аэда. Этот дар базируется на особой выучке, охватывающей не только множество сведений, но главным образом законы мнемотехники, во многом тождественные законам метрики эпического стиха. Но это формально-техническое единство рапсодической памяти, которая собрала в себе и соположила множество местных сказаний, легенд, мифов, родословных, не может существовать как простой каталог. Оно перерабатывает это собрание в особый единый мир единого сказания, общего всем, но специально не принадлежащего никому. Этот мир «общей песни» (*οἴμη κοινή*) во многом существует только в форме скрытого и как бы лишь подразумеваемого единства, которое и позволяет аэдам переходить от одной вариации к другой. Но этот переход, первоначально весьма формальный и сводящийся просто к перестановке «элементов продукции», эпических блоков, формирует также и новый, гораздо более органический источник эпической памяти — художественно-обобщенный образ. Соответственно фольклорно-сказительная мнемотехника приобретает черты художественного воображения, которое уже не просто пробуждает в памяти нужные детализации и подробности, но черпает их из индивидуальных характеристик образа.

Естественно, далеко не каждый круг былин склоняется к такой метаморфозе, но в случае древнегреческого эпоса налицо именно это движение: образование эпического мира как единого между-местного, над-мифического, иначе говоря, — художественного мира.

Эпическое слово, как мы уже говорили, не есть простое средство для перевода обыденного мира в магический или сакральный, но оно переводит слушателя из его особого мира в мир «эпического койне», общего воспоминания. Для исполнения эпических песен необходима особая ситуация, допускающая выход из мира «домашних» забот. Мать пиерийских Муз Мнемосина есть поэтому также и Лесмосина, мать забвения «забот» и «бед»:

Семя во чрево приняв от Кронида-отца, в Пиерии
Их родила Мнемосина, царица высот Елевфера,
Чтоб улетели заботы и беды душа забывала...
Если кто сохнет, печалью терзаясь, то стоит ему лишь
Песню услышать служителя Муз, песнопевца, о славных
Подвигах древних людей, о блаженных богах олимпийских,
И забывает он тотчас о горе своем; о заботах
Больше не помнит: совсем он от дара богинь изменился.

(Hes. Theog. 53—55, 98—103)

Поэтому ситуация, располагающая к эподии, есть, как мы знаем из Гомера, чаще всего ситуация пира, праздничного отвлечения от

мира обыденной утилитарности, включая и сакральную утилитарность мифа или обряда. Слушатель погружается в стихию самого слуха, он засыпает в мире настоящего и пробуждается в мире мысленно воспроизводимого прошлого. Образ сна здесь совсем не случаен. «Дремотный ритм» эпической просодии имеет, как замечает Дж. Томсон, гипнотическое свойство, но не настолько сильное, чтобы заставить нас спать по-настоящему. Томсон приводит здесь слова Йейтса, сказанные им о поэзии вообще: «Ритм успокаивает нас сладостной монотонностью, в то время как он же своим разнообразием поддерживает наше бодрствование и приводит нас в состояние как бы транса, при котором наше сознание, освобожденное от воздействия воли, раскрывается в символах»²⁶. Это и есть «художественное» бодрствование в мире «эпического койне». Сам аэд, обитатель этого «мира», поэтому традиционно слеп. Он по ту сторону «сонной пелены», разделяющей обыденный и художественный мир. Но насколько гомеровский эпос уже являет собой это художественное единство и насколько он *еще* остается устно-фольклорным агрегатом? Повидимому, он лежит как раз на грани между фольклором и литературой²⁷. Здесь действует то же правило, что и в разрешении спора между «аналитиками» и «унитаристами». «Аналитики» правы, если смотреть «назад» по диахронной перспективе; «унитаристы» правы, если смотреть «вперед». Можно провести разложение гомеровского текста на бесчисленные фольклорные составляющие, но при этом надо помнить, что мы проводим как бы *химический* анализ, и, стало быть, исследуемое «вещество» представляет собой особый и физически однородный продукт, самостоятельную «природу». «Химический» синтетизм гомеровского эпоса очевиден. В системе традиционных формул, сюжетных штампов и других «строительных блоков», типичных для произведения устного, фольклорного творчества, явственно проступает совершенно оригинальный облик гомеровского эпоса, устремленного к единому тексту и автору. Можно сказать, что в случае гомеровских поэм не автор создал произведение, а произведение — автора²⁸. Поэма переросла текучий и аморфный набор исходных сказаний. Она собрала их вместе, сплывила в единую «амальгаму» и сохранила каждое из них в качестве возможной тематической импровизации.

Приведенные соображения позволяют сделать еще одно существенное сравнительное противопоставление мифа и эпоса. Первое различие касалось взаимодействия «слова» и «мира», оно противопоставляло эпос и миф как «слова», обладающие разными и даже разнонаправленными «силами». Теперь можно противопоставить их по технике творчества и исполнения. Миф существует как совокупность взаимозамещающих вариаций, обыкновенно распределенных по разным местам или исполняемых в разные времена. Хранитель мифов, коль скоро такой персонаж имеет место, это не собиратель мифов. Его память подобна мастерской, в которой инструменты, хотя и лежат без употребления, не теряют своего инструментального характера и готовы к употреблению в каждом особом случае.

Напротив, эпос хранит в себе «мифы» так, что их «вариации» приходят в контакт друг с другом и преобразуются в импровизационные разработки некоего *инварианта*. Эпическая импровизация основана на со-брании, со-полагании, ком-позиции мифических вариантов. Или, чтобы воспользоваться греческой калькой, можно сказать, что эпос есть сюз-посион мифов, и тогда ситуация гомеровского пира, о которой мы только что говорили как о ситуации, располагающей к вниманию аэду, приобретает новый смысловой оттенок. Певец, приглашенный на домашний пир, сам приводит пирующих на гораздо более широкий «сюзпосион». На этом «сюзпосионе» устанавливается новый характер общения. Самые разнообразные и даже исключаящие друг друга «варианты», утратив свое мифо-магическое значение, приобретают новый статус — статус художественной детализации, причем тот центр, вокруг которого они группируются и по отношению к которому они определяются как тематические импровизации, допускает в принципе включение в ком-позицию наравне с другими новых, никогда реально не существовавших «вариантов». И это — самое важное. В этой возможности и состоит существеннейшее отличие эпической импровизации гомеровского типа не только от «серийной» вариативности мифа, но и от собственно фольклорных былинных импровизаций. Подлинный Гомер сказывается в самом творчестве тех единичных и, быть может, довольно редких новообразований, которые ставятся им в один ряд с традиционными и даже с наиболее архаическими вариантами²⁹.

Центральное «техническое» отличие мифа от эпоса состоит, следовательно, в том, что эпос — не просто импровизирует миф при помощи перестановок «строительных блоков», не просто представляет собой синтезирующее собрание вариантов, но становится источником бесконечного мифопоэза. Эпос *открыт* как потому, что он способен усваивать все новый и новый материал, так и потому, что сам способен к единичным изобретениям.

Таков организм эпоса. Он обладает художественной душой и фольклорно-мифическим телом, которым он обращается к различным локально-мифическим общинам. Только теперь, может быть, станет понятным Аристотель, который сравнил эпическую поэзию с «единым и цельным живым существом» (Поэтика, XXIII. 1459a).

Все перечисленные формальные особенности эпического языка и техники эпического творчества имеют содержательные эквиваленты в строении эпического мира и его персонажей. В следующем разделе мы рассмотрим некоторые важные для дальнейшего строения этого мира. Но один аспект хочется отметить уже сейчас, потому что он прямо связан с тем, о чем только что шла речь. Мы имеем в виду «качество» гомеровской олимпийской религии, которая и составила основу эллинской культурной религиозности. Как складывается олимпийский сюзпосион богов? Каково отношение олимпийца к другим богам и к своему собственному прош-

лому? Эти вопросы в другой форме повторяют наш основной вопрос об отношении эпоса к мифу.

3. ТЕМНОЕ ПРОШЛОЕ

Эпический геопоз — это формирование новой общины старых богов, в которой они обновляются. Это означало пересадку местного мифа с его родной почвы в общую и духовно перепаханную почву эпической были. Эпос вдохновлялся здесь исконным духом греческой религии, ее способностью узнавать свое в ином. В этом отношении греческий политеизм с самого начала отличался от ближневосточных религий³⁰. Персы, скажем, захватившие в VII—VI вв. до н. э. почти всю Малую Азию и Египет, относились к местным культам с известной терпимостью и даже с некоторым любопытствующим почтением, однако ими владела имперская «хюбрис», гордыня, чреватая эксцессами разрушительного презрения, как, например, в описанном Геродотом случае с царем Камбисом, сыном Кира. Камбис зверствовал в завоеванном Египте, кощунствовал и ругался над египетскими богами, за что и был поражен безумием (III, 16, 27—37). «Итак, — заключает Геродот, — мне совершенно ясно, что Камбис был великий безумец. Иначе ведь он не стал бы издеваться над чужеземными святынями и обычаями. Если бы предоставить всем народам на свете выбирать самые лучшие из всех обычаи и нравы, то каждый народ, внимательно рассмотрев их, выбрал бы свои собственные» (III, 38). Разумеется, мы слышим здесь голос просвещенного грека афинской эпохи, но такое отношение — глубоко в природе греческой религии. Читавшие Геродота знают, с каким почтением он относится не только к собственным богам, но также (а быть может, даже с большим) и, например, к египетским святыням. Не один раз на страницах своей «Истории» он отказывается сообщать то тайное знание, которое он обещал не разглашать египетским жрецам (напр., II, 132 «...Бога, которого я не хочу называть из благоговейного страха». См. также II, 86; II, 123 и др.).

Дело здесь, как видим, не в религиозном безразличии, а в своеобразном отношении к иному. Можно самоопределяться, отталкиваясь или подчиняя себе. Более тонким овладением является способность усвоить, самостоятельно воспроизвести в качестве своего. Эта способность предполагает восприимчивость без подчинения, умение схватывать и воспроизводить чужеродное на своей почве и, главное, способность как бы импровизировать бога, причем общность его темы не смешивается с местными вариациями, но существует в их композиции.

Охватывая в своем историческом «сюнописе» весь доступный ему хотя бы по слухам мир, Геродот повсюду устанавливает соответствие местных пантеонов эллинскому. При этом никакие, пусть самые невероятные, местные облики богов не препятствуют такому узнаванию. Он различает олимпийского Зевса в

облике египетского Аммона-барана и приводит по этому случаю подходящую мифологическую вариацию, вполне объясняющую возможность такого облика (II, 42). В Вавилоне он находит святилище Зевса-Бела (Мардука) (I, 181, III, 158). Персы поклоняются Зевсу в облике небесного свода (Ахурамазда) (I, 131), у скифов Зевс-Папей и не имеет ни кумира, ни алтаря, ни храма (IV, 59). Геракл — вообще древний египетский бог (II, 43), он тождествен финикийскому Мелькарту (II, 44), его сын Скиф — родоначальник скифов (IV, 10). «...Ассирийцы называют Афродиту Милиттой, арабы — Алалит, а персы — Митра» (I, 131). Египетский Пта — это Гефест, Нут — Латона, Гор — Аполлон и т. д. (см. кн. II). Фракийская владычица (IV, 33), тождественная критской Диктинне (III, 59), есть эллинская Артемида, и она же некая Дева в Таврии, принимающая человеческие жертвы (IV, 103). Такого рода сопоставления можно было бы значительно умножить, но принцип ясен.

Подобно тому как самобытность олимпийца ничуть не противоречит столь разнородным обликам, которые он принимает у соседних народностей, он спокойно сосуществует с местными обликами своего собственного прошлого. Так, например, стогрудая Артемида эфесская легко уживается со спартанской девой-охотницей, а критский бык и додонский дуб могут быть воплощениями олимпийского Зевса. Весь мир прошлых мифов стягивается вокруг олимпийца, образует мир его приключений и метаморфоз, *в котором он более не растворяется, от которого он свободен* на олимпийском скомпозионе. Именно таким образом эпос включил в олимпийскую общину аргивскую Геру, ионийских Афины-Палладу и Посейдона, аркадского Гермеса, древнего бога огня Гефеста, культ которого был в Афинах и на острове Лемнос. На стороне троянцев — главным образом бывшие малоазийские божества: эфесская Артемида, ликийский Аполлон, фригийский Арей, древняя азиатская богиня плодородия Афродита. Сам царь богов Зевс Олимпийский проводит большую часть времени на г. Иде близ Илиона (аналог критской Иды — священной горы древнейшего Зевса), откуда он наблюдает за сражением, помогая троянцам не только потому, что он обещал матери Ахилла Фетиде проучить ахейцев, но также и потому, что сам тайно симпатизирует азиатам, будучи по происхождению местным Зевсом. Ахилл же, послав Патрокла отогнать троян от кораблей, молится за него древнейшему Зевсу — Пеласгийскому, Дондонскому (Ил., XVI. 233—248).

Но все это прошлое, как мы говорили, свертывается в сугубо периферийный мир функций, атрибутов, определений, эмблем, сопутствующих предметов, существ, рассказов, эпитетов, формул, — мир, который не исчерпывает олимпийца и потому может быть еще практически бесконечно расширен в эпической импровизации. С другой стороны, этот эпически удаленный от всякого места и местного обличия олимпийский бог вносит в религиозное сознание очищаю-

щую рефлексию, отвлекая его от мифических ландшафтов, узкоплеменных подраумеваний и хтонического магизма.

Припомним снова историческую ситуацию, в которой было положено начало эпосу. Два обстоятельства способствовали этому. Крушение крито-микенской культуры с полной утратой письменности и разрушением культурных центров в результате дорийского нашествия. Память и слово эпоса — были единственным местом, где хранилась эта культура, подвергаясь тем самым эпической идеализации и отвлечению. Связанная с тем же историческим процессом ионийская колонизация малоазийского побережья Эгейского моря, начавшаяся в XI в. до н. э., вынуждала также отрывать своих богов от их «природных» мест и требовала создания особой перевозческой и переводческой формы, в которой можно было бы брать своих богов с собой и посредством которой можно было бы устанавливать их отношения с богами новых мест. Эпическое слово и стало искусственной средой, в которой могли обитать эти боги. Вяч. И. Иванов пишет об этом: «Главная перемена в сфере религиозных представлений, определявшая общий сдвиг мирозозерцания и создавшая новые основы для эпического творчества, естественно вытекала из самого факта переселения: это была утрата местных культов — верований и обрядов, непосредственно обусловленных значением издревле-заповеданных мест и их вещественных святых»³¹. В таком эпическом теопозе эллины и научились своим богам. В саму природу этих богов входит отвлечение от места, от местного значения и местной функции. Будучи сами источником возможного мифотворчества, они надмифичны, но не так, что получают некий особый целиком отличный от мифа статус существования, а как бы постоянно пребывая между мифами, на границе мифа, зная эту границу, но не имея никакого пространства за ней. Природа олимпийского бога — это переход и граница.

Тем самым наше рассуждение вернулось к первоначально заданной проблеме перехода. Поэтому прежде чем двигаться дальше, посмотрим, как можно теперь точнее сформулировать ее.

Бруно Снелль в своей известной работе «Открытие духа» верно замечает: «Открытие духа — нечто иное, чем „открытие“ Колумбом Америки: Америка существовала также и до этого открытия, но европейский дух впервые возник именно благодаря тому, что он был открыт...»³². Тут, собственно, логическая трудность. То, о чем у нас идет речь, особый «дух», возникновение или открытие которого в античной Греции и составляет нашу проблему, — это действительно такое мышление, внутренним определением которого стало как бы постоянное *самооткрытие*. Более того, можно сказать, что это самооткрытие и переоткрытие составит отныне и основное *содержание* этого «духа», и основную *форму* его существования. Лишь в рамках такого духа может возникнуть, обосноваться и культивироваться специальное искусство открывать, а именно теоретическое мышление. По существу, только этот дух мог задаться вопросом о своем собственном возникновении, и любой ответ на этот вопрос будет актом его нового возникновения.

«Открытие», «возникновение», «переход» — как бы это ни называть — не представляет собой однажды совершившийся акт или даже длительный процесс, завершающийся в конце концов триумфом нового. Новое и есть само пере-хаживание, странствование. Его носители — странники, у которых нет своего места, но которые поэтому открывают бытие границы. Не только сама Греция по своему географическому рисунку как бы состоит из одних границ, но и «субстанция» ее культуры сложена из границ, очертаний и схем. Состояние эпической общности, по отношению к которой всякая естественно-родовая особенность оказывалась лишь искусственно импровизируемым вариантом, — стало основой всей эллинской культуры. Следует вдуматься в сущность этого искусства, чтобы понять, что качества, традиционно приписываемые античному мышлению — рационализм, рефлексизм, теоретизм, — принципиально не могут быть «естественным» даром, что они, напротив, суть следствия углубления и доведения до предела «искусственности» античной культуры. Надмифическая всеобщность приобретает только за счет утраты непосредственной данности, «естественности» и бытийности мифа, хотя никакого другого «содержания», кроме мифа, у нее нет. Теоретическое мышление не вспыхивает как откровение и не является особым природным даром, которым были наделены древние греки. Наоборот, можно сказать, что оно возникает в ситуации всесторонней обездоленности, которая только и позволяет установить отношение ко всевозможным долям.

Ситуация здесь напоминает миф, рассказанный платоновским Протагором, о том, как Эпиметей и Прометей распределяли дары среди живых существ (Протагор, 320d—322d). После того как Эпиметей роздал все естественные дары — силу, быстроту, клыки, крылья, шкуры, соответствующую пищу для каждого рода, — обнаружилось, что род человеческий он ничем не украсил. Тогда Прометей крадет «премудрое умение Гефеста и Афины вместе с огнем, потому что без него никто не мог бы им владеть или пользоваться», и этим даром возмещает все естественные способности, поскольку огонь и искусства некоторым образом содержат их все. Впоследствии, когда искусства стали профессиями и, следовательно, как бы естественными дарами, люди не могли все же защитить себя, потому что они «еще не обладали искусством жить обществом», искусством строить города и соблюдать общественную справедливость. Этот дар, который исходит от самого Зевса, есть способность устройства и защиты города, т. е. искусственного установления системы ремесел в рамках городской организации и культивирования «свободного искусства» война.

Эллины среди своих соседей были подобны этим протагоровым «людям» среди прочих живых существ. Они не обладали техническими знаниями, которые были накоплены на протяжении тысячелетий в Вавилоне или Египте в связи с необходимостью исполнять сложные ирригационные работы. Они не обладали и тем богатством «научных» знаний в области астрономии, геометрии, искусства счета и практической механики, которые

скопили на Востоке. Они не обладали также и религиозно-практической умудренностью, свойственной восточной словесности, ее теологическим глубокомыслием и способностью к «спекулятивным» откровениям («спекулятивность» греческой философии — принципиально иного рода). Особенность греческого духа — не в каких-то специальных открытиях, содержательных откровениях, не в создании новых знаний, навыков, и вещей, хотя и в этом нет недостатка, — его особенность — в позиции универсального отношения ко всему, в способности усваивать и производить иное как свое и вновь воспроизводить себя из иного. То, чем другие просто обладают, воспринимается им как то, чему можно и должно научиться. Существенно, однако, здесь не то, что сам момент обучения и становления ума (*παιδεία*) входит в строение этого духа, а то, что всякое непосредственно практическое отношение простого владения естественными или магическими силами становится отношением и задачей искусства. Источник греческого самоопределения, «греческий принцип», не основан ни на красоте, ни на мере, ни на рационализме и вообще ни на чем особо положительном, — он вообще не дарован, а выработан, может, даже ценой некоего разучивания, утраты каких-то естественных даров. И состоит этот «принцип» в способности заимствовать, усваивать, искусственно воспроизводить и тем самым просветлять, оформлять в «чистом виде» чужие «принципы». Это определяет отношение греков к «варварам», отношение «логоса» к «мифу», теоретического к практическому. *Это же полагает начало теоретизации мышления: искусственное может быть универсальным, но за счет утраты бытийного, поэтому бытие становится загадкой для мышления, его проблемой, а само искусство подвергается рефлексии в его основах*³³.

4. ЭПИЧЕСКАЯ ПЛАСТИКА

Полемика «аналитиков» и «унитаристов» затронула *содержание* эпического мира в еще большей мере, чем саму *форму* эпоса и его технику. Со времен Винкельмана и Лессинга в облике «прекрасной индивидуальности», в речи, пронизанной «свободной художественностью», было найдено такое множество древних, древнейших и даже первобытных черт, что теперь уже довольно трудно вернуться к первоначальному пониманию классической пластики. А между тем задача состоит именно в этом. Здесь, как и ранее, мы продолжаем считать, что анализ не столько вскрывает «геологические пласты» эпоса, сколько выясняет его «химический состав». Он несколько не разрушает пластический образ, но позволяет понять его во внутренней его динамике как форму перевоплощения своего прошлого и разностороннего отношения к нему.

Разбирая некоторые основные особенности гомеровского мира и его обитателей с целью найти различные запечатлевшиеся в них отношения к мифу, мы будем различать только три «пла-

ста». Дифференцирующим признаком будет степень выраженности этого отношения. *Первый пласт* — это уровень чистой мифологии — хтонические отзвуки, следы первобытной магии и обрядности, упоминания мифических эпизодов, событий и персонажей, обрывки основных греческих мифов-сказаний. Прямой рефлексии здесь нет, но в художественном свете целого все это превращается в декоративные детали, легендарные воспоминания, сказочные мотивы. *Второй пласт* глубок и органичен. Он называется в своеобразной логике построения действия и события. Здесь проявляется «механика» мифа, которая как бы обнажается и в этом смысле рефлектируется в свете собственно художественной пластики. Мы имеем в виду прежде всего гомеровское понимание человеческого тела, телесное понимание психических функций, божественную «причинность» человеческого «патоса», образ роковых путей, отношение героического индивида и рода и т. д. Этот второй пласт образует как бы общее место мифа и эпоса. Он и представляет ту границу, на которой мифическое мышление оборачивается своей формально-технической стороной и становится основой «эпического мышления», если о таком можно говорить. Не удивительно, что этот «пласт» содержит основной объем эпического материала.

На фоне этого массива, как и на фоне традиционных формул устного сказания, можно вообще упустить те «единичности», которые и придают гомеровскому эпосу его отличительное достоинство. *Собственно эстетическая действительность*, воплощающаяся в пластической индивидуализации и художественной свободе, — вот *третий пласт*, который для нас имеет решающее значение, ибо в нем сосредоточен весь «теоретизм» эпоса. Этот пласт кровно связан со вторым, но его смысл — в отталкивании от него. Противоборствующее отношение между «пластическим» и «функциональным» можно свести к следующему: поскольку индивид действует и существует, он впутывается в бесконечно расщепляющий его мир роковых уз, боговнушенных патосов, написанных на роду предназначений, он утрачивает свою пластическую цельность, распадаясь на «поступки» и «уделы», «члены» и «органы». Обретает же он свой идеальный облик только в состоянии бездействия или «сверхдействия»: бог — на олимпийском сямпозионе, человек же, — когда он «облекается красотой» или «славой». Противоборство между действующими частями и бездействующим целым составляет основу дальнейшей собственно теоретической рефлексии мифа.

В соответствии с этими наметками мы теперь и рассмотрим три основные формы, в которых разворачивается полемика «практических» частей и «теоретического» целого. Во-первых, гомеровскую концепцию человеческого тела. Во-вторых, концепцию судьбы и славы, а также рода и героического индивида. Наконец, образ олимпийского бога, в котором эта двойственность достигает предельного напряжения и в то же время наиболее отчетливого выявления как двойственность его функции быть богом, т. е.

действовать, и его олимпийской «блаженности», художественной бездеятельности, т. е. внутреннего эстетического теоретизма.

На первый взгляд можно подумать, что знаменитая гомеровская пластика относится к чему угодно, но только не к тому, как он представляет себе человеческое тело — этот единственно адекватный объект классической пластики. Б. Снелль замечает, что слово *σῶμα*, обозначающее тело в целом, применяется Гомером исключительно для описания трупа, т. е. груды органов, покинутых жизнью и душой³⁴. Когда тело оценивается по своему внешнему облику, очерку, фигуре, или величине, Гомер использует слово *δέμας* — стан или осанка. В других случаях Гомер говорит не «тело», а «члены» — *γυῖα*, конечности, члены, поскольку они движутся в суставах; *μέλεα* — члены, поскольку они движутся при помощи мышц. У Гомера нет даже слов для обозначения руки или ноги как целого, он знает только «ладони», «предплечье», «плечо», «ступни», «лодыжки», «голени», «бедра», «колени» и т. д.³⁵ Гомеровский человек — это *μέλεα καὶ γυῖα*, о которых говорит Одиссею в Аиде его мать Антикля:

...Такова уж судьбина всех мертвых расставшихся с жизнью.

Крепкие жилы уже не связуют ни мышц, ни костей их;
Вдруг истребляет пронзительной силой огонь погребальный
Все, лишь горячая жизнь (*θυμὸς*) охлажденные кости

покинет:

Вовсе тогда, улетевши, как сон (*ἤντ δειρος*),

их душа (*Ψυχῆ*) исчезает.

(XI, 218—222)

Равным образом и «психическая» жизнь человека представляет собой систему органов и особых членов тела. В частности, в приведенном отрывке речь идет о *Ψυχῆ* и о *θυμὸς*. *Θυμὸς* — это орган эмоциональной жизни, страстей, волнений и сильных движений не только «душевных», но и телесных. Именно эта «часть тела» первая отлетает от «членов и костей» в момент смерти. *Θυμὸς* сосредоточивает в себе гнев, дерзновение, отважное намерение. Одиссей подходит к уснувшему Киклопу с «дерзновенным намерением сердца (*θυμὸς*)» пронзить его мечом (IX, 299), но — и это очень характерное выражение — *ἕτερος δὲ με θυμὸς ἔρκεο* — «другой „тюмос“ удержал меня», — говорит он (IX, 302). Другое, противоположное намерение требует и другого «тюмос». В не менее знаменитой сцене из XX песни «Одиссеи», когда Одиссей возмущается бесстыдным поведением домашних служанок, сам Одиссей (некое «я»³⁶) и его сердце, лающее, «как злобная сука», защищающая своих щенят, оказываются двумя самостоятельными существами:

В грудь он ударил себя и сказал раздраженному сердцу:

— Сердце, смирись; ты гнуснейшее вытерпеть силу имело.

(Од., XX.10—18)

Всякое резко определенное действие, желание, чувство, мысль, намерение указывает на определенный орган и готово воплотиться

в него. В этом — знаменитая телесность Гомера. Для него не существует ничего только внутреннего и поэтому все «психические» функции должны найти себе вполне телесное воплощение. Так, душа (*Ψυχή*), которая вылетает с последним дыханием из тела, покинутого жизнью, и как некий призрак (*εἶδολον*) отправляется в Аид, подобна тени или сну и связана с кровью или дыханием. Глагол *Ψύχω* значит «дуть». В описании обморока Андромахи говорится, что она «выдохнула свою душу» (*ἀπὸ... ἐκάλυψε... Ψυχή*), но потом снова вдохнула (*ἔμλυτο*), и *θυμὸς* снова собрался в ее *φρήν* (приблизительно в солнечном сплетении, диафрагме) (Ил., XXII. 467—475)³⁷.

Вся эта «телесность» гомеровской антропологии имеет лишь весьма отдаленное отношение к художественной пластике. Чем-то пограничным могут быть лишь многочисленные пластико-анатомические описания ранений и смертельных ударов копья, камня или стрелы. Но здесь, заметим, тело берется как раз в момент превращения его в бездействующее, мгновенно остановленное на пределе жизненного напряжения.

Обыкновенно же гомеровская «телесность» — это качество, целиком принадлежащее мифо-магическому пласту эпоса. Правда, обособление некоторых органов в качестве преимущественных носителей определенных функций отличает этот тип от магической «вещественности». Для первобытного сознания имя человека, его тень, остатки его пищи, одежда, ногти, волосы, кровь, слюна — все в равной мере замещает одно другое и в равной мере магически представляет целое: подобно простой фигурке, вылепленной из глины. Вместе с тем ничто из перечисленного (за исключением, быть может, имени) не представляет то или иное в человеке по преимуществу. Если «душа» сплошь и рядом понимается как дыхание, как тень или сновидение, то в равной мере душой некоторым образом является и все остальное. Целое же присутствует как некая формальная парадигма этих взаимозамещений.

Следы подобного рода понимания можно уловить и у Гомера. Отсутствие ясности в том, как интерпретировать, например, столь популярный термин «душа» (*Ψυχή*), — а со времен фундаментального исследования Эрвина Руде реинтерпретации не перестают появляться³⁸ — объясняется не столько неустойчивостью гомеровских выражений, сколько этой первобытной логикой «взаимозамещений». Тем не менее «антропология Гомера» все же поддается описанию. Логика «партиципационных замещений» почти полностью вытеснена у него логикой, по которой особый телесный орган производит действие посредством неких телесных же агентов. «Законы» этой логики таковы: 1) любое действие предполагает действующий орган; 2) не может быть действия на расстоянии: всякая «страсть», движущая телом, должна быть предварительно «вложена» в специально предназначенный для этого орган, «тюмос» (у слова, которым обмениваются в речах, недаром устойчивый эпитет «крылатое»: оно, подобно птице, и может перелетать от человека к человеку); 3) один и тот же орган не может производить

противоположные и даже разнородные действия, в случае сомнения, колебания предполагается либо противодействие другого органа-деятеля, либо вмешательство бога, как, например, Афины, удерживающей Ахилла за волосы (Ил., I. 197)³⁹.

По сути дела, мы имеем здесь даже не «логику функции-органа», а нечто более мифородное, а именно расщепление индивида на множество индивидуальных деятелей, которые либо управляют им, как марионеткой, либо сами служат ему и подчиняются уговору, как Одиссеево «сердце» в приведенном месте. Это расщепление единого на множество единичных представляет собой форму, характерную как раз для мифического мышления. Однако механика его здесь обнаружена и, главное, превзойдена.

Каким же образом можно найти переход с этого второго уровня (по нашей исходной классификации) на третий, художественный уровень. Для этого следует выяснить, в каких ситуациях человеческое тело выступает в гомеровском эпосе как нечто целое, неразложимое, свободное от «составляющих» его и «связывающих» его органов-деятелей, как пластическое целое. Одну такую ситуацию мы мимоходом заметили — это смертный момент. Вопрос здесь, однако, более сложный.

Возьмем для ясности идеальный случай, т. е. пластику олимпийского бога. Путешествие к олимпийцам вообще наилучший способ для отыскания эстетико-теоретических определений человеческого мира, потому что они образуют мир, художественный по преимуществу. Решающим фактором является *внутренняя освобожденность* олимпийца от системы своих определений, аспектов, функций и мира действий вообще. При этом можно было бы вспомнить многие классические определения гомеровского бога: покой, блаженность, веселость и как бы игровой характер самой серьезности. Гомеровские боги суть *ῥετὰ ζῶοντες* — «легкоживущие», а именно они обладают эпической свободой от дел и страстей. Их гнев, обиды, даже физическая боль мгновенно растворяются в стихии олимпийского смеха. Они свободны от своих «выходений», как скажут впоследствии неоплатоновские теологи. Подобно тому, заметим, между прочим, как сам эпос, открывший их облик, свободен с их помощью от своих «выходений» в особые вариации.

Основное переживание, которое вызывает в смертном гомеровский бог, это не столько ужас, страх или трепет и даже не столько почтительное благоговение (*σέβας*), а скорее восхищение, восторг, удивление, дивование⁴⁰. Бог — нечто той же природы, что и смертный, но превосходящее. Бог — это нечто чудное, в котором чудесное возобладало над чудовищным. Это некое диво, в котором удивительно-дивное возобладало над ужасным. Греческое слово, обозначающее это восхищенное дивование — *θαυμάζειν*. Оно произведено от глагола *θεῶνται* — «разглядывать», «рассматривать», «созерцать» или даже «таращиться», «глазеть»⁴¹. В гомеровском гимне Афродите рассказывается, как Афродита, восплавав страстью к отцу Энея Анхизу, явилась к нему в образе простой девушки,

чтобы не напугать его. Наутро она решила объявиться ему в подлинном облике. Одевшись,

...у самого входа
Остановилась богиня богинь, головой достигая
Притолки, сделанной прочно, и ярко сияли ланиты
Той красотой нетленной, какую славна Киферея.

(173—175)

Затем она будит Анхиза и спрашивает его: «каково тебе кажется теперь?»

И увидел он глаза и прекрасную шею Киприды,
И ужаснулся душою, и, в сторону взор отведя,
Снова закрылся плащом...

(181—183)

Успокаивая Анхиза, Афродита рассказывает ему, что род Дарданидов в особенности был любезен богам, потому что

Больше всего меж людей походили всегда на бессмертных
Люди из вашего рода осанкой и видом прекрасным.

(200—201)

Из них был «богами блаженными чтимый глубоко» Ганимед, «чудо на вид», ставший бессмертным виночерпием олимпийцев. Тифона, «видом подобного богу» увлекла к себе Эос. И если бы не грозящая смертному облику старость, «которой и боги боятся», Афродита навсегда осталась бы с Анхизом.

Взаимное любованье, любующееся созерцание в красоте — вот что составляет такую стихию общения бога и человека, когда они выступают друг перед другом в равно-цельном и равно-великом виде. Если бы не разрушающая красоту старость, человек был бы неотличим от богов, а боги охотно жили бы с людьми. Удивление и дивование — способность в равной мере эстетическая и теоретическая — божественная способность в человеке и человеческая способность бога.

Может быть, одно из наиболее выразительных в этом смысле мест — знаменитое преображение Одиссея под руками Афины перед феакийской царевной Навсикаей. После того как Одиссей вымылся в ручье и умастился елеем,

Дочь светлоокая Зевса Афина тогда Одиссея
Станом возвысила, сделала телом полней и густыми
Кольцами кудри, как цвет гиацинта, ему закрутила.
Так, серебро облекая сияющим золотом, мастер,
Девой Палладой и богом Гефестом наставленный в трудном
Деле своем, чудесами искусства людей изумляет;
Так красотой главу облекла Одиссею богиня.
Берегом моря пошел он и сел на песке, озаренный
Силой и прелестью мужества. Царская дочь изумилась.

(Од., VI, 229—237)

После этого Навсикая видит, что Одиссей «свой богам», ибо сам подобен богу. Здесь налицо все, что важно. Красота, облекающая тело человека в целом, как будто золотым покровом; отношение к нему как к произведению искусства и «изумление». Замечательно здесь это почтительное отношение Одиссея к самому себе (отошел и сел в стороне, как нечто постороннее самому себе), его отстраненность от себя и изумление своей красотой вместе с Навсикаей.

Это оптическое восприятие мира — основной принцип греческого искусства, принцип пластики. Б. Р. Виппер в своей книге об искусстве Древней Греции, сравнивая его с ближневосточным, замечает, что для последнего пространство всегда заполнено кинестетическими, моторно-осязательными, событийными рефлексами. «Огромная историческая заслуга греческого искусства заключалась именно в том, — продолжает Виппер, — что ему удалось блистательно преодолеть все прочно укоренившиеся традиции моторно-осязательного представления и сделать решающий шаг в сторону оптической оценки действительности»⁴².

В ясности удивляющей красоты с человека совлечено все лишнее, все практически расцепляющее его, все случайное его частной жизни и судьбы. Покоясь в облике своего могущества, он уподобляется богу.

Однако суть пластики как важнейшей характеристики эпического стиля не просто в созерцании прекрасного. Любующеся изумление пластической цельностью отмечает лишь достигнутую цель. Искусство эпического — это искусство обращать поток действия, движения эмоции, стремительность события в образ напряженного эстетического внимания. Такой *оборот* есть нечто гораздо более универсальное и существенное для понимания техники и строения именно теоретизирующего мышления. Напомним пока хотя бы ход рассуждений в платоновском «Кратиле». Пока Сократ разбирает «знание», которое можно выведать из самих имен, открывается мир «первого взгляда» древних людей, которым «от непрерывного вращения головой в поисках объяснения вещам» сами эти вещи казались бегущими, текущими, несущимися в вихре (411 с.). И когда он доходит до «первых имен», они оказываются звуковыми подобиями первых движений: «вращать», «дробить», «рвать», «рыть», «крушить», затем «река», «стремнина» и т. д. (426 е). Добавим от себя еще «речь», «страсть», «стремление». Но теоретизирующее мышление, т. е. мышление, движимое «идеями знания», именно потому и не может быть «имясловием», что оно возникает со «вторым взглядом» и направлено *против* знания, возникшего в перводействиях и озвученного в первоглаголах. Мышление идеи не сопутствует практическому словотоку, а *возвращает* его, *обращает* его против него самого, позволяя мысленно созерцать некий устойчивый вихрь.

Усыпление деятельной энергии, отвлечение внимания от «бед» и «забот» (вспомним двуликость эпической Мнемосины-Лесмосины) и пробуждение эстетического дивования телом, вещью, событием,

замкнутым в самих себе и как бы выведенным из потока действия, — это лишь одна и не самая главная особенность эпического стиля. Более существенна «динамика обращения», о которой мы начали говорить. При этом внимание не просто отвлекается от сопутствования течению сюжета, чтобы погрузиться в рассмотрение каких-либо выпукло обрисованных деталей, образующих — подробность за подробностью — некий особый микрокосм со своей особой жизнью (самый яркий и популярный пример — щит Ахилла (Ил., XVIII. 478—607), но и любое, даже не слишком развернутое сравнение таково: внимание схватывается в его порыве, сталкивается с неким протivotоком, и в образовавшемся круговороте формируется пластический образ, вызывающий эстетическое удивление.

Постоянные остановки в развитии сюжета, ретардации, углубление в, казалось бы, не относящиеся к делу подробности, разрастание повествующей речи не столько по оси действия, сколько «по сторонам», — все эти характернейшие и часто описываемые черты эпического стиля суть различные приемы, при помощи которых эпос производит *пластическое обращение речи*⁴³. Чтобы ограничиться единственным примером из десятков, возьмем начало XI песни «Илиады». После целого дня тяжелой битвы, дня, в который трояне добиваются серьезного преимущества, обратив ахейцев в бегство и отогнав их к лагерным стенам (VIII песни), после неудачного обращения за помощью к Ахиллу, на утро следующего дня боевой дух ахейского войска упал настолько, что Зевс должен был послать к ним саму Эриду-Вражду, чтобы вдохнуть им в сердца «бурную силу, без усталости вновь воевать и сражаться...» (XI, 12). Рвущийся в бой Агамемнон «громко кричит», побуждая к битве «воев аргивских», и торопливо облачается в свои доспехи. Вместе с яростным нетерпением Атриды трепещет, как стрела в натянутом луке, сочувствующее (сопутствующее) внимание слушателя. И вот оно, готовое уже лететь по зову царя в бой, встречается с мощным протivotоком описания агамемноновых доспехов, занимающего почти 30 стихов (Ил., XI. 16—45). Мы узнаем не только, каковы эти «поножи», «латы», «меч», «щит», «шлем» и т. д., но и из чего они сделаны, что на них изображено, кто подарил их Атриде и почему. Желательный эффект этого описания — эстетическое восхищение-удивление — произведен не только на слушателей, но и на самих богов:

...И грянули свыше Паллада и Гера,
Чествуя сына Атрея, царя многозлатой Микены.

(XI. 45—46)

Одно из наиболее традиционных и вместе с тем наиболее мощных средств эпического *обращения внимания* — знаменитое гомеровское сравнение. На пути стремительного действия сравнение ставит некое зеркало, и вся энергия действия обращается в зрительную энергию,

производящую моментальный слепок события в его микрокосмической цельности⁴⁴. Эпический поэт, — говорит по этому поводу Гегель, — «хочет отвлечь наше внимание от связи между причинами, действиями и последствиями и сосредоточить его на образах, которые он ставит перед нами для *теоретического рассмотрения** в их пластическом покое, подобно произведениям скульптуры»⁴⁵.

Помимо стандартных и не раз повторяющихся у Гомера сравнений-блоков, можно отметить несколько индивидуальных и очень показательных в том смысле, о котором идет речь. Часто Гомер строит сравнение как бы по принципу противоположности. Весь мир сравнений вообще относится к области мирной жизни, их материал не мифологичен, а подчеркнуто обычен, он почерпнут из той повседневной жизни, среди которой обитали аэды, а не воспеваемые ими герои. Часто эпизоды сражения сравниваются с эпизодами охоты, которые действительно во многом напоминают ситуации битвы. Однако не раз наиболее напряженные и горячие военные действия или положения вызывают сравнения, поражающие своей сюжетно-образной противоположностью. Любопытно, что такого рода сравнения множатся в тех песнях, где сражение колеблется возле некой *равновесной точки*, где ни одна, ни другая сторона не может одержать решительного перевеса и где, следовательно, само действие приобретает черты равновесного бездействия. Приведем одно из таких сравнений, которое чрезвычайно интересно во многих отношениях. В XII песне, в битве у стен ахейского лагеря, Сарпедон, царь ликийцев, бросает их в прорыв, но ахейцы при помощи Тевкра и Аякса сдерживают напор, битва находится в равновесии и следуют два сравнения:

...Как два человека, соседи, за межи раздорят,
Оба с саженью в руках на смежном стоящие поле,
Узким пространством делимые, шумно за равенство спорят, —
Так и бойцов лишь забрала делили...

(XII, 421—424)

Но ничто не могло устроить Ахеян; держались
Ровно они, как весы у жены, рукодельницы честной,
Если держа коромысло и чаши заботно ровняя,
Шерсть она весит, чтоб детям промыслить хоть скудную плату,
Так равновесно стояла храбрость бойцов и победа
Долго...

(XII, 432—437)

Если в первом сравнении еще есть отзвук какого-то раздора, то во втором мы уже не слышим ни звука, мы выведены из соучастия в битве, наш воинственный пыл уравновешен и нейтрализован интимно-житейским сочувствием, обе лирические страсти взаимно гасят друг друга и мы эпически высвобождаемся

* Подчеркнуто нами.

для «теоретического рассмотрения» этого навек запечатленного в своей мгновенности образа.

В той же XII песне, чуть раньше, традиционное сравнение потока стрел со снегопадом (напр., XII, 156—160) вдруг развертывается в необыкновенную картину: тучи камней, которые швыряют друг в друга враждующие войска, сравниваются с зимним снегопадом, посылаемым Зевсом:

Ветры все успокоивши, сыплет он снег непрерывный
Гор высочайших главы и утесов верхи покрывая,
И цветущие степи, и тучные пахарей нивы;
Сыплется снег на брега и на пристани моря седого;
Волны его, набежав, поглощают, но все остальное
Он покрывает, коль свыше обрушится Зевсова вьюга, —
Так от воинства к воинству частые камни летали...

(XII, 278—287)

И тихая картина зимнего снегопада, и неоправданная как будто развернутость и детальность сравнения вызваны опять-таки тем, что мощному напряжению и грохоту бранной схватки нужно противопоставить нечто столь же мощное, чтобы уравновесить сюжетную захваченность внимания и превратить его в пластически отстраненное созерцание. И что же может сделать это лучше, нежели завораживающая, гипнотически усыпляющая меланхолия зимнего снегопада ⁴⁶.

Можно было бы перечислить еще несколько способов, при помощи которых Гомер (эпос) производит это пластическое превращение. В частности, этой же цели служат «опознавательные» речи героев, готовящихся сразиться друг с другом, анатомическая развертка смертельного ранения, наконец, сам «божественный фон», на котором совершается все действие, постоянно превращающий арену сражения в некую сцену и вносящий с самого начала эстетически-отстраняющий момент условности и игры. Даже сюжетная рамка, в которую помещено действие «Илиады», обуславливает некую «ненастоящность» ее драматизма: бездействие гневающегося Ахилла позволяет троянцам действовать очень активно, однако вся эта угроза с самого начала подорвана «отсутствующим присутствием» всеокрушающей мощи Ахилла.

Так, отвлекаясь в описания, рефлектируя в сравнениях, погружаясь в героико-мифологическую память, вводя отстраняюще-детальный анатомизм, переводя все действие в игровой аспект заранее решенного дела, — эпос пластически преобразует внимание сюжетного слуха, которое было первоначально ритмически усилено и выведено тем самым из поглощенности злобой дня, которое было затем лирически пробуждено в стихии героического действия и которое, наконец, было обращено во внимание «теоретически рассматривающего» зрения.

Даже те немногие черты эпического стиля, которые мы подчеркнули, показывают, что пластическая статуарность не есть

статичность, что импровизационная энергия эпоса — не в перебирании готовых пластических фигур, а в самом процессе формирования, в обнаружении, воплощении, превращении (например, слуха в зрение). Пластический образ — это внутренняя динамика воплощенности и свободы от воплощения, действия и бездействия, порыва и слепка. Статичность пластики подобна неподвижности строго выравненных весов в приведенном выше сравнении. Это «равнопорывность» (*ισορροπία*) сражения, скрытая в облике «благородной простоты и спокойного величия».

Причем так описывается не только художественный образ, созданный эпосом для специфического художественного восприятия. Ведь и сам эпос не просто форма художественного творчества. В «эпический период» греческой истории (IX—VI вв. до н. э.) эпос — основная культурообразующая почва. Соответственно эпическое отношение не просто образует особую «художественную способность» человека, но формирует его в сути его бытия. Поэтому стороны, описанные нами с точки зрения внешне стилистических свойств эпоса, на самом деле столь же существенно содержательны. Гомеровский «герой» не только пластически описывается Гомером, — он пластичен в своем существе «героя». Эстетически отстранено не только восприятие слушателя, но и отношение героического персонажа к самому себе, что впервые и делает его героическим. Герой отличается способностью смотреть на весь мир деятельной жизни и на себя в нем как бы глазами бога. Мы говорим «как бы», потому что его глаза все же остаются смертными. И, однако, он не просто смертен, а знает о своей смертности, причем знает не так, как знают об этом обычные люди: когда-нибудь умрем, — а делает из этого знания вывод и выбор: долгота жизни несущественна; славная смерть в расцвете сил исчерпывает возможную полноту жизни.

5. СМЕРТЬ И СМЕХ

Традиционная героическая ситуация состоит в том, что герой с самого начала знает «неизбежность» своей гибели, если он берет военную участь, но, сколько бы он ни оглядывался на иную возможность (как, например, Ахилл в сцене посольства — IX, 411—429), он знает также внутреннюю «неизбежность — *ἀνάγκη*» (см.: Ил., XIV. 128) для себя героического выбора. Коринфский пророк Полиид открыл своему сыну Эвхенору ожидающую его участь, но Эвхенор предпочел ее, «не желая страдать» от «немощи тяжкой» (XIII. 670). Гектор знает, что Троя погибнет (VI. 447—449), умирающий Патрокл вещает ему скорую смерть от руки Ахилла (XVI. 852—854), но это не останавливает Гектора. Ахилл с самого начала знает, что его смерть следует за смертью Гектора (IX. 410 сл.). Фетида еще раз предупреждает его, прежде чем отправиться к Гефесту за новым оружием для него (XVIII. 95—96). Говорящий конь Ахилла Ксанф в третий раз говорит ему о

неизбежной гибели (XIX. 408—417), но Ахилл отвечает ему с героическим фатализмом:

Слишком я знаю и сам, что судьбой суждено мне погибнуть
Здесь, далеко от отца и от матери. Но не сойду я
С боя, доколе троян не насыщу кровавою бранью.

(XIX. 421—423)

Эта героико-фаталистическая освобожденность от обыденных связей жизни есть внутренняя завершенность героя, способность его включать отрешенный взор бессмертных в свое смертное внимание. До сих пор мы говорили об одном таком взаимосозерцании бога и человека — об общении их в красоте. Второй — более содержательной и более сложной формой такого взаимосозерцания является *слава*. Если, облакаясь красотой, человек собирал свои «члены» и органы практической жизни в цельное и замкнутое в своем «виде» тело, то в подвиге, который облакает его славой, он связывает воедино бесчисленные нити своей судьбы и превышает ее тем, что берет концы этих нитей в свои руки.

Повторим теперь тот путь, который мы прошли, разбирая отношение между мифо-магическим представлением индивидуального тела как «связки» членов и органов и художественным представлением его как прекрасной цельности, — повторим этот путь, рассматривая концепцию судьбы и переходя от мифо-родовой системы долей, частей и предназначений к художественной концепции общеродовой славы, воплощенной в славе героического индивида. Обратим внимание сразу же, что отношение здесь столь же предельно, как и в первом случае. Род воплощен в славе героя, но герой в своей славе превосходит родовое определение, подобно тому как все способности тела сосредоточены и воплощены в красоте тела, но прекрасное тело также и превосходит совокупность деятельных способностей. Эта рефлексия через предельное самопревосхождение составляет основу теоретического отношения вообще.

Мы видели, что человеческое тело традиционно предстает у Гомера в виде набора костей, мышц, «психических» органов и членов, связанных друг с другом «жилами», «кровью», «дыханием», «желчью» и проч., иными словами человек предстает перед нами, как марионетка, и именно такие изображения человека находят, например, в архаической вазописи. Вспоминая «закон двойного зрения», двухуровневое (люди—боги) строение любого действия, мы при виде такой «марионетки» могли бы подумать о нитях, которые приводят ее в движение, и мы на самом деле находим их.

Уже цитированный труд Ричарда Онианса дает нам и здесь богатейший материал. Большая часть его книги⁴⁷ посвящена анализу греческих слов, связанных с понятием судьбы и времени. Автор исследует здесь комплекс слов, существенных не только для терминологии Гомера, но и для всей античной литературы. Используя главным образом текст Гомера, но привлекая также материал других греческих и римских авторов, Онианс проводит этимологической и семасиологической анализ таких, например,

слов, как *πέρας* (предел), *λύω* (развязываю, разрешаю от), *δένω* (связываю), *καιρός* (пора, подходящий момент), *ἀνάγκη* (необходимость), *μοῖρα*, *αἰσα* (доля, участь), *εἰσαρμένη* (жребий, судьба), *τέλος* (конец). Он рассматривает также весь комплекс связанных с ними и производных от них слов. В результате вырисовывается чрезвычайно интересная картина.

В этом случае, как и во всех других, исследование корней встречающихся в эпосе слов выводит непосредственно в стихию магического мифа. Все вышеперечисленные слова оказываются так или иначе связанными с ткачеством, пряжей, плетением. Но только Мойры-пряжи сохранили свое буквальное значение в последующие времена, да у Платона в «Государстве» веретено на коленях у Ананки (X, 617) напоминает, что некогда «ананке» была самим веретеном.

Известно, сколь важная область в магии — одежда. Всяческие узлы, завязки, пояса, браслеты, шнуровки, петли, кольца, короны и проч. магически чрезвычайно значительны: при помощи завязывания и распускания узлов можно, например, затруднить или облегчить роды, связать душу умирающего или, наоборот, отпустить ее и т. д. — в зависимости от обстоятельств. Прядение и ткачество больше, быть может, чем любое другое ремесло, осознавалось в своем магическом значении⁴⁸.

Возьмем, например, слово *περάτα*, которое переводчики традиционно передают словами «пределы», «рубежи» или «концы» (как, скажем, в вересаевском переводе «Теогонии» Гесиода — ст. 809). Но у Гомера это слово и однокоренные с ним часто относятся просто к веревкам, которыми что-либо накрепко привязывают. Глагол *περάνω* использован, например, в эпизоде с сиренами из «Одиссеи», когда спутники привязывают Одиссея к мачте. Однокоренной глагол использован и в «Илиаде» (XXIV, 267), где троянские юноши привязывают к колеснице Приама кораб с дарами для Ахилла. После этого становятся понятными некоторые выражения, которые прежде казались простыми метафорами. Обычно слово *περάτα*, которое теперь лучше было бы передать русским словом «пути», стоит в устойчивых оборотах и связано с каким-нибудь генитивом, например (даны классические русские переводы — Гнедича и Жуковского): *ἀλῆθρον περάτα* — «предел смерти» (Ил., VI. 143; VII. 402; XII. 79; XX. 429) *δῆνος περάτα* — «конец напастей» (Од., V. 289), *νίκης περάτα* — «жребий победы» (Ил., VII. 102), *ἔριδος καὶ πόλεμοιο περάτα* — «вервь (!) вражды и брани» (Ил., XIII. 358).

Во всех случаях речь идет о тех «путях» судьбы, которые «плетут», «выпрядают» (*ἐπέκλωσαν*, традиционно переводимое как «назначено» (Од., I. 16), «ниспослано» (Од., III. 208), образовано от *κλώω* — «прясть») боги⁴⁹.

Если дело идет о сражении, о ситуации, где масса людей «достигнет своих пределов», возникает образ «сети», которая уже невидимо опутала обреченных на погибель (как, например, женихов Пенелопы — Од., XXII. 33, 41), или образ тенет, петель,

как в силках для птиц. Именно этот образ приходит на ум Гомеру, когда он рассказывает о том, как Телемах повесил неверных слуганок (Од., XXII 468—473). Теперь можно понять и неясный образ в XIII песне «Илиады», где Зевс и скрывающийся среди ахейцев Посейдон выравнивают силы войск, вместе с тем не давая угаснуть воинственному пылу:

Боги сии и свирепой вражды и погибельной брани
Верьь (*πεῖραρ*), на взаимную прю, напрягли (*τάβισσαν*)
над народами оба,
Крепкую вервь, неразрывную, многим сломившую ноги.

(358—360)

Гнедич здесь чрезвычайно удачно поставил русское слово «пря», которое образует *как бы* единый корень двух слов, связанных в этом образе: «рас-пря» и «пряжа». Боги прядут и напрягают пряжу самой распри; равной прытью и напором препирающихся в сражении ткется та сеть, смертельные петли которой окажутся делом многих жизней.

Возьмем далее слово *ἀνάγκη*. Оно произведено от глагола *ἄγκω* — сдавливать, душить. *Ἠνάγκωνη* означает удушение, или же веревка для удушения, петля.⁵⁰ Доля — *μοῖρα* — надевается на человека как некий венец, и тоже связывает (см. Од., XI. 292; III. 269; Ил., IV. 517). Рок, участь — *αἶσα* — соединен обычно с причастием *πεπρωμένον*, возможно, родственным с глаголом *περάω*. Как правило, оно переводится — «обреченный року» (Ил., XVI. 440 сл.; XXII. 178—181). Но по установленному родству это причастие должно также переводиться как «связанный», «повязанный». Так, например, Посейдон называет себя в сравнении с Зевсом (Ил., XV. 209):

...ἰσθιόρον καὶ διῆ πεπρωμένον αἶση
...Равного с ним и в правах, и судьбой одаренного
равной

(«равноудельного и повязанного той же участью»). За дальнейшими подробностями мы отсылаем читателя к труду Онианса.

Здесь, как и в случае с «телесностью внутреннего», мы стоим на пороге, когда реальное магическое значение готово превратиться в источник художественной метафоры. Переход настолько легок, что он сплошь и рядом совершается при переводе, так что необходимо отстраняющее действие специального филологического исследования, чтобы можно было почувствовать мифо-магическую подоплеку. Но и сам эпос являет нам здесь свою предельность и пограничность: контекст эпоса поселяет в старых словах новые значения, и речь мифа как бы уходит под почву эпоса. Так, например, мы слышим слово «обреченный», и оно незаметно удовлетворяет нашему пониманию текста, хотя и оно заставило бы нас остановиться, если бы мы расслышали в нем слово «речь». Такая остановка приоткрыла бы дверцу в мир мифа, но, без сомнения, нарушила бы эстетически-цельное течение художественной

речи. Для эпоса характерна, говорим мы, пограничность и в этом отношении: переход от «магического» значения слова к «художественному» осуществляется в нем непрерывно и подобен музыкальной модуляции.

В плане содержания проблема этого перехода (речь идет о терминологии судьбы) есть проблема героической свободы. Прежде всего заметим, что сама тема человеческой участи вообще отсутствует в мифическом сознании. Пожалуй, только в аккадском эпосе о «Все выдавшем (Гильгамеше)» (да еще в «Книге Иова») ставится вопрос судьбы человека вообще. Гомеровский же эпос, хотя в противоположность только что упомянутым творениям никогда и не оспаривает «участь смертных», отчетливо рефлектирует эту тему. Все эти «роковые» нити, пути и сети ощущаются с очевидной зримостью. В решительные моменты, когда неизбежно прямое вмешательство бога, Зевс действует отнюдь не по прихоти, а по показанию «объективного прибора»: он взвешивает жребии. Ощутимость судеб, которым подвластны даже боги, означает, что стал заметен сам формализм мифической структуры. Эпос освобождает эту «основу» мифической ткани, для него судьба — определение формальное, — поэтому в подавляющем большинстве случаев речь идет о всеобщей судьбе, а не о частном «призвании». Уделы разнятся лишь по «величине» отпущенной жизни и по насыщенности ее бедствиями. Эпический человек, расценивающий свою жизнь через героическую «славу», помимо разных частных функциональных самоопределений, узнает одно, *всеобщее* определение — «смертный». В результате он выходит за рамки особого рода и открывает себя в качестве члена единого рода человеческого, в котором каждый, помимо прочего, имеет и одно существенное «назначение» — быть смертным. «Смертность» — не функция существования, а определение человека в сути его бытия, поэтому она называется просто «доля смертного» (*μοῖρα θανάτου* — см., например: Од., II. 100; III. 238; XVII. 326). *Этим «пределом», этой «петлей», человеческая жизнь схватывается в нечто целое, не распадающееся на сумму занятий и поступков*⁵¹. Смерть, конец, несет в руках венец жизни (напомним, например, знаменитый рассказ Геродота о Солоне и Крезе (I. 30—32) с его заключением: «...Во всяком деле нужно иметь в виду его исход, чем оно кончится»). Она вершит жизнь, и поэтому хорошо, если она придет в момент, когда сам человек находится на вершине, в расцвете. Такова логика героя.

Герой, который не просто смертен, а как бы делает смерть своим призванием, делает тем самым себя человеком по преимуществу, иными словами, — в славе героя людям явлена суть бытия человека вообще. В этом смысле — героическая слава (как и героическая красота) «теоретична».

Что такое героический подвиг? В нем повторяется в наиболее напряженной форме обращающее и завершающее действие эпоса. Жизненная деятельная энергия извлечена из всех практически расчленяющих ее занятий, сосредоточена в мощь героического тела, доведена до предела в боевом раже, и в этот самый момент она

встречается с мощным противотоком запечатляющей смерти (это разительнее всего представлено в сцене гибели Патрокла, падающего от руки самого Аполлона (Ил., XVI. 783 сл.).

Молниеносная вспышка подвига потому и остается для всех и навсегда в слове славы, что здесь явлена суть всего человеческого, свет всеобщности, в котором люди отныне видят себя и смысловые формы мира. В свете этой молнии выступает «все». Поскольку сам эпос и есть это слово, он и становится культуротворческой почвой нового мира.

Попробуем суммировать наши результаты. Переход от мифа к эпосу, говорили мы, можно понять, только раскрывая сам эпос как культурную форму исхода: по способу его существования, по характеру языка, по поэтической конструкции, наконец, по глубинному духовному устремлению. Эпос не потусторонен мифу, но в его стихии миф превращается в искусство, и этим превращением жив эпос. Собственно, впервые является здесь и само искусство, что немаловажно для понимания его природы. Естественным порождением эпического — не скажу искусства, но — сознания оказывается *лирика и трагедия*...

Эпос — не результат, а само движение перехода, обживание границ. Он переходит от мифа к мифу, собирает их, компонирует, комбинирует, импровизирует, образуя их общее место, место собщения, принадлежащее всем и не входящее ни в один миф. В этой особой точке миф экстатически (эстетически) превосходит себя. В художественном свете эпоса атрибуты и содержания мифа превращаются в сказочно-легендарную и метафорическую *материю*. Эпос создает из этого общего места (из этой «точки») особый мир и вкладывает в суть обитателей этого мира собственную природу: внутреннюю свободу от своих «практических» функций. Эта возможность, внутренне присущая человеку как мыслящему существу, но отныне как бы впервые открытая и воплощенная в культурной форме. Исход из мифа есть исход человека в новое измерение своего бытия, но в отличие, например, от библейского исхода — не столько в землю обетованную, сколько к личному Богу, — эллинский эпический исход совершается в другой, иначе определенной сфере эстетической освобожденности из мира действия, — будь это «отрешенность» в облачении красоты или «отрешенность» героического действия, направленного в смерть и облачающегося славой. И красота и слава не представляют собой ничего помимо того, что они суть разные формы *исхода*, — исхода из, когда нет ничего, к чему мог бы быть совершен переход. Это не исход в землю обетованную, а *исход в исход*. Прекрасное не означает здесь «красивое на вид», «пышное» или что-нибудь в этом роде, — только: отвлеченное и замкнутое в своей цельности. Слава не означает «известность» или нечто, чем славятся, — слава есть некоторым образом просто вечная красота, а именно цельность, завершенная смертью, т. е. запечатленная навечно. Это появление индивидуальности (всеобщей единичности), которая оказывается не вне мира мифа, но как бы рядом с ним и, следо-

вательно, некоторым образом равноцельной с ним, хотя это и не мир, а индивид, — появление такой индивидуальности и знаменует переход, потому что сам переход и составляет внутреннее определение этой индивидуальности⁵².

Рассмотрим это на примере отношения род—герой.

Мир мифа, как известно, установлен тотемными предками в «очень давние времена», и включение в этот мир предполагает ритуально-магическое отождествление с этими предками. Почитание предков как основной родополагающий ритуал существовал в Греции еще в догомеровские времена и никогда не утрачивал полностью своего значения. Но эпос, носителем которого был безродный род аэдов, выдвигает на первый план наряду с великими племенными родами некий общий род «эллинов». В ходе войны и в контексте эпоса каждый род должен был утвердить свою «родовитость» и всеобщее значение своего прошлого посредством славы принадлежащего ему героя, индивидуальной славы, которая облетела бы весь эллинский мир.

Эпос поэтому есть такое же основание общеэллинского мира, каким является для отдельного рода миф о его предках. Герои суть общеэллинские предки.

Но каждый герой имеет собственное имя и кровнородовую мифическую память, наполняющую это имя собственным значением. Посредством этого собственного значения имени героические индивиды распознают друг друга, представляя свои родовые мифы как паспорта. Военный лагерь образует особый род, род родов, род героев. Их родовая «субстанция» — это слава, т. е. сама всеобщность. Таким образом, героический индивид принадлежит сразу двум родам: роду крови и роду славы. Что оба рода вполне реальны и что их двойственность конфликтна внутри себя — покажет трагедия.

Героический индивид — член кровного рода, но как член «славного» рода он как бы соразмерен своему кровному роду.

При этом собственное мифическое и родовое прошлое становится как раз индивидуализирующим, обособляющим признаком. И по отношению к этому «родовому пятну» герой чувствует себя свободным.

В сети сражения, в единственной сети, которая пока еще стягивает новый род, кровно-родственные нити распущены, род не обеспечивает герою славы, он должен создать себе сам славное имя и как бы заново породить родивший его род.

Таким образом, герой и являет собой точку перехода. Через него можно войти в мир его мифа, но через него же мы выходим в общий роковой мир троянской войны, в мир эпоса, новой почвы эллинского рода. Важнее, однако, что эпический герой становится местом рефлексии мифо-родового человека над собой, — рефлексии, благодаря которой Эакиды, Дарданиды, Кадмейцы, Пелопиды и проч. узнавали себя как «смертные». Сам герой представляет собой такую рефлексию внутри себя. Смысл его подвига двойствен. С одной стороны, он вполне утилитарен, дело ведь происходит на реальной войне, а не на спортивном состязании, герой защищает

стены родного города, в этом его героическая функция. Однако героический фатализм, знание, что все заранее предрешиено, способность смотреть на свой поступок глазами богов — отрывает подвиг от этой его функции и превращает героя в отрешенный, обращенный на себя образ. Может быть, наиболее героичен в этом смысле в «Илиаде» — Гектор. Патрокл гибнет, но до последнего вдоха он уверен в отмщении собственной гибели и конечной победе ахейцев. Ахилл знает о своей грядущей гибели, но при этом главный противник, последняя опора Трои — Гектор, будет убит и ахейская победа — обеспечена. И только один Гектор — герой, знающий не только о своей личной гибели, но и о бесплодности своего подвига:

Твердо я ведаю сам, убеждаясь и мыслью и сердцем,
Будь некогда день, и погибнет священная Троя,
С нею погибнет Приам и народ копыеносца Приама, —

(Ил., VI. 447—449)

говорит он Андромахе.

Если первая сторона героической славы связана с отношением герой—род, то вторая — с отношением герой—бог. Способность смотреть на себя глазами бога — это способность «теоретически» рассматривать себя, видеть себя свободным от функционально-роковых пут. Героическая гибель для смертного есть такой же способ освобождения от частностей своих действий, своего характера, своего мифо-родового прошлого, какой для бессмертного — смех. Смех, который составляет глубочайшее ядро олимпийского божества, который превращает все земные события — если их рассматривать с точки зрения богов — в нечто игривое, этот бессмертный смех имеет своим эквивалентом в мире смертных героическую смерть, готовность к которой герой с самого начала поместил в самое средоточие своей натуры.

Итак, мы подошли теперь к роду олимпийцев. Здесь можно пройти тот же путь, который был нами пройден при описании гомеровской концепции тела, судьбы и героя в его отношении к роду.

Отношение олимпийца к своему мифическому прошлому уже отчасти было нами затронуто (см. С. 19). Следы древнейшего хтонизма довольно отчетливо различимы, в них и он может быть весьма подробно реконструирован⁵³. В эпосе этот древнейший пласт превращается в эмблематический орнамент божественных атрибутов, спутников, устойчивых определений и некоторых экстраординарных проявлений (как, например, сотрясение «многохолмного Олимпа» мановением Зевсовых бровей или гневным возмущением Геры, титанический крик Афины на колеснице у Ахилла, огромные размеры раненого и рухнувшего на землю Ареса и т. д.). Обратим внимание лишь на один аспект, в котором, на наш взгляд, обнаруживается мифопреобразующее действие эпоса. Речь идет о взаимоотношении «многоименности» бога и его художественного единства.

Мифо-магический «структурализм» предполагает жесткое тождество функции и деятеля при парадигматическом понимании самой функции (бог дождя есть бог плодородия, плодотворения, пророчества, силы, но не потому, что он объединяет эти функции, а потому, что они парадигматически суть одно и то же). Многоименность же олимпийца — иной природы. Она собрана из разных сфер, образуя настолько изменчивую композицию имен, что часто провоцирует к изобретению новых.

Помимо традиционных эпитетов Зевса — «молниевержец», «тучегонитель», «туч собиратель», «владыка», «отец», «промыслитель небесный», — существует еще Зевс-гостеприимец (защитник гостя) (Ил., III. 350, 365; XIII. 624; Од., III. 346; XIV. 158), Зевс-мститель за молящих (Ил., XXIV. 570, 586; Од., VI. 207; VII. 164, 180, 316; IX. 270 и т. д.), Зевс-покровитель царской власти (Ил., I. 175, 279; II. 196, 482 и т. д.). Трагедия знает Зевса-хтоникона (подземного), который вершит суд над мертвыми. Помимо этого, Зевс объединяет вокруг себя композицию древних природных функций (кроме «молний» и «туч»). А. Ф. Лосев в своей книге о Гомере перечисляет с указанием мест следующие «натуралистические» определения Зевса: насылатель дождя, снега и погоды вообще; бог года; бог, живущий в эфире; породитель рек, ветров, бурь и грома⁵⁴.

Афина, помимо своего стандартного хтонического эпитета «совоокая», имеет, например, такой атрибут, как эгиду, представляющую собой собрание хтонизмов:

Бросила около персей эгид, бахромою косматый,
Страшный очам, поразительным Ужасом весь окруженный:
Там и Раздор, и Могучесть, и, трепет бегущих, Погоня,
Там и глава Горгоны, чудовища страшного образ,
Страшная, грозная, знаменья бога всесильного, Зевса!

(Ил., V. 738—742)

Традиционное прозвище Афины — Паллада (потрясающая?). Но в Тегее и Мантинее ее прозвище Алея (от *ἀλεῖα* — убежище) (Герод., I. 66; IX. 70), на острове Хиос она зовется Полиухос — градохранительница (Герод., I. 160), в Дельфах — Прония (от *πρόνοια* — Афина-провидица) (Герод., I. 92), на острове Саламин есть праздник в честь Афины-Скирады (Герод., VIII. 94) и т. д.

Несмотря на всю эту многоименность, эпический олимпиец — единый индивидуальный, художественно осмысленный образ, в котором устойчивые функциональные эпитеты и прозвища располагаются в одном ряду с качествами, только что импровизационно открытыми эпическим поэтом. Функциональные узлы системы превращаются в черты художественной характеристики. Это свойство эпической поэзии в особенности ярко проявляется в так называемых гомеровских гимнах, созданных по образцу исконной гимнической поэзии, но представляющих собою нечто существенно иное. Древний гимн также отличался от обрядовых и культовых «песней» другого рода тем, что дело в нем шло не столько о каком-либо сакрально-практическом акте, сколько о рас-

сматривании, любовно-восхищенном описании божества и вдумывании в его природу. Гимны же гомеридов почти целиком представляют собой образцы блестящей художественной характеристики бога. Все это функциональные определения превращаются в материал для такой характеристики.

Так, например, наиболее многоликий и неуловимо изменчивый бог Гермес — по традиции — посланник, вестник богов, бог дороги, порога, проводник душ в Аиде — в гомеровском гимне, рассказывающем о том, как Гермес похитил у Аполлона быков и как потом помирился с ним, подарив Аполлону изобретенную им лиру, — этот Гермес с самого начала характеризуется буквально потоком прозвищ.

...Ловкач изворотливый, дока,
Хитрый пролаз, быкокрад, сновидений вожатый, разбойник,
В двери подглядчик, ночной соглядатай...

(см. 13—15)

Цель такого описания, разумеется, не просто перечисление всех функций и свойств Гермеса, их как бы каталогизация на гесиодовский манер, — речь идет о художественной характеристике персонажа, в которой древние прозвища неразлично смешаны с новыми определениями, открытыми в этом индивиде художественно внимательным взглядом.

Бог, который обитает в стихии эпоса, в его контексте, относится к своим функциям и «силам» как к чертам характера и способностям, будучи, *сверх того*, еще единым индивидом, существенно свободным от системы своих определений, аспектов, функций, действий, сил, способностей и божественных обязанностей. Боги прежде всего «блаженные» (*μάκαρες*), эпитет, который в применении к богам едва ли можно найти в Месопотамии или Египте.

Таким образом и происходит расщепление единого мифического мира на «практический» мир действия, страстей, долей-долгов, функциональных предназначений, особых сил-способностей и «теоретический» мир «блаженного» смеха, рассматривания, славной памяти и героически освобождающего фатализма.

Однако, как и все другие состояния этого «теоретического» мира, «блаженство» богов оказывается двусторонним, т. е. и оно есть внутри себя некий постоянно совершаемый акт перехода.

Можно выделить, например, следующие противоречия. 1. Множество божественных равно-частных (*ἰσμορον*) индивидов не только полемизируют друг с другом (их олимпийское общение противоречит распределению богов по лагерям и всем прочим «практическим» конфликтам), но и в каждом из них «теоретический» характер блаженства, спокойствия и ненарушимого пребывания в себе полемизирует с характером, нравом, с «практическими» свойствами, в которых этот бессмертный, будучи богом, т. е. деятелем по преимуществу, «выступает» из своего блаженства. 2. По своему функциональному определению

божество знает себя подчиненным божественному роду, т. е. рожденным. Само обладая множеством способностей, оно способно распасться на ряд божественных индивидов, породить их. Человеческие страсти «порождают» богов в том смысле, что каждая из них осознается как действие бога. Любая существенная категория способна стать и почти всегда становится персонифицированным божеством. Мы обнаружим *Δίκη*, *Ἄνυκη*, *Εἰσαριμένη*, *Αἴσα*, *Μοῖρα*, даже *Πελομένη*, в пантеоне греческих богов (см., например, о культе этой *Πελομένη* — «Повязки» — у Павсания: VIII. 21. 3). Позже этот взаимопереход позволил осуществить противоположную операцию и расшифровать божественные имена как метафизические или даже политические и физические категории. Однако ни созидать новые божества, ни тем более расшифровывать их как категории было бы невозможно, если бы в их природе с самого начала эпос не вложил момент отстранения от функции. «Блаженство» представляет собой такое состояние, в котором бог, а вслед за ним и человек, внемяющий эпической речи, может взглянуть на мир природных «сил» и человеческих «прав» со стороны и увидеть их в целом, *in statu nascendi* и *in statu moriendi*. «Стихийность» и «справедливость» олимпийца уравнивают друг друга. Он не хтонически бесчинен, но и не догматически законен. Его «блаженство» — это точка равновесия, вокруг которой движутся весы произвола и подчиненности некоему высшему закону. Отсюда образ весов, на которых Зевс взвешивает жребии ахейцев и троян или Ахилла и Гектора:

Но лишь сияющий Гелиос стал на середине (!) небесной,
 Зевс распростер, промыслитель, весы золотые, на них он
 Бросил два жребия смерти (*δῖὸν κῆρε...θανάσιον*),
 в сон погружающий долгий:
 Жребий троян конеборных и меднооружных Данаев;
 Взял посредине и поднял: Данайских сынов преклонился
 День роковой (*ῥέπε δ' αἴσιμον ἦμαρ*),
 и тяжкий до самой земли многоплодной
 Жребий спустился, троянский же к звездному небу вознесся.

(Ил., VIII. 68—74)

(См. также: Ил., XXII. 208—213).

3. Очень сложный вопрос у Гомера — это отношение богов и судьбы. Что такое судьба, которой и боги не могут избежать? Что это за узы, которые боги не властны разрешить?

Секрет ее, по-видимому, в той «изоморфности» бога, о которой говорит Посейдон (Ил., XV. 209). Посмотрим, в каких ситуациях действует эта «невозможность». Зевс однажды захотел спасти от неминуемой смерти своего сына Сарпедона, «...мужа, издревле уже обреченного року» (*ἄνδρα θυγῆτόν ἔοντα, πάλαι πελομένην αἴση* — Ил., XVI. 441). В этот момент к нему обращается Гера и выдвигает следующее соображение:

...Ежели сам невредимого в дом ты пошлешь Сарпедона,
Помни, быть может, бессмертный, как ты, и другой возжелает
Сына любезного в дом удалить от погубельной брани.

(445—447)

В подобной же ситуации Афина упрекает Зевса в желании спасти от смерти Гектора. И в том и в другом случае Зевс отступает от своего желания. Однако, как видим, не потому, что перед ним некая несокрушимая неизбежность. Выдвигаются «убедительные» доводы, и если Зевс не поступает по своему желанию, то лишь по благодушию и уважению («благодарности», как он говорит) к своим родственникам. Всегда тем не менее предполагается, что Зевс мог бы это сделать («Волю твори, — говорят ему богини, — но не все, олимпийцы, ее мы одобрим»).

В начале XV песни, в критический момент сражения, когда Зевс, восстав «из объятий владычицы Геры», замечает, что успели натворить Афина и Гера на поле сражения, он впадает в гнев на супругу и в ярости гонит ее на Олимп. Гера возвращается на Олимп и жалуется богам на Зевса, обвиняя его в том, что

...Он, удаляся, об нас и не мыслит,
Нас презирает, считает, что он меж богов вековечных
Властью и силой своей превосходнее всех несравненно.

(XV. 106—108)

Как бы между прочим она сообщает Арею, что пал от руки троянцев его сын Аскалаф. Арей немедленно кидается к доспехам, повелев Страху и Ужасу седлать коней, чтобы мстить троянцам во что бы то ни стало, хотя бы потом ему было суждено «...Поразенному Зевса перуном / С трупами вместе лежать, в потоках кровавых и в прахе» (117—118). Но Арея удерживает Афина, напоминая о власти Зевса и все о том же непреложном законе, по которому смертные должны умирать в положенные им сроки (Там же, ст. 128—141).

Мы видим, таким образом, что эта таинственная, властвующая над богами «неизбежность» основана как бы на взаимном договоре небожителей не нарушать единственную грань, которая решительно отделяет богов от людей, — грань смерти. Как известно, боги даже не могут видеть смерть (Еврип., Алкеста, 23; Ипполит, 1437). И не могут они этого делать потому, что в противном случае нарушилась бы та «рампа», которая отделяет «театр» военных действий и человеческой жизни вообще от «теоретически» рассматривающих его богов. Грань между «практическим» и «теоретическим» не должна разрушаться.

К чему же сводятся вехи и результаты пройденного пути?

Мир эпоса расчленяется на три сферы, отделенные друг от друга некими границами и находящимися в отношении взаимной рефлексии. Подразумеваемая и периферийно присутствующая в эпосе сфера обыденного мира и общинного мифа. Сфера, захватывающая основной объем эпоса, — сфера героической жизни, отде-

лечная от первой гранью войны. Третья сфера — Олимп, отделенный от второй (и, стало быть, от первой) всеобщей гранью смерти. Между этими сферами отношение экстатического и эстетического исхода. Обыденная жизнь может «теоретически» отнестись к себе (освободиться от своей внутренней ограниченности), поскольку находит в эпической героике возможность подобного самоотстранения. В славной смерти героя родовой человек открывает для себя всеобщий смысл бытия и становится «эллином», потенциальным гражданином полиса, строящегося на основе столь же надродового и в этом смысле всеобщего определения — «свободный».

Герой же превосходит свою героическую «функцию» в боге. Эпически осмысленная слава героя превосходит славу его военных подвигов. В славе бессмертные боги замечают смертного человека, а смертный встречается лицом к лицу с богом (как, например, Патрокл с Аполлоном. — Ил., XVI. 786—817). Эпос и бог открывают в герое самозначимую форму пре-восходного отношения к бытию.

Верно и то, что и боги — бессмертные — исподволь включают в свое самопонимание понимание человеческого удела. Потому-то они и «договариваются» не нарушать эту конститутивную грань, не спасать своих любимцев от предназначенной им смерти. «Бессмертные» тем самым ограничены человеческой «смертностью».

Герой также не разрывает своих отношений с родом. Род начинал в нем иную жизнь. Некоторым образом герой становится родоначальником «всеобщего» рода. Ярче и предельнее, чем в эпосе, это раскрывается в трагедии. Родовые связи приобретают здесь характер роковых, прошлое рода открывается внутри героя как его собственная природа, и в этом трагическом противостоянии роду как самому себе очищаются и проступают личностные черты человека.

Такова система эпических исхождений и возвращений, взаимопределений и взаимораскрытий. Всякая сфера и всякое существо здесь суть смысловые формы и события, события исхода. Героический подвиг или героическая слава по своему внутреннему содержанию есть, с одной стороны, взаиморефлексия рода и героического индивида, а с другой — героя и бога. Божественное «блаженство» есть также внутреннее движение и переход между действительными «силами» и отстраненным «смехом», между свободным вмешательством и роковым следствием, которое это вмешательство может вмешать в свободу, между равно-свободой олимпийцев и их взаимоограничением.

Пожалуй, единственным явлением в рамках этого мира, которое представляет собой непротиворечивое соединение всех «теоретических» сторон и, сверх того, как бы наглядно реализует в себе суть описанного отношения, — оказывается *красота*. Это не удивительно, раз все «теоретические» определения являются разными сторонами именно эстетического отношения. Это тот самый пункт, в котором эстетическое не просто позволяет найти в себе «теоретические» определения, но само непосредственно превращается в «теоретическое», как только совершенная красота будет понята не в виде некоего прекрасного тела, а в качестве *тела красоты* как таковой.

- 1 См.: *Nilsson M. Geschichte der griechischen Religion*: In 3 Bd. München, 1967; *Nilsson M. Homer and Mycenae*. L., 1933; *Seweryns A. Homere*: In 3 vol. Bruxelles, 1945—1948; *Webster T. From Mycenae to Homer*. L., 1958.
- 2 *Snell B. Die Entdeckung des Geistes*: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens. Hamburg, 1948. S. 8.
- 3 «Между Гомером и греческой теоретической поэтикой, — замечает, например, С. С. Аверинцев, — существует смысловое соотношение вопроса и ответа» (*Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность»*: Противостояния и взаимосвязи двух творческих принципов // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. С. 209).
- 4 *Kirk G. Myth: Its meaning and functions in ancient and other cultures*. Cambridge, 1970. P. 250.
- 5 См.: *Лосев А. Ф. Гомер*. М., 1960. С. 38—46; *Dihll A. Homer-Probleme*. Opladen, 1970.
- 6 *Bowra C. Homer*. L., 1972; *Lord A. The singer of tales*. Cambridge, 1960; *Kirk G. The songs of Homer*. Cambridge, 1962.
- 7 *Chadwick N. Poetry and prophecy*. Cambridge, 1942.
- 8 *Геродот*. История в девяти книгах. Л., 1972. С. 97. (II, 53). Ср. характерное восклицание Геродота: «Да помилуют нас боги и герои за то, что мы столько наговорили о делах божественных» (II, 45).
- 9 *Nilsson M. Geschichte der griechischen Religion*. Bd. 1. S. 344; *Snell B. Op. cit.* S. 38—39; *Nestle W. Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart, 1942. S. 20.
- 10 *Гегель Г. Эстетика*: В 4 т. М., 1969. Т. 2. С. 210.
- 11 «В гораздо большей мере, нежели религия, героический миф посредством своего великого органа, эпической поэзии, связал народ в целое, благодаря тому, что имел характер общего достояния» (*Burckhardt J. Griechische Kulturgeschichte*: In 3 Bd. Leipzig, S. a. Bd. 1. S. 282).
- 12 См.: *Burckhardt J. Op. cit.* Bd. 2. S. 172—174; *Шталь И. В. Художественный мир гомеровского эпоса*. М., 1958. С. 15—16. Может быть, лучше иных восхвалений о роли Гомера в греческой культуре говорит жалоба Феокрита на современников, которые не желают знать поэтов, говоря: «Хватит для нас и Гомера» (XVI идиллия).
- 13 *Толстой И. И. Аэды*: Античные творцы и носители древнего эпоса. М., 1958. С. 11—12.
- 14 *Лосев А. Ф. Указ. соч.* С. 209.
- 15 Там же. С. 219—223.
- 16 *Nilsson M. Homer and Mycenae*. P. 155—156.
- 17 *Троцкий И. М. Проблемы гомеровского эпоса* // Гомер. Илиада. М.; Л., 1935. С. 24—25; *Тронский И. М. Вопросы языкового развития в античном обществе*. Л., 1973. С. 117.
- 18 *Тронский И. М. Указ. соч.* С. 137; *Славятинский М. Н. Язык гомеровского эпоса* // Типы наддиалектных форм языка. М., 1981. С. 19—40; *Гринбаум Н. С. Ранние формы литературного языка (древнегреческий)*. Л., 1984. С. 50—51.
- 19 *Meillet A. Aperçu d'une histoire de la langue grecque*. P., 1920. S. 132; *Тронский И. М. Цит. соч.* С. 131.
- 20 *Тронский И. М. Указ. соч.* С. 125; *Лосев А. Ф. Указ. соч.* С. 59.
- 21 *Тронский И. М. Указ. соч.* С. 125.
- 22 *Parry M. Studies in the technique of oral verse. I: Homer and the homeric style* // Harvard Stud. Classic. Philol. Cambridge, 1930. P. 73—147; *Idem. Studies in the epic technique of oral verse. II: The homeric language of an oral poetry* // Harvard Stud. Classic. Philol. Cambridge, 1932. P. 1—50; *Idem. The making of Homeric verse*. Oxford, 1971; *Lord A. Op. cit.*; *Chadwick H., Chadwick N. The growth of literature*: In 3 vol. L., 1923—1940; *Bowra C. Heroic poetry*. L., 1952.
- 23 *Radloff W. Proben der Volksliteratur der nördlichen türkischen Stämme*. I. Abt. V. Jeil. St. Petersburg; 1885.
- 24 *Ibid.* S. XVI—XVII.
- 25 *Толстой И. И. Указ. соч.* С. 8—10.

- 26 Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества: Доисторический эгейский мир. М., 1958. С. 456.
- 27 Тронский И. М. Указ. соч. С. 150.
- 28 *Vowra* С. Гомер. Р. 146; *Lord* А. Ор. cit. Р. 147.
- 29 Тронский И. М. Указ. соч. С. 148.
- 30 *Snell* В. Ор. cit. С. 39.
- 31 *Иванов В. И.* Эпос Гомера: Поэмы Гомера / Ред. А. Е. Грузинский. Б. М., 1912. С. VIII.
- 32 *Snell* В. Ор. cit. С. 8.
- 33 *Ахутин А. В.* Открытие сознания: Древнегреческая трагедия // Человек и культура. М., 1990.
- 34 *Snell* В. Ор. cit. С. 19; *Koller H.* Σῆμα bei Homer // *Glotta*. 1958. Bd. 37, Н. 3/4. С. 276—281.
- 35 *Snell* В. Ор. cit. С. 20.
- 36 *Böhm* J. Der Seele und das Ich im homerischen Epos. Leipzig; Berlin, 1929. С. 54, 64.
- 37 *Onians R.* The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate: New interpretations of greek, roman and kindered evidence also of some basic Jewish and Christian believes. Cambridge, 1954. . 94—95.
- 38 *Böhm* J. Ор. cit; *Onians R.* Ор. cit.; *Rusche F.* Blut, Leben und Seele. Paderborn, 1930; *Schaerer R.* L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate. Р., 1958; *Зелинский Ф. Ф.* Гомеровская психология. Пг., 1920; *Лосев А. Ф.* Гомер. С. 145—147; *Сахарный Н. Л.* Гомеровский эпос. М., 1976. С. 109—129.
- 39 *Snell* В. Ор. cit. С. 45.
- 40 *Ibid.* С. 47.
- 41 *Ibid.* С. 18.
- 42 *Виппер Б. Р.* Искусство Древней Греции. М., 1972. С. 10—11.
- 43 *Сахарный Н. Л.* Указ. соч. С. 102—109; *Лосев А. Ф.* Указ. соч. С. 126, 163—165; *Маркиш С. П.* Гомер и его поэмы. М., 1962. С. 35—41. *Fränkel H.* Wege und Formen frühgriechischen Denkens: Literarische und philosophische Studien. München, 1960. С. 82.
- 44 *Fränkel H.* Die homerische Gleichnisse. Göttingen, 1921; *Томсон Дж.* Указ. соч. С. 541—543.
- 45 *Гегель Г.* Эстетика. Т. 2. С. 125.
- 46 «Гомеровские стихи полны страстной подвижности, но глубже всех превратностей лежит покой, изнутри охватывающий эту подвижность...» (*Riezler K.* Das homerische Gleichniss und der Anfang der Philosophie // *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker* / Hrsg. Н.-G. Gadamer. Darmstadt, 1968. С. 1—20 (С. 17)).
- 47 *Onians R.* Ор. cit. Р. 303—468.
- 48 См.: Мифы народов мира: В 2 т. М., 1982. Т. 2. С. 343—344.
- 49 *Onians R.* Ор. cit. Р. 303—334.
- 50 *Ibid.* Р. 356.
- 51 *Лосев А. Ф.* Указ. соч. С. 331—341.
- 52 «Сущность свободы состоит в том, что она благодаря самой себе должна быть тем, чем она является; поэтому то, что сначала представлялось как предпосылка и условие возникновения, лежащее за пределами классического идеала, должно войти теперь в собственный круг последнего, чтобы... реально выявить истинное содержание и подлинную форму» (*Гегель Г.* Эстетика. Т. 2. С. 153).
- 53 *Лосев А. Ф.* Указ. соч. С. 288—296.
- 54 Там же. С. 291.

A. V. Akhutin

L'EXODE ÉPIQUE

L'épopée homérique est étudiée dans ses rapports internes avec le mythe. Le rapport épopée-mythe est examiné en tant qu'élément qui a

lui-même contribué à la constitution de la forme de la poésie épique, qui s'est fixé dans la structure de l'épopée et s'est reflété sur ses aspects littéraires. Pour cela sont étudiés: le rôle synthétisant de la poésie épique dans la culture archaïque; ses particularités linguistiques; la transformation esthétique des liens mythologiques; l'individuation artistique du dieu et du héros (qui se libèrent des définitions «fonctionnelles»); sa libération des «portions» et des «destins» mythiques au moyen du «rire» divin et de la «mort» héroïque.

Finalement, il s'avère possible de dégager trois couches dans la structure de l'épopée qui constituent pour ainsi dire les dépôts de trois époques culturelles: la magie chthonique primitive, la conscience mythologique archaïque avec ses liens fonctionnels rigides et, enfin, l'époque de la constitution du monde épique lui-même. Les rapports avec le passé y sont déterminés par le principe formatif universel de l'*individuation artistique*, grâce à quoi la conscience acquiert la possibilité de s'affranchir du pouvoir magique du mythe.

А. И. Зайцев

ОБЩЕИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВОЗНИКНОВЕНИЯ НАУКИ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ В ХОДЕ КУЛЬТУРНОГО ПЕРЕВОРОТА

Культурное развитие человечества происходит скачкообразно, начиная с момента становления человека как существа общественного и носителя культурной традиции. Культурные перевороты древнейшей эпохи, как, например, так называемая «неолитическая революция», городская революция недоступны для непосредственного изучения, и их ход может только реконструироваться по археологическим и этнографическим данным. Первым таким большим скачком, для которого зафиксирован в документах хотя и не сам процесс, но его непосредственные результаты, было овладение бронзой и создание первых государств и письменных культур на территории Ближнего Востока, в Шумере и Египте. Однако только культурный переворот в Древней Греции, а затем бурное культурное развитие в Европе, начавшееся с эпохи Возрождения, распространившееся на весь земной шар и продолжающееся еще и сейчас, являются двумя скачками культуры человечества, которые мы можем изучать изнутри, в самом их ходе. Уже специфическое культурное развитие в Древней Греции достаточно хорошо документировано. Мы имеем, хотя и скудные, документы микенской эпохи, отражающие ситуацию до начала переворота, гомеровские поэмы, отражающие самое его начало, и затем, пусть зачастую фрагментарные, но достаточно красноречивые тексты, восходящие сплошь и рядом к ведущим деятелям переворота. Культурное

развитие эпохи Ренессанса и Нового времени документировано несравненно лучше. В итоге общие закономерности больших культурных скачков приходится изучать, в основном сопоставляя так называемое «греческое чудо» и европейское Возрождение, отчасти привлекая то, что мы знаем о перевороте бронзового века, завершившемся созданием государства и письменности.

Общим для культурного переворота Древней Греции и европейского Возрождения был прежде всего экономический подъем, обусловленный в Греции в первую очередь революционизирующим влиянием освоения железа и имевший свои более сложные причины в Европе на исходе Средневековья. Общим было разрушение традиционных норм жизни — первобытно-общинных в Греции, продиктованных феодально-христианской идеологией в позднесредневековой Европе. Более проблематичным, но, на наш взгляд, исключительно важным фактором, отмеченным Я. Буркхардтом, было развитие и в Древней Греции, и в эпоху Возрождения черт так называемой «агональной цивилизации», т. е. цивилизации не просто конкуритивной (т. е. такой, где конкуренция и борьба за успех являлись общепринятой нормой поведения), но перенесшей принцип конкуренции на сферы деятельности, которые не связаны с непосредственными выгодами — с удовлетворением первичных потребностей и накоплением имущества¹. Для архаической Греции отправным пунктом явился расцвет атлетики, для позднего Средневековья и Возрождения характерным проявлением агонального характера цивилизации явилось распространение рыцарских турниров как раз тогда, когда реальное значение стало приобретать используемое в пешем строю огнестрельное оружие. Для Древней Греции характерно неслыханное на Древнем Востоке развитие полемики и соревнование в создании культурных ценностей. В позднем Средневековье мы находим все более развивающуюся практику университетских диспутов, переходящую в эпоху Возрождения в лихорадочное соревнование, и затрагивающие круги образованной публики споры, примером чего может служить конфликт между Кардано и Тартальей вокруг решения алгебраических уравнений третьей степени² или споры Галилея с аристотеликами. Решающим характеристическим признаком эпох культурного скачка представляется нам формирование общественного мнения, поощряющего любой успех в духовной деятельности — новую теорему, впечатляющее стихотворение, картину — вне зависимости от того, какое применение они могут найти, отвлекаясь, хотя бы на время, от возможной их пользы или вреда для общества. Эта обстановка приводит к высвобождению заложенного в людях непосредственного познавательного интереса или способностей к художественному творчеству, которые отнюдь не безоговорочно поощряются обществом в другие эпохи.

Не случайно настоящий хор голосов деятелей эпохи Возрождения от Марсилио Филино до Жана Бодена, прославляющий пос-

ледние открытия человеческого ума³, так напоминает ликование древних по поводу открытий Архимеда или Гиппарха.

Общность в механизме подготовки или протекания двух культурных переворотов — «греческого чуда» и европейского Возрождения — представляется очевидной, несмотря на то что перевороты эти осуществлялись в рамках различных социально-экономических формаций. Различие заключается, по нашему мнению, в том, что греки самостоятельно сделали гигантский шаг вперед по сравнению со знаниями, умениями и культурой дописьменных народов и народов Древнего Востока, в то время как Ренессанс и Новое время возродили и развили те принципиальные успехи, которых достигли греки. В области литературы и искусства трудно подыскать общеприемлемые критерии, но нам представляется очевидным, что дистанция от «Эпоса о Гильгамеше» до, скажем, «Антигоны» Софокла длиннее, чем от «Антигоны» до «Войны и мира». Что касается развития человеческого знания, то именно греки создали науку как специфическую форму систематизированного знания, характеризующуюся гипотетико-дедуктивным методом, единственным методом, дающим нам знание законов природы. Великие умы Возрождения сознательно опирались на первоосновы научного метода, заложенные греками. Коперник преодолел Птолемея, опираясь на его методы и на идеи Аристарха Самосского, Галилей опирался на работы Архимеда. Непреходящая актуальность достижений греков в интеллектуальной сфере заключается, в частности, в том, как противоположность греческой астрономии, пытавшейся объяснить видимое движение светил как следствие их подлинного движения, и астрономии вавилонской, довольствовавшейся описанием видимых движений, своеобразно проявляется сегодня чуть ли не во всех отраслях науки: идущая от Греции традиция причинно-следственного объяснения противостоит крепнущим голосам сторонников описания или экономного описания объектов нашего знания, возрождающих догреческие и, в частности, вавилонские традиции.

Надо, однако, сказать, что исключительное значение возникновения науки в Древней Греции (очевидное, на наш взгляд, с точки зрения внутренней истории науки) не столь же явно при рассмотрении науки извне, при изучении ее места в жизни античного общества, ее удельного веса в экономическом и социальном развитии и в духовной эволюции. Действительно, процесс превращения науки в важный фактор общественного развития занял в Европе XVII, XVIII и XIX века.

Толчкообразный и сравнительно медленный технический прогресс в греко-римском мире осуществлялся в основном силой рук и умов людей, преследовавших чисто утилитарные цели, и не испытал животворящего влияния уже зародившейся науки, деятели которой были движимы лишь познавательным интересом. Положение вещей в целом было, пожалуй, близко к картине, которую нарисовал Сенека в своем 90-м письме к Луцилию. Презрение Сенеки к людям, тратящим силы своей изобретательности на

полезные для производства материальных ценностей усовершенствования, обостряет его наблюдательность и дает ему возможность верно оценить суть дела. Деятельность Архимеда является скорее исключением, подтверждающим правило⁴. В результате развитие производительных сил и науки оказались независимыми факторами, влиявшими каждый по-своему на античное общество, причем «слепое» развитие производительных сил сыграло гораздо большую роль в формировании и судьбах античного общества, чем только что возникшая наука.

88-е письмо к Луцилию того же Сенеки дает нам итог размышлений античности о роли конкретных знаний, в том числе научных, в формировании «правильного» мировосприятия — мировосприятия «мудреца». Итог этот весьма неутешителен для науки: Сенека, кажется, больше всего заботит, как бы не повредить философии, набравшись лишних знаний, и такой взгляд на вещи, очевидно, сделался постепенно господствующим в эпоху эллинизма. Однако в более раннюю эпоху дело обстояло иначе, и влияние науки на духовную жизнь не было столь исчезающе малым, как это зачастую считают. В частности, мы уже пытались обосновать давно высказанное предположение о том, что в приемах доказательства, выработанных уже первыми греческими геометрами, лежат истоки логики как особой отрасли знания⁵.

Неоднократные упоминания Фалеса Милетского у Аристофана говорят о том, что его имя было достаточно хорошо известно рядовому афинскому зрителю, и характер этих упоминаний свидетельствует, что Фалес был популярен не столько в связи с его философскими идеями, сколько с первыми шагами, которые были им сделаны в возникавшей греческой науке⁶.

Те, кто пытается принизить значение древнегреческой науки или вообще отрицать ее существование, ссылаются часто на мировоззрение античности, якобы включающее систематическое исследование природы, в особенности путем эксперимента и создания математической теории явлений природы. Однако в подтверждение соответствующей характеристики древнегреческого или вообще античного мировоззрения ссылаются, как правило, на не дошедшие до нас сочинения древнегреческих философов. Но нельзя говорить о науке, а ссылаться на господствующие философские теории.

Это особенно пагубно по отношению к античному миру, от которого дошли только отрывочные материалы.

Философия классической эпохи представлена в наших текстах значительно лучше, чем наука, но и от нее до нас не дошли сочинения Демокрита, мировоззрение которого могло быть более созвучно духу научного исследования.

Можно ли думать, что философия Платона или Аристотеля определяла направление развития науки? Нет, она его так же не определяла, как философия Гегеля и Канта, Бэкона, Локка или Конта не определяла ход развития науки Нового времени, они скорее сами испытывали влияние современной им науки.

В крайнем случае, влияние могло быть взаимным, как мы это можем предполагать в отношении астрономии Евдокса и философии Платона.

Попытки отказать древнегреческим исследователям природы в статусе научности на том основании, что греки якобы не использовали основной прием науки — эксперимент, также не основательны. Соотношения между длиной струны и высотой звука были обнаружены экспериментально уже ранними пифагорейцами и исследовались с помощью пусть элементарно простого, но все же физического прибора — монохорда. Сочинения Стратона из Лампсака утрачены, но сохранившиеся свидетельства говорят за то, что он развертывал экспериментальное изучение физических явлений. Архимед излагал свои достижения в области теоретической механики в форме дедуктивных построений, но открыл он доказываемые закономерности, в частности основные положения статики, развитые в его раннем сочинении «О равновесии плоских тел или о центрах тяжести плоских тел», разумеется, путем опыта.

Даже один из постулатов теории рычага (шестой): «Если две величины, находясь на известных расстояниях, уравновешивают друг друга, то и равновеликие им величины, находясь на тех же расстояниях, уравновесят друг друга» (в современной формулировке: если нагрузку одного из плеч рычага заменить другой, равной ей по массе и имеющей центр тяжести на той же вертикали, то равновесие не нарушится) не мог быть принят Архимедом иначе как после тщательной опытной проверки: он никак не принадлежит к числу самоочевидных. На экспериментах были основаны и оптические исследования Архимеда, результаты которых были изложены им в не дошедшей до нас «Катоптрике»⁷.

Пути развития только что вставшей на ноги греческой науки были в основном сходны с тем, как двинулась затем вперед наука Нового времени, но развитие греческой науки было пресечено быстрым изменением общественного климата в эпоху эллинизма. Наступил конец эпохи «культурного переворота», и греческая наука так и не вступила в союз с техникой, что могло бы в какой-то мере стимулировать ее развитие; она была обречена.

Каково же всемирно-историческое значение возникновения науки? Для того чтобы представить себе его яснее, позволим себе мысленный эксперимент — зададим себе вопрос, как могло бы развиваться человечество, если бы в ходе греческого «культурного переворота» не возникла наука с ее гипотетико-дедуктивным методом — наука, являющаяся единственным способом методического познания законов природы. Судьба античного мира внешне изменилась бы мало, Средние века могли бы наступить и завершиться примерно так же, как это было в действительности. Законы развития общества должны были раньше или позже привести к новому экономическому подъему, технический прогресс,

не прекращавшийся полностью и в Средневековье, должен был ускориться.

Но какова могла быть судьба технического прогресса Нового времени, если бы его не стимулировали успехи точных наук? Что произошло бы, если бы древние греки не овладели принципами научного метода, дав возможность корифеям науки XVI—XVII вв., встав на плечи древних, сделать на этом пути колоссальный скачок, и если бы в Европе Нового времени не сложился бы интеллектуальный климат, поощрявший теоретическое познание законов природы, и вся энергия устремилась бы лишь непосредственно на изобретение и усовершенствование практически полезных механизмов?

Для убедительного ответа на этот вопрос необходимы конкретные исследования специалистов по истории науки и техники Нового времени, но некоторые общие предположительные соображения напрашиваются сами собой, и я бы хотел их высказать.

По-видимому, овладение силой пара, создание, пусть недостаточно совершенных, паровых машин было возможно и без изучения законов природы. Возможно было и создание паровозов и пароходов, обширного набора разнообразных станков и машин, приводимых в движение паром.

Ведь и в действительности теория паровой машины была создана Сади Карно (1796—1832)⁸, так сказать, задним числом, когда паровая машина уже широко применялась. Таким образом, промышленный переворот XVIII в. мог осуществиться в основных своих чертах и распространиться как угодно широко даже в том случае, если бы представления людей о мире задержались бы, скажем, на уровне аристотелевой физики и космологии.

Надо думать, что незнание законов природы и отсутствие интереса к ним сделалось бы непреодолимым препятствием лишь для подъема техники на уровне качественно новый по сравнению с уровнем середины XIX в. Судя по всему, по самой сути дела новый скачок не мог произойти без овладения электрической энергией, а это-то и было бы невозможно без предварительного изучения и создания теории электричества. Без научного метода техника была бы обречена остаться в целом на уровне середины XIX в.

В наше время все громче звучат голоса, утверждающие, что развитие науки привело человечество в роковой тупик, что именно ученые виноваты в том, что человечество оказалось сейчас перед неразрешимыми проблемами, грозящими самому его существованию. Что можно сказать по этому поводу в свете намеченного здесь нами мысленного эксперимента? Разумеется, без науки человечество никогда не овладело бы атомной и термоядерной энергией и, следовательно, никогда не оказалось бы перед угрозой гибели в результате ядерной войны. Но вторая грозная опасность, нависшая над человечеством, опасность экологического кризиса, вызвана не наукой. Разрушение природной среды человеком началось, по крайней мере, в эпоху неолита, со времени появления примитивного земле-

деля. По мере роста народонаселения, по мере медленного, в условиях отсутствия науки, накопления в руках человека технических средств, разрушительное воздействие на природу делалось бы все более интенсивным. Конечно, этот процесс шел бы медленнее, чем сейчас, но он все равно бы шел. И если сегодня человечество, выработав на познании физических законов научный метод, более или менее успешно применяет его и к изучению законов функционирования человеческого общества, мы можем быть уверены, что человечество, не знающее законов природы, никогда не смогло бы понять закономерностей, управляющих его собственной жизнью.

Сейчас мы, столкнувшись с экономическим кризисом и другими проблемами, вытекающими из человеческой деятельности, можем разумно искать средства для самоисцеления. Человечество, лишенное науки, исчерпав раньше или позже природные ресурсы земного шара, оказалось бы, пожалуй, в безысходном положении. Мы, унаследовав от Фалеса, Евдокса и Архимеда научный метод, имеем в нем не только источник опасностей, но и способ нахождения путей для их преодоления.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Burckhardt J.* Die Kultur der Renaissance in Italien. 10. Aufl. // L. Geiger. Leipzig, 1908. Bd. 2. S. 142 ff., 152 ff., 173 ff., 222 ff.
- ² *Гутлер Р. С., Полунов Ю. Л.* Джироламо Кардано. М., 1980. С. 84 слл.
- ³ *Горфункель А. Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977. С. 17—21.
- ⁴ *Lloyd G. E. R.* Saving the appearances // *Classical Quarterly*. 1978. Vol. 28, N 1. P. 202—222.
- ⁵ *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э. Л., 1985. С. 180—190.
- ⁶ *Аристофан.* Облака 177—180; Птицы 999—1009.
- ⁷ *Лурье С. Я.* Архимед. М.; Л., 1945. С. 83—84; 211—212.
- ⁸ См., например: *Путилов К. А.* Курс физики. 10-е изд. М., 1962. Т. 1. С. 398 слл.

A. I. Zajcev

LA PORTÉE HISTORIQUE UNIVERSELLE
DE LA GENÈSE DE LA SCIENCE
LORS DE L'ÉPANOUISSEMENT CULTUREL
EN GRÈCE ANCIENNE

Bien que la science, dont le trait distinctif est la méthode hypothético-déductive, soit née en Grèce ancienne, l'apport de la science grecque et romaine au développement de la technique a été négligeable. Le progrès technique des XVI^e—XVIII^e siècles aurait quand même été possible, quoique plus lent, sans la connaissance des lois fondamentales de la nature. Ce n'est qu'à partir des applications pratiques de l'électricité que le progrès technique aurait été impossible sans une théorie appropriée. Par conséquent, la science, cette invention des Grecs, n'a commencé à exercer une influence décisive sur toute notre vie qu'à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle. Et aujourd'hui, seule la science peut nous donner les moyens de survivre à la crise écologique et à la menace d'holocauste nucléaire qu'elle a elle-même provoquées.

Л. Я. Жмудь

«ВСЕ ЕСТЬ ЧИСЛО»?

(К интерпретации «основной доктрины»
пифагореизма)

Обнаружить *consensus omnium* в научной литературе, посвященной раннему пифагореизму, — задача весьма нелегкая. Отсутствие однозначных решений самых, казалось бы, основных проблем, не говоря уже о множестве противоречивых толкований более частных пунктов, — характерная черта «пифагорейского вопроса». Так, например, один из крупнейших современных исследователей пифагореизма, Вальтер Буркерт, стремится вслед за Эрихом Франком¹ показать, что никакой философии и науки в раннем пифагореизме, собственно говоря, не было². Его книга, в некоторых разделах образцовая, оказала серьезное влияние на последующие интерпретации пифагореизма, однако менее всего она убедила тех, кто непосредственно занимается этими вопросами. Джон Филип и Корнелия де Фогель показали необоснованность отрицания Буркертом раннепифагорейской философии³, а К. фон Фриц и Б. Л. ван дер Варден отвергают другой его тезис — об отсутствии научных достижений в раннепифагорейской школе⁴. При этом, однако, Дж. Филип считает, что научные занятия пифагорейцев начинаются лишь в конце V в., а Б. Л. ван дер Варден очень скупо касается философии пифагорейцев, так что говорить об установлении единодушия пока еще не приходится.

И тем не менее есть один важный вопрос, по которому позиции почти всех участников этой более чем полуторавековой дискуссии чрезвычайно близки. Речь идет о числе, как о главном принципе пифагорейской философии. И те, кто принимает ее всерьез, и те, кто считает, что до Филолая пифагорейцы не вышли за рамки квазифилософских арифмологических спекуляций, исходят из того, что известная максима «все есть число» в целом верно передает основную доктрину раннего пифагореизма. И так, *ἀρχή* Пифагора, а соответственно и ранних пифагорейцев, ни в чем не отступавших от учения главы школы, — число.

Оговоримся сразу: мы не собираемся предпринять еще одну попытку интерпретации этой идеи. Нас интересует другое. Пифагорово число явно выбивается из ряда досократических «начал», которые все без исключения мыслились телесными и протяженными. Каким образом оно оказалось рядом с водой, воздухом, огнем и атомами? Если оно также мыслилось телесным, то что представляет собой мир, состоящий из телесных единиц?

Конечно, оригинальность идеи сама по себе не должна вызывать у нас серьезные подозрения в ее аутентичности. В конце концов, *τὸ ἀπειρον* Анаксимандра тоже не очень хорошо выглядит между водой Фалеса и воздухом Анаксимена. Но такие подозрения неизбежно возникают, если попытаться выяснить: из каких источников известно, что Пифагор, а вслед за ним и пифагорейцы вывели весь мир из чисел?

Известно, что реконструкция учений досократиков должна в первую очередь опираться на их подлинные фрагменты и лишь затем использовать свидетельства более поздних авторов, например Аристотеля или Феофраста. К сожалению, следовать этому принципу в случае с Пифагором невозможно, поскольку он ничего не писал. Существует, однако, немало других способов проверки, пусть даже и не абсолютно надежных. Прежде всего у Пифагора были многочисленные ученики и последователи, которые, если верить поздней традиции, бесконечно доверяли авторитету Учителя. Может быть, они оставили книги, излагавшие его философские доктрины? Увы, искать эти сочинения напрасно, в античных текстах нет ни одного намека на их существование.

В таком случае нам, вероятно, следует обратиться к тому, что говорят о Пифагоре его современники Ксенофан и Гераклит, а заодно и привлечь свидетельства других авторов V в.: Эмпедокла, Геродота, Демокрита, Иона Хиосского, Главка из Регия и анонимного автора «Двояких речей». Ранняя традиция о Пифагоре, как видим, обширна, а надежда встретить в ней сведения доксографического характера отнюдь не бесплодна: Ксенофан, например, упоминал об учении Фалеса⁵. Но хотя все эти свидетельства рассматривались вместе и по отдельности не один десяток раз⁶, никому еще не удалось найти в них даже самый слабый отблеск философского учения о числе.

Впрочем, и здесь наши возможности далеко не исчерпаны. Обратимся к ранним пифагорейцам — не могли же они умолчать о главной доктрине основателя школы! Более того, если исходить из стандартного описания пифагорейской школы, которая слепо повторяла то, что *αἰὶός ἔρα*, эта доктрина должна лежать и в основе философии последователей Пифагора. Однако прежде чем рассматривать, что говорят ранние пифагорейцы о числе, остановимся на двух других взаимосвязанных вопросах.

* * *

Широко распространено мнение, что книга Филолая, появившаяся в последней четверти V в., является первой письменной фиксацией пифагорейских доктрин. Отсюда делается вывод, что ранее это учение распространялось в устной форме и никто из пифагорейцев книг не писал. Как это примирить со свидетельствами о существовании сочинений Гиппаса, Алкмеона, Менестора, Гиппона и некоторых других пифагорейцев — ведь все они жили до Филолая!⁷ Может быть, наши источники ошибаются и это не

настоящие пифагорейцы? Кто же тогда настоящие, и по каким критериям их выделяют?

В подавляющем большинстве работ вопрос этот открыто не ставился, а в качестве главного рабочего признака молчаливо использовался доктринальный критерий. Пифагореец — это тот, кто говорит о Числе. Перед нами явная *petitio principii*: то, что само нуждается в доказательстве, берется в качестве исходной посылки. Но и независимо от этой ошибки, доктринальный критерий не является ни универсальным, ни даже самым удобным. Платониками и перипатетиками считают не только и даже не столько тех, кто разделял веру в Идеи, перводвижитель или четыре типа причин, а тех, кого наши источники называют учениками (последователями) Платона и Аристотеля. Представляется бесспорным, что и вопрос о том, кто был пифагорейцем, следует решать на основе достоверных данных античной традиции, а не исходя из приверженности к числовой философии.

Именно этот критерий положил в основу отбора представителей пифагорейской школы Г. Дильс в своем издании фрагментов досократиков. Главным (но не единственным) источником, на который он опирался, был известный каталог пифагорейцев, содержащийся у Ямвлиха (*Vit. Pyth.* 267). Судя по высказыванию Дильса, он полагал, что этот каталог восходит к перипатетику Аристоксену⁸, который в молодости учился у пифагорейцев и располагал очень ценной информацией об этой школе. Идея Дильса была поддержана М. Тимпанаро Кардини, издавшей фрагменты и свидетельства, касающиеся пифагорейцев⁹, а В. Буркерт привел в пользу авторства Аристоксена новые аргументы¹⁰. Если прибавить к ним несколько дополнительных соображений, то в целом эту аргументацию можно изложить следующим образом.

1) Очевидно, что каталог составлен не Ямвлихом: в его сочинениях встречается еще 18 имен пифагорейцев, которых нет в каталоге. 2) Каталог независим от псевдопифагорейской литературы, в нем отсутствуют имена около 20 «пифагорейских» писателей, фигурирующих в собрании Х. Теслефа¹¹. 3) Все лица в каталоге, хронологию которых можно установить, относятся ко времени до Аристоксена, т. е. к VI—середине IV в. 4) Происхождение ряда пифагорейцев, указанное в каталоге, отличается от данных других источников, но совпадает с тем, которое дает Аристоксен. 5) Наибольшее количество имен (43) названо из Тарента, родины Аристоксена, тогда как из двух других центров пифагореизма — Кротона и Метапонта — соответственно 29 и 38 имен.

Общее количество имен (182) и сам принцип построения каталога (по месту происхождения пифагорейцев) говорят о том, что Аристоксен, помимо устной традиции, опирался еще и на какие-то документальные источники. Об этом же свидетельствует и тот факт, что около трех четвертей имен каталога встречается только в нем. Конечно, нельзя утверждать, что только эти 218 человек — «истинные пифагорейцы», и что за пределами каталога

не осталось ни одного представителя этой школы. Как отмечала М. Тимпанаро Кардини, каталог является ценным свидетельством о людях, которые в него включены, но недостаточным, чтобы отрицать пифагореизм тех, о ком он молчит, если на этот счет имеются другие (добавим — надежные) свидетельства¹². В каталог, например, не включены пифагорейцы Демокед, Каллифонт, Аминий, Керкопс, в нем нет Амикла, но есть его друг Клиний, хотя Аристоксен упоминает их обоих (fr. 131 Wehrli). Здесь нет учеников Филолая Симмия и Кебета, фигурирующих в платоновском «Федоне», есть Экфант, но отсутствует его земляк и современник Гикет, о котором упоминает Феофраст (50 A 1). Не упомянут здесь и Демокрит, учившийся, по словам его современника Главка Регийского, у пифагорейцев (D. L. IX 38), зато названы Парменид, Эмпедокл и даже Мелисс.

Из приведенных фактов следует, во-первых, что каталог далеко не полон (в чем виноват, разумеется, не только Аристоксен), а во-вторых, что он составлен отнюдь не на доктринальной основе, — иначе бы в нем не фигурировали имена таких оригинальных философов, как Парменид и Эмпедокл. По всей вероятности, в каталоге представлены люди, связанные последовательным учительством и ученичеством, что подразумевает восприятие и развитие идей, выдвинутых ранними пифагорейцами, равно как и следование тому образу жизни, к которому побуждал Пифагор, но не делает все это обязательным.

* * *

Если исходить из каталога и отсутствия противоречащих ему данных, то Гиппаса, Алкмеона, Менестора и Гиппона, упомянутых в нем, следует признать пифагорейцами ничуть не в меньшей степени, чем Филолая или Архита¹³. Что же говорят ранние пифагорейцы о числе как основе мира? Как ни странно, ничего не говорят. Их *ἀρχαί* — это природные качества, как у Алкмеона и Менестора, или природные же стихии, как у Гиппаса или Гиппона. Более того, числовая философия у них вообще отсутствует.

Это подводит нас к естественному вопросу: а было ли вообще учение о числе основой философии Пифагора? Если было, то почему за целых сто лет — с конца VI в. по конец V в. оно не только не вызвало прямых откликов за пределами школы, но и у самих пифагорейцев следы его отсутствуют? Если мы не захотим считать, что центральная догма пифагорейской философии была секретной¹⁴, то вполне закономерным будет предположить: либо эта догма не была центральной, либо она вообще не была догмой.

Среди тех, кто писал о пифагорейской философии, к такому парадоксальному выводу приходили очень немногие, а развить его, насколько нам известно, вообще никто не пытался. Дж. Бернет, например, полагал, что «Пифагор не оставил развитой доктрины на этот счет (т. е. о взаимоотношении чисел и вещей. — Л. Ж.),

а пифагорейцы V в. не потрудились добавить к традиции что-нибудь в этом роде»¹⁵. С этим можно согласиться, и все же: было ли число у Пифагора онтологическим принципом, как это утверждали в сотнях работ до Бернета и после него? «Учение о числе не принадлежит, конечно, к древнему пифагореизму. До второй половины V в. у нас нет о нем ни одного надежного свидетельства», — так оценивал ситуацию О. Жигон¹⁶. В таком случае, следует выяснить, что занимало у Пифагора «вакантное» место первоначала, у кого возникла числовая философия и как она была перенесена на основателя школы и его непосредственных продолжателей. Для этого необходимо выйти за рамки раннего пифагореизма.

Судя по сохранившимся свидетельствам, Филолай был первым из пифагорейцев, кто рассматривал число с философской точки зрения, хотя и он лишь частично оправдывает наши ожидания. Космос Филолая возник и состоит вовсе не из чисел или телесных единиц, а из вещей беспредельных (неограниченных) и пределоплагающих (ограничивающих) — *τὰ ἄπειρα καὶ τὰ περὶ ὄντα* (44 В 1—2). Именно эти два рода вещей сам Филолай называет сущностью (*φύσις*) и началом (*ἀρχή*) всего (44 В 1, б), никаких других начал у него нет. Число же появляется у Филолая не в онтологическом, а в *гносеологическом* контексте. (Здесь важно отметить, что из филолаевских фрагментов лишь 1—7, 13 и 17 признаются сейчас подлинными¹⁷.)

«Все познаваемое, конечно же, имеет число. Ведь без него невозможно ничего ни помыслить, ни познать». (44 В 4). Следует ли из этого, что вещи *состоят* из чисел или порождены ими? Такой вывод не только не подразумевается, но и просто исключен, ибо мы уже знаем, *из чего* состоит мир у Филолая¹⁸. Как именно связано число с познаваемым, помогает понять другой фрагмент: «Если все вещи (будут) безграничны, то вовсе не будет ничего познаваемого» (44 В 3). Итак, то, что безгранично, будь то по числу или по величине, не может быть познано¹⁹. Существование же вещей, которые полагают предел и ограничивают, вносит определенность в этот мир, дает возможность вычислить и измерить что-либо, найти его число — т. е. познать²⁰. Заметим, что эту определенность вносит не число, — оно само является результатом деятельности ограничивающего начала.

Пример такого рода познания дает сам Филолай, когда он излагает основы пифагорейской музыкальной теории. Что такое октава в понимании Филолая? Это отношение одного к двум, квинта — двух к трем, кварта — трех к четырем и т. д. (44 В б). Установив эти численные отношения, мы тем самым *познали* гармонические интервалы.

Хотя у Филолая есть то, что можно назвать математической теологией, например посвящение угла треугольника различным богам²¹, ни в одном из его подлинных фрагментов мы не найдем более расширительной трактовки его гносеологического принципа. Тем более напрасно искать у него отождествления чисел и ве-

щей²² или утверждений, что «все есть число». Собственно говоря, этих слов нет ни у одного из пифагорейцев, впервые они появляются только у Аристотеля.

Но не мог же Аристотель полностью выдумать основной тезис пифагорейской философии, он должен был на что-то опираться! — Безусловно, должен был и опирался, — в частности, на того же Филолая. Обозначим еще несколько таких опорных пунктов.

Выдающийся математик Архит, от которого можно было бы ожидать если не славословий в честь числа, то хотя бы интереса к числовой философии, на деле предпочитал заниматься другими вещами. Ничего интересующего нас у него нет. Зато два его современника, Еврит и Экфант, которые как раз ничем не проявили себя в математике (равно как и Филолай), обнаруживают явный интерес к этому предмету.

Экфант являет собой пример эклектика, столь характерный для поздних досократиков. В согласии с атомистами он учил, что мир состоит из атомов и пустоты, но управляется не необходимостью, а разумом, как это считал Анаксагор (51 А 1, 4). По словам Аэция, Экфант первым стал считать пифагорейские монады (единицы) телесными (51 А 2). По всей видимости, он называл единицами те мельчайшие тела, из которых состоит мир. Что же из этого следует? Если Экфант действительно первым пришел к идее числового атомизма, то ее никак нельзя проецировать на раннюю школу и приписывать Пифагору. Тому же, кто не согласится с Аэцием, необходимо будет найти следы бытования этой доктрины в V в., чего до сих пор еще никто не сумел сделать.

Числовой атомизм, который, начиная с П. Таннери и Фр. Корнфорда, приписывали ранним пифагорейцам, оказался в действительности лишь ученой конструкцией²³. Само по себе существование математического атомизма до атомизма физического (т. е. до середины V в.) в высшей степени сомнительно. Что же касается попытки интерпретировать парадоксы Зенона в качестве реакции на числовой атомизм ранних пифагорейцев, то они многократно опровергнуты и активных сторонников у этой идеи сейчас нет²⁴.

О телесных монадах Экфанта говорится очень кратко, в одном предложении. Если эту идею развить, то такое учение, пожалуй, могло бы называться числовым атомизмом. Странно только, что возникло оно через сто лет после того, как должно было исчезнуть. Ведь почти в каждой работе, посвященной пифагорейской философии, можно прочесть, что открытие иррациональности, сделанное Гиппасом, нанесло сильнейший удар по числовому атомизму. Поскольку *ἀριθμός* для греческих математиков — это совокупность единиц (Eucl. Elem. VII, def. 2), а диагональ квадрата, будучи несоизмеримой с его сторонами, не может быть выражена ни целым, ни дробным числом, то как же вещи могут состоять из чисел? При этом забывается, что Гиппас был младшим современником Пифагора и его открытие должно было пресечь развитие числовой философии в самом ее начале. В действитель-

ности же мы видим, что на рубеже V—IV вв. Экфант, нимало не смущаясь проблемой иррациональности, приходит к тому, что естественно было ожидать от пифагорейцев до Гиппаса! ²⁵

Пифагорейский числовой атомизм, если и начался с Экфанта, на нем, скорее всего, и закончился. Его современник, ученик Филолая Еврит развивал сходные идеи, но в несколько ином направлении. Еще ранние пифагорейцы, создавая теорию так называемых фигурных чисел, составляли из счетных камешков — псефов различные геометрические фигуры: треугольник, квадрат и т. п. Отталкиваясь от этих операций, имевших чисто математический смысл, Еврит пришел к тому, что стал выкладывать из псефов фигуры человека или, например, лошади. Нарисовав силуэт человека, он брал определенное число псефов, скажем 250, и выкладывал их так, что они становились как бы границами его фигуры. Таким образом он «определял» число человека (45 А 2, 3).

Аристотель рассказывает об этом с полной серьезностью, и все же трудно поверить, что Еврит вкладывал в свои занятия какой-то глубокий смысл. Стал бы он настаивать, что именно это, а не какое-либо другое число, есть «число человека»? Впрочем, если он действительно собирался таким образом совершить переворот в познании, то сочувствия со стороны современников он не встретил ²⁶. Ни о каких других его идеях сведений не сохранилось, и мы даже не знаем, к каким именно числам он пришел — те, что даются в позднем комментарии к «Метафизике», явно взяты наобум. Но и принимая все это всерьез, невозможно вывести из идеи Еврита отождествление человека или лошади с числом, ведь Еврит не говорил, что они *состоят* из чисел или телесных единиц ²⁷.

Мы исчерпали все заслуживающие внимания примеры, так нигде и не встретив ни главного тезиса пифагорейской числовой философии, ни ее сколько-нибудь серьезного развития. Конечно, взгляды Филолая, Экфанта и Еврита также можно объединить под именем числовой философии, однако является ли она продолжением не дошедшей до нас раннепифагорейской доктрины? Каждый из них подходил к числу со своих собственных позиций, и поскольку эти позиции хорошо понятны в контексте философии элеатов и атомистов, нет необходимости связывать их с предшествующей пифагорейской философией числа. Не углубляясь в оценку идей трех поздних пифагорейцев, можно сказать, что они находились на периферии тогдашней философской мысли. Конец V—первая половина IV в. — это период наивысшего взлета пифагорейской науки и расцвета платоновской философии. На этом фоне запоздалую полемику Филолая с элеатами ²⁸ и модификацию атомистической доктрины Экфантом (не говоря уже о «философии» Еврита) нельзя рассматривать иначе, чем симптомы упадка пифагорейской философии, как собственно и досократической философии в целом.

Значит ли это, что мы присутствуем при кончине числовой философии пифагорейцев, которая умерла, так и не сумев развиваться? В каком-то смысле, да. Но непредсказуемое движение человеческой мысли уготовило ей более интересную судьбу — едва угаснув, она возродилась вновь. Вернее даже сказать, что именно в это время и возникла доктрина о числе, как о сути всех вещей, отлившись в те формы, в которых ее восприняли последующие поколения. Но сделано это было не пифагорейцами, и даже не Платоном. Своим рождением «пифагорейский» тезис «все есть число» обязан ученикам Платона, в первую очередь Аристотелю²⁹.

* * *

От Аристотеля дошло больше сведений о пифагорейцах, чем от всех его современников, вместе взятых. Интерпретации этих сведений посвящено множество работ³⁰, но, несмотря на значительный прогресс в этой области, основные вопросы, возникающие здесь перед исследователями, еще не получили удовлетворительного решения. До сих пор, например, остается неясным, на какие источники опирался в основном Аристотель и кого он имел в виду, говоря «пифагорейцы» или «так называемые пифагорейцы».

Насколько далеко современное состояние проблемы от окончательного решения, можно судить хотя бы по разнообразию ответов на второй из этих вопросов, что подразумевает и частичное решение первого. Э. Франк видел в аристотелевских пифагорейцах Архита и его учеников, В. Буркерт — Филолая, Дж. Филип — самого Пифагора, в то время как большинство других исследователей предпочитает видеть в них пифагорейцев «в общем», игнорируя множество явных разногласий, либо пытается выделить те или иные группы, слои и т. д. Между тем, не решив эти вопросы, невозможно продвинуться в главном и оценить, насколько адекватной была аристотелевская интерпретация пифагорейской философии.

Аристотель, разумеется, понимал, что имеет дело со школой, которая насчитывала к тому времени почти двести лет (Met. 985 b 24, 1078 b 21), но в его изложении незаметно стремление показать развитие ее идей и представить отдельные этапы. Он характеризует пифагорейцев «в общем» и излагает их взгляды как единое целое. Вместе с тем в ряде мест он отмечает расхождение между отдельными группами пифагорейцев (Met. 986 a 25; De coelo. 300 a 14; De ap. 404 a 16), в других случаях это ясно из самого его изложения. Еще больше отличаются от «общепифагорейской» системы взглядов зафиксированные им же мнения отдельных пифагорейцев.

Здесь мы подходим к самому интересному пункту. Аристотелю, безусловно, были известны учения Алкмеона, Гиппаса и Гиппона, он упоминал о них в своих трактатах. Вероятнее всего, знал он и о Менесторе, на которого неоднократно ссылался Феофраст (DK 32). В «Физике» (216 b 26) говорится о некоем Ксуфе, ко-

торый в позднем комментарии назван пифагорейцем (DK 33). Не менее хорошо Аристотель был осведомлен о взглядах более поздних пифагорейцев, таких, как Филолай, Еврит, Архит, Алкмеону и Архиту он посвятил два специальных сочинения (D. L. V 25). Кажется бы, взгляды этих мыслителей и должны составлять предмет его анализа. Наблюдаем же мы совсем другую картину. Упоминания отдельных пифагорейцев в аристотелевских трактатах малочисленны и гораздо менее информативны, чем изложение «общепифагорейской» философии. Еще более удивителен тот факт, что, упоминая всех этих людей по именам, он *нигде* не называет их пифагорейцами, а говоря о пифагорейской философии в целом, *никогда* не приводит ни одного имени.

Получается как бы два непересекающихся направления: отдельно трактуются взгляды конкретных пифагорейцев и отдельно — неистотно кому принадлежащая числовая философия, которую он называет пифагорейской. Кто же ее автор? В сохранившихся сочинениях Аристотеля имя Пифагора встречается лишь дважды (Met. 986 a 30; Rhet. 1398 b 15), причем первый раз в связи с известной таблицей десяти противоположностей³¹. Но в обоих случаях о числе ничего не говорится. Филолая, чью книгу В. Буркерт считает основным, если не единственным источником Аристотеля по пифагореизму³², он упоминает только однажды в малосодержательном пассаже (EE 1225 a 30) и без всякой связи с числом. Опять-таки о Филолае не говорится, что он пифагореец! Собственно говоря, Аристотель ни одного человека не называет пифагорейцем³³. Чем это объясняется?

Здесь необходимо вспомнить, что Аристотель, будучи зачинателем историко-философских исследований, подходил к доктринам своих предшественников прежде всего с точки зрения собственной философии. (Иного и трудно было бы ожидать от такого оригинального мыслителя.) Изложение взглядов досократиков или платоников интересовало его не само по себе, а как основа для их критического рассмотрения в ходе разработки своего учения³⁴. Поставленная таким образом задача требовала, в свою очередь, систематизации предшествующих учений на основе принципов, выработанных самим Аристотелем.

Стоит ли удивляться тому, что в ходе выполнения этой задачи Аристотель неоднократно прибегал к натянутым и просто неверным интерпретациям? Признание этого очевидного факта не имеет ничего общего с бытующим сейчас мнением о том, что он систематически искажал и попросту не понимал учений досократиков. Не следует, однако, впадать и в другую крайность, доказывая, что устами Аристотеля везде глаголет истина. Г. Чернисс убедительно показал, что даже своему учителю Платону он иногда приписывал такие взгляды, которые не только отсутствуют в диалогах Платона, но и прямо им противоречат. Так было, например, с доктриной о числах как неких промежуточных сущностях между идеями и вещами, с учением о единице и неопределенной двойце и т. д.³⁵

Можно полагать, что и в случае с пифагорейцами мы сталкиваемся с подобной же тенденцией. Это тем более вероятно, что здесь перед Аристотелем стояла гораздо более сложная проблема. Взявшись за анализ философских доктрин пифагорейцев, он неизбежно оказывался перед выбором: либо излагать учение каждого из них в отдельности — тогда станет ясным, что все они различны, либо представить их как единое целое — тогда для них нужен некий общий знаменатель, который бы характеризовал всю школу и одновременно отличал ее от философов других направлений. Почему же именно число было выбрано этим общим признаком? По-видимому, потому что некоторые поздние пифагорейцы действительно кое-что говорили о числе, тогда как милетцы, элеаты или атомисты вообще ничего не говорили. Отыскать другой общий признак Аристотель, скорее всего, просто не сумел, ибо сделать это в самом деле чрезвычайно трудно.

Ведь и в современной истории философии не только не решена, но, по существу, и не поставлена проблема: что общего в учениях Пифагора, Гиппаса, Алкмеона, Гиппона, Менестора, Филолая, Архита, Экфанта, Еврита и других представителей пифагореизма? Причина такой нерешительности ясна: для того, кто знаком с их доктринами, надежда найти в них общую основу кажется очень слабой. Но если уж стремиться к выявлению «общепифагорейской доктрины», то искать ее нужно в учениях конкретных пифагорейцев, а не в неизвестно кому принадлежащей числовой философии. Трудно представить, что наряду с перечисленными нами мыслителями существовали еще какие-то неизвестные пифагорейцы, которые в анонимных и бесследно исчезнувших трактатах развили философию числа, изложенную у Аристотеля. Или следует предполагать наличие устного, но тщательно оберегаемого учения, к которому неожиданным образом получил доступ именно Аристотель — и никто, кроме него?

Поиск в этом направлении вряд ли даст какие-либо результаты. Слишком многое говорит за то, что числовая философия, представленная у Аристотеля, создана не безвестными пифагорейцами, а им самим. Одной из причин ее появления было то обстоятельство, что Аристотель рассматривал пифагорейцев как предшественников математически окрашенной философии Платона (Met. 987 b 22 etc.). В этом он был не одинок — Спевсипп и Ксенократ также, по-видимому, проецировали на пифагорейцев собственное толкование платоновских доктрин. Во всяком случае, именно к ним восходят некоторые идеи, которые, начиная с III в. до н. э., фигурируют как специфически пифагорейские³⁶. Как показал В. Буркерт, известное отождествление точки с единицей, двойки с линией, тройки с плоскостью («первая», т. е. простейшая плоскость — треугольник) и четверки — с телом (пирамида) родилось из интерпретации Спевсиппом и Ксенократом платоновского «Тимея»³⁷. Эта идея представлена, в частности, во фрагменте из трактата Спевиппа «О пифагорейских числах» (44 А 13).

В. Буркерт полагает, что Аристотель четко различал пифагореизм и платонизм и в отличие от платоников не приписывал пифагорейцам собственных идей. Действительно, излагаемая Аристотелем числовая философия пифагорейцев отличается от того, чему учили платоники. Но объясняется это тем, что перед нами *аристотелевская интерпретация* пифагореизма, которая и не могла быть похожей на взгляды Спевсиппа и Ксенократа, ибо представляла собой попытку втиснуть в понятия и схемы его собственной философии то, что принадлежало совсем иному образу мыслей. Кроме того, создается впечатление, что математическая философия платоников основывалась не столько на философских взглядах пифагорейцев, сколько на развиваемой ими математике, тогда как Аристотель был склонен видеть в пифагорейцах именно философских предшественников платонизма.

Конечно, Аристотель использовал доктрины отдельных пифагорейцев конца V—первой половины IV в., но, опираясь на них, он создал такое учение о числе, которого в пифагореизме никогда не было. Это поскольку подтвердить его Аристотель почти ничем не мог, он прибегает к оригинальному решению: тезис «все есть число» он приписывает всей школе целиком и никому в отдельности, а разбирая взгляды конкретных пифагорейцев, никогда не говорит об их принадлежности к этой школе. Вероятно, это должно было смягчить бросающиеся в глаза противоречия между числовой доктриной и зафиксированными самим же Аристотелем взглядами ранних пифагорейцев. В «Метафизике», например, несколько раз утверждается, что никто из пифагорейцев ничего не говорит о телесных началах (Met. 989 b 30, 990 a 16—18), между тем Гиппас полагал, что в основе всего лежит огонь (Met. 984 a 7), а Гиппон — вода (Met. 984 a 4). Согласно Аристотелю, пифагорейцы все объясняли при помощи количественных характеристик, а у Алкмеона и Менестора мы находим лишь качественные противоположности, главные из которых — теплое и холодное (Met. 986 a 27; 32 A 5). Пифагорейцы считали душу гармонией (De an. 407 b 27; Pol. 1340 b 18), а Гиппон писал, что она состоит из воды (De an. 405 b 5). В целом Аристотель приводит четыре (!) совершенно различных пифагорейских взгляда на душу³⁸, никак не объясняя этот странный факт.

Учения ранних пифагорейцев настойчиво сопротивляются тому, чтобы связывать их с числовой доктриной. Фактически сам Аристотель лишний раз подтверждает, что в основе философии природы известных ему пифагорейцев лежали телесные начала и связанные с ними качества, — в этом они ничем не отличались от других досократиков. Если Пифагор и утверждал, что «все есть число», его последователи оказываются совершенно непохожими на адептов, упорно повторяющих то, что «Сам сказал». Кстати, само выражение *αὐτὸς ἔφα* впервые встречается лишь у Цицерона (De nat. deor. 1.5, 10) и вполне может восходить к псевдопифагорейским трактатам, написанным на дорийском диалекте. Но и в том случае, если они являются промежуточным источником и это

выражение возникло в акусматической традиции, ясно, что оно относилось к религиозным доктринам, а не к научным и философским теориям. Так мог говорить какой-нибудь приверженец ментемпсихоза, пифагорейские же ученые и философы отнюдь не страдали недостатком самостоятельности и оригинальности.

Но и учитывая эти качества, трудно понять, каким образом они смогли избежать влияния центральной идеи основателя школы. Или, может быть, вместо искусственного противопоставления пифагорова числа и качественных начал ранних пифагорейцев постараться найти преемственность в их взглядах? В сущности, для этого необходимо только одно: отбросить идею о том, что в основе философии Пифагора лежало учение о числе. После того, что говорилось выше об учениях пифагорейцев V в., это не составит особого труда.

Начнем наше доказательство от противного: предположим, что философия числа, содержащаяся у Аристотеля, принадлежит самому Пифагору. Что она собой представляет? Аристотель дает три различных и взаимно противоречивых варианта этой доктрины, а это верный признак того, что мы имеем дело с его собственной интерпретацией³⁹. Во-первых, вещи являются числами в том смысле, что числа служат материальной основой мира: τὸν ἀριθμὸν... ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ἄλλῃ τοῖς οὐσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις (Met. 986 a 17), ἀριθμοὺς εἶναι... αὐτὰ τὰ πράγματα (Met. 987 b 28), τὰ σίματα ἔξ ἀριθμῶν εἶναι συγκεκμηνα (Met. 1083 b 11). Во-вторых, пифагорейцы уподобляют вещи числам: ἐν δὲ τοῖς ἀριθμοῖς εὐδίκονν θεωρεῖν ὁμοίωματα πολλὰ τοῖς οὐσι (Met. 985 b 27), μιμῆσαι τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν (Met. 987 b 11). В третьих, элементы чисел являются одновременно и элементами вещей: τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντῳ ὑπέλαβον εἶναι (Met. 986 a 1), τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τὸ τε ἄριον καὶ τὸ περιτόν, τοῦτων δὲ τὸ μὲν ἄπειρον τὸ δὲ πεπερασμένον (Met. 986 a 17—19).

Очевидно, что второе положение противоречит первому: уподоблять числу можно только то, что им не является. Между тем Аристотель настойчиво повторяет, что число у пифагорейцев — это именно материальное начало, хотя и не приводит в подтверждение этого ни одного конкретного примера. Мы так и не можем сказать, какие именно вещи или элементы пифагорейцы отождествляли с числами. Зато можно смело утверждать, что о самостоятельном существовании числа *вне физического мира* они ничего не говорили (Met. 987 b 28, 1080 b 17; 1086 b 16; Phys. 203 a 6). Точнее сказать, что число было для них не самостоятельной сущностью, а всегда числом чего-то⁴⁰. Но эта черта характерна для всех досократиков: никто из них не говорил о независимом существовании абстракций просто потому, что деление мира на материальное и идеальное еще не сложилось⁴¹. Телесными были не только τὸ ἀπειρον Анаксимандра или τὸ εἶν Παρменида, но и Φιλία Эмпедокла, Νοῦς Анаксагора и т. д.⁴²

Подчеркивая телесность пифагорейского понимания числа, Аристотель явно хотел отделить эту школу от Платона и его

учеников, впервые поставивших вопрос об онтологическом статусе абстракций, в том числе и математических⁴³. Поскольку пифагорейцы не говорили, подобно Платону, что число относится к миру идей и не считали его абстракцией, как сам Аристотель, значит, их число материально — вероятно, так можно восстановить логику аристотелевской мысли. Однако не считать число идеальным отнюдь не то же самое, что считать его материальным. Было ли вообще у пифагорейцев философское определение числа, неизвестно, вполне вероятно, что их удовлетворяло чисто математическое определение: число — это совокупность единиц (Aristox., fr. 23 Wehrli)⁴⁴. Во всяком случае, сам Аристотель пишет, что число пифагорейцев — это математическое число, и никакого другого они не знают (Met. 1080 b 16, 1083 b 13).

Идея о вещах, состоящих из материальных чисел, давно уже встречала возражения, ее стремились элиминировать даже те, кто не отрицал самой числовой философии пифагорейцев⁴⁵. Однако и третье положение Аристотеля выглядит ничуть не лучше: оно также противоречит первым двум и построено отнюдь не в духе философии VI—V вв. Согласно Аристотелю, пифагорейцы считали, что *στοιχεῖα* вещей — это *πέρας* и *ἄπειρον*, а чисел — *περιττόν* и *ἄρτιον*, отождествляя при этом предел с нечетным, а беспредельное с четным. Обе эти пары действительно стоят на первом месте в таблице противоположностей, которая, по словам Аристотеля, принадлежит одной из групп пифагорейцев (Met. 986 a 22). Таблицу эту давно принято считать результатом поздней систематизации⁴⁶, хотя основные ее идеи могут восходить и к раннему пифагореизму. Вполне вероятно также, что некоторые пифагорейцы IV в. *связывали* четное с беспредельным, а нечетное с пределом (каким образом, мы сейчас выяснять не будем)⁴⁷, но где указания на то, что они их отождествляли? Их не найти даже у Филолая, который многократно возвращается к обсуждению *τὰ ἄπειρα καὶ τὰ περαῖοντα*. Остальные восемь пар противоположностей также в той или иной степени связаны друг с другом, что отнюдь не говорит об их тождественности.

Нет необходимости подробно доказывать, что понятие *στοιχεῖον* отнюдь не восходит к пифагорейской школе. Пифагорейские математики делили числа на четные и нечетные, но учение о том, что *περιττόν* и *ἄρτιον* являются «элементами» чисел, относится не к математике, а к философии и в пифагореизме оно не засвидетельствовано. Вообще разделение мира на два вида сущностей (вещи и числа) с последующим соединением через отождествление их первоэлементов могло появиться только после Платона. Таким образом, третья формулировка числовой доктрины, равно как и первая, является интерпретацией самого Аристотеля⁴⁸.

Остается лишь положение о том, что пифагорейцы уподобляли вещи числам. Здесь мы впервые становимся на более или менее твердую почву. Во-первых, об этом говорит не только Аристотель, но и Аристоксен: Пифагор продвинул вперед арифметику, *πάντα τὰ πράγματα ἀπεικάζων τοῖς ἀριθμοῖς τὰ τε γὰρ ἄλλα ἀριθμῶς ἔχει*

(fr. 23 Wehrli)⁴⁹. Во-вторых, у Аристотеля имеется несколько примеров подобных уподоблений (Met. 985 b 29—30, 1078 b 21; EN 1132 b 21), известных и по другим источникам.

Впрочем, если взглядеться, что именно уподобляется, эти примеры скорее разочаруют того, кто занимается поисками числовой философии Пифагора. Как мы уже говорили, до Еврита неизвестны случаи уподобления числам чувственно воспринимаемых вещей, и очень похоже, что Еврит первым пошел по этому пути (45 A 2). Сохраненная Аристотелем традиция древнее Еврита, но она ведет совсем в другом направлении. В ней говорится не о вещах, а об абстрактных, чаще всего этических понятиях: справедливость уподобляется четверке, брак — пятерке, здоровье — семерке и т. д. Достаточно ли было Аристотелю подобных изречений, чтобы воскликнуть: «Да у них все есть число!»? Ответить на этот вопрос нелегко, но гораздо труднее найти более серьезные подтверждения этой «доктрины», кроме упомянутых идей Филолая, Экфанта и Еврита, да еще нескольких акусм типа *τί τὸ σοφίστατον; ἀριθμὸς* или *ἀριθμὸς ἰ δέ τε πάντα ἐπιείκειν*.

В тех случаях, когда сам Аристотель пытается это сделать, отчетливо видна его тенденциозность. Разбирая астрономическую систему Филолая, он говорит, что пифагорейцы настолько привержены числу 10, что специально выдумали десятое небесное тело — противоземлю (Met. 986 a 11). Однако из другого его пассажа следует, что противоземля была введена для объяснения большей частоты лунных затмений по сравнению с солнечными (De coelo 293 b 21)⁵⁰. Известно, что Филипп Опунтский выступал против объяснения лунных затмений противоземлей (58 B 36), — следовательно, он знал, что она была введена именно для этого.

Итак, из того, что Аристотель говорит о числе, к Пифагору в лучшем случае можно отнести уподобление числам некоторых этических понятий, как о том говорит псевдоаристотелева «Большая этика» (1182 a 11). Уподобления эти иногда не лишены остроумия (справедливость — это воздание равным за равное или 2×2), но извлечь из них глубокий философский смысл невозможно. Едва ли его стремился вложить в эти изречения и сам их автор. Акусматическая традиция показывает, что некоторые пифагорейцы верили в магическую силу числа, но даже если эта тенденция восходит к Пифагору, сколько-нибудь отчетливой философской доктрины на ее основе не сложилось.

Становится очевидным, что на «числовой основе» философию Пифагора реконструировать не удастся. В то же время задача эта вовсе не безнадежна. В сочинениях того же Аристотеля разбросано немало идей, восходящих, по всей вероятности, к Пифагору. Прежде всего, это касается пифагорейской космогонии, о которой сохранилось несколько упоминаний (Met. 1091 a 13; Phys. 213 b 22; Fr. 201 Rose). Согласно этой космогонии, мир образуется из взаимодействия двух начал — *πῦρ* и *ἀπειρον*, причем последнее мыслилось как беспредельное воздушное пространство (*πνεῦμα*),

окужавшее наш мир, и одновременно как пустота (*κένον*). Ближайшая часть этой беспредельной пневмы вдыхается внутрь мира и ограничивается пределом. Далее эта часть пневмы разграничивает природные вещи, положив тем самым начало их существованию⁵¹.

Несмотря на неясность многих деталей пифагорейской космогонии, можно с определенностью сказать, что числа в процессе порождения мира никак не участвуют. *τὸ ἕν*, которое встречается в одном из свидетельств (Met. 1091 a 16), — это отнюдь не единица, а единое, весь мир в целом⁵². Попытки Аристотеля связать космогонический процесс с числом (Phys. 213 b 26) показывают, что опоры в пифагорейской традиции у него не было.

О древности пифагорейской космогонии говорит ее архаический характер и отождествление воздуха с пустотой, опровергнутое Эмпедоклом и Анаксагором. Критика этой космогонии Ксенофаном, утверждавшим, что божество, которое он отождествлял со всем миром, не дышит (21 A 1.25), также указывает на VI в.⁵³ «Именно в это время, — писала К. де Фогель, — сразу же после милетцев и в качестве реакции на них, должно было возникнуть такое дуалистическое объяснение космоса. Именно здесь, в противоположность *ἄπειρον* Анаксимандра, был постулирован творческим умом настоящего философа принцип ограничения, названный *πέρας*»⁵⁴.

В какой мере учение Пифагора, в частности, его *ἀρχαί* — *πέρας* и *ἄπειρον*, — оказали влияние на философские взгляды его последователей? Прежде всего отметим, что никакой общепифагорейской философии не существовало, каждый из пифагорейцев развивал собственную систему взглядов. В каких-то чертах она могла быть сходной с идеями других пифагорейцев и самого Пифагора, но нет ни одной философской доктрины, которую бы разделяли все пифагорейцы.

Для Гиппаса началом был огонь, в этом он близок к Гераклиту (их и упоминают часто вместе), но противостоит Гиппону, началом которого была вода. Гиппон, в свою очередь, совершенно не похож на своего младшего современника Филолая — в выборе *ἀρχή* он следовал за Фалесом, хотя и аргументировал свой выбор другими соображениями. Дуализм, идущий от противоположных начал Пифагора, замечен у Алкмеона, Менестора и Филолая, но с учением Гиппаса ничего общего не имеет⁵⁵. Гиппас и Гиппон развивали космогонические концепции, Алкмеону же и Менестору эти проблемы были совершенно чужды. На Филолая оказала влияние философия Парменида, Менестор и Гиппон заимствовали некоторые идеи Эмпедокла, Экфант следовал за атомистами и Анаксагором. Одни пифагорейцы избрали в качестве начал природные стихии (огонь, воду), другие — метафизические сущности (*πέρας* и *ἄπειρον*), а Алкмеон и Менестор вообще говорили не об элементах, а о качествах (холодное — горячее, влажное — сухое и т. п.). Некоторые пифагорейцы считали наш мир единственным

(51 A 3; Arist. Fr. 201 Rose), другие верили в множественность миров Heracl. Pont. Fr. 113 Wehrli).

Почему столь велики доктринальные разногласия в пифагорейской школе? Прежде всего потому, что она возникла не как философская школа, и принадлежность к ней никогда не определялась следованием совокупности определенных доктрин⁵⁶. Именно поэтому наши источники называют пифагорейцами таких оригинальных мыслителей, как Парменид или Эмпедокл. Первоначально пифагорейцами называли людей, принадлежавших к пифагорейскому политическому сообществу, гетерии⁵⁷, а затем и тех, кто имел учителей-пифагорейцев и/или занимался научными исследованиями в одной из областей, в которых проявили себя первые последователи Пифагора: в математике, астрономии, акустике, а также в медицине и связанных с нею науках о живой природе. В научном плане пифагорейцы были близки друг к другу гораздо больше, чем в философском.

* * *

Вернемся еще раз к роли числовых представлений в раннегреческой мысли. Всякое ли стремление опереться на исчисляемую закономерность является числовой философией? Одно дело — утверждать, что чувственно воспринимаемые вещи состоят из единиц, другое — верить, что все в мире устроено в согласии с числовым принципом, и третье — искать в природе конкретные числовые закономерности. Перед нами не различные ступени числовой философии, а разнородные направления, и если первые два действительно могут называться «философией числа», то в последнем направлении двигалась научная гипотеза. Именно здесь оказалось возможным не только выдвигание идей, но и их проверка, которая и привела Пифагора к открытию численного выражения гармонических интервалов. Это открытие положило начало пифагорейской акустике, опиравшейся как на математический расчет, так и на физический эксперимент, с другой стороны, оно должно было способствовать и развитию арифмологических спекуляций, которые стремились выразить числом то, что им невыразимо. Однако арифмологические спекуляции существовали в греческой культуре до и помимо Пифагора⁵⁸, у пифагорейцев же они были побочным продуктом развития математических исследований, а не сутью их философии природы.

К мистике чисел часто относят вещи, в действительности имсущие характер научных гипотез, например, идею небесной гармонии⁵⁹. Вопреки идущим от Ямвлиха и Порфирия представлениям о том, что небесная гармония — это некая мистическая доктрина, сохранившиеся у Аристотеля сведения показывают, что перед нами, в сущности, физическое учение (De Coel. 290 b 12; Fr. 13 Rose). Пифагорейцы — предшественники Архита утверждали, что звук порождается движением

(18 А 13) и без движения звука не бывает (47 В 1). Следовательно, каждое движение должно сопровождаться звуком — этот вывод напрашивался сам собой. И если небесные тела находятся в постоянном движении, то они должны издавать звуки, пусть даже мы их не слышим. Согласно пифагорейской модели, тела, находящиеся ближе к центру, движутся более медленно и издают низкий звук, а с увеличением расстояния от центра скорость движения и высота звука увеличиваются. Соответствие расстояний между небесными телами числам гармонических интервалов носит в этой концепции вторичный характер, являясь своего рода математическим оформлением первоначальной физической гипотезы. Но и эта идея, оказавшись неверной, двигалась в правильном направлении: между скоростями движения планет и их расстояниями до центра действительно существует математически формулируемая закономерность, открытая Кеплером.

Насколько мало связана идея небесной гармонии с предполагаемой пифагорейской числовой философией, показывает тот факт, что уже Анаксимандр располагал свои небесные круги в соответствии с числовым принципом. Данные им расстояния между светилами (в отличие от числа этих светил и их взаимного расположения) ничуть не лучше и не хуже тех, которые предлагали пифагорейцы, — что мешает нам в таком случае объявить Анаксимандра родоначальником числовой философии⁶⁰?

У многих досократиков мы находим склонность к тем или иным числам, что отнюдь не обязательно объясняется влиянием идей Пифагора. Эмпедокл учил, что мир состоит из четырех элементов. Почему именно из четырех, а не из двух, как у Парменида? Вероятно, потому, что такое количество Эмпедокл считал необходимым и достаточным, а не из-за особой предрасположенности к четверке. Его младший современник Ион Хиосский, наоборот, доказывал, что все существует по три и начал мира всего три: огонь, воздух и земля (36 А 6). В данном случае создается впечатление, что выбор Иона диктовался сознательной полемикой с Эмпедоклом и Парменидом, а не одной лишь приверженностью к числу три. Рассуждая по аналогии, упрек в следовании пифагорейцам можно адресовать и Аристотелю: у него подлунный мир тоже состоит из четырех элементов, ни одним не меньше, не больше!

Понятно, что далеко не каждого, кто стремится что-либо сосчитать, следует подозревать в симпатиях к пифагорейцам. И все же есть примеры, когда о влиянии их идей можно говорить с известной степенью уверенности. Правда, в этих случаях речь идет не столько о мистике и даже философии числа, сколько о воздействии математических открытий пифагорейцев на естественнонаучные взгляды. Вот, например, как отразились пифагорейские представления о пропорции в гиппократовском трактате «О диете»: «Если бы, действительно, было возможным найти для природы каждого человека правильную пропорцию пищи по отношению к упражнениям, причем без неточностей избытка или недостатка, это было бы верным путем к его здоровью» (De victu 1.2).

Поисками числовых соотношений еды, питья и физических упражнений занимались и пифагорейские врачи (58 D 1).

Не менее интересный материал обнаруживается у Эмпедокла, полагавшего, что различные части человеческого организма состоят из четырех элементов, находящихся друг к другу в определенной пропорции (31 В 96—98). Например, кости состоят из двух частей воды, двух — земли, и четырех — огня, нервы из одной части огня, одной — земли, и двух — воды и т. д. В этих наивных на первый взгляд рассуждениях многие видят если не открытие, то прозрение идеи химической формулы⁶¹.

Можно было бы привести еще несколько аналогичных примеров, но и без того ясно, что математические представления служили одним из ценных инструментов человеческой мысли, освобождавшей тот огромный и разнородный материал, который является предметом естествознания. Если далеко не все шаги в этом направлении были плодотворны, то в каждом из них чувствуется живой интерес к познанию окружающего мира, столь далекий от бесплодных нумерологических ухищрений неопифагорейцев и неоплатоников. Тому, кто ищет сокровенные тайны, скрытые в пифагорейском Числе, следует обратиться к Ямвлиху, но не к Пифагору.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Frank E.* Plato und die sogenannten Pythagoreer. Halle, 1922.
- ² *Burkert W.* Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon. Nürnberg, 1962. Мы используем расширенный английский перевод этой книги: Lore and science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge (Mass.), 1972.
- ³ *Philip I.* Pythagoras and Early Pythagoreanism. Toronto, 1966; *Vogel C. de.* Pythagoras and Early Pythagoreanism. Assen, 1966.
- ⁴ *Fritz K. von.* Der Geschichte der antiken Naturwissenschaft. В.; N. Y., 1971; *Idem.* Pythagoras // RE. Bd. 47; *Waerden B. L. van der.* Die Pythagoreer: Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft. Zürich, 1979.
- ⁵ *Лебедев А. В.* Фалес и Ксенофан // Античная философия в интерпретациях буржуазных философов. М., 1981. С. 1—16.
- ⁶ Библиографию вопроса см.: *Жмудь Л. Я.* Пифагор в ранней традиции // ВДИ. 1985. № 2.
- ⁷ Хотя ни одного фрагмента книги Гиппаса не сохранилось, следует полагать, что она все же существовала. Достаточно детальные сведения о его научных достижениях едва ли могли сохраниться в устной традиции. См.: *Burnet J.* Greek philosophy. I. Thales to Plato. L., 1914. P. 70.
- ⁸ *Дильс Г.* Античная техника. М.; Л., 1934. С. 29. Впервые эту идею высказал Э. Роде (*Rohde E.* Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras // Kleine Schriften. Tübingen, 1901. Bd. II. S. 171).
- ⁹ *Timpanaro Cardini M.* I Pitagorici. Testimonianze e frammenti. Firenze, 1964. Fasc. III. P. 38—39.
- ¹⁰ *Burkert W.* Op. cit. P. 105, n. 40.
- ¹¹ *Thesleff H.* Pythagorean writings of the Hellenistic Period. Abo, 1965.
- ¹² *Timpanaro Cardini M.* Op. cit. P. 39.
- ¹³ Мы касаемся здесь лишь тех ранних пифагорейцев, о философском учении которых сохранились какие-либо сведения. О Пароне и Петроне (не упомянутых в каталоге) см.: *Burkert W.* Op. cit. P. 114, 170.

- 14 По поводу «секретности» раннего пифагореизма см.: Жмудь Л. Я. Научные занятия в раннепифагорейской школе: (По источникам V—IV вв. до н. э.) // Проблемы античного историкофилософия. М.; Л., 1986.
- 15 Burnet J. Early Greek philosophy. L., 1920. P. 107.
- 16 Gigon O. Der Ursprung der griechischen Philosophie: von Hesiod bis Parmenides. Basel, 1945. S. 142.
- 17 Burkert W. Op. cit. 238—277; Kirk G., Raven J., Schofield M. The Presocratic philosophers. 2nd ed. Oxford, 1983. P. 324.
- 18 Burnis A. The fragments of Philolaus and Aristotle's account of Pythagorean theories in *Metaphysics A* // *Сем*. 1964. Vol. 25. P. 107.
- 19 «Филолай, вероятно, имел в виду, что если бы вещи не были *исчислимы*, то мы не смогли бы ни думать, ни узнать о них», — отмечает М. Шофильд (Kirk G., Raven J., Schofield M. Op. cit. P. 327).
- 20 Nussbaum M. Eleatic conventionalism and Philolaus on the conditions of thought // *HSCPh*. 1979. Vol. 83. P. 92—93. Ранее М. Нуссбаум отмечает по поводу фрагмента В 4: «Обычно принято полагать, что в этом фрагменте мы встречаем какую-то особую пифагорейскую теорию о магической силе чисел, понимаемых как особые самостоятельные сущности. Я хотела бы доказать, что нам следует переводить и интерпретировать этот фрагмент самым прямым и обычным путем... Он имеет смысл на совершенно обычном уровне, без введения какого-либо внешнего доктринального аппарата» (Ibid. P. 88).
- 21 Hübner W. Die geometrische Theologie des Philolaus // *Philologus*. 1980. Bd. 124, H. 2.
- 22 Во фр. В 7 Филолай называет Гестией (Срединным огнем) то, что возникло первым и находится в центре (небесной) сферы. Одновременно *τὸ πρῶτον ἀριθμῶν* — *τὸ ἕν*. Весь контекст показывает, что под *τὸ ἕν* понимается не числовая единица, а *единое*, т. е. то, что получилось после соединения (*ἀριθμῶν*) *τὰ ἀπειρα καὶ τὰ περατώτα*. Такое понимание фр. В 7 отражено и в Wortindex В. Кранца. Напротив, во фр. В 8 (который считается неподлинным) Ямвлих перетолковывает слова Филолая уже в своем смысле: «Согласно Филолаю, единица (*μονάς*) — начало всего: разве он не говорит, что *ἕν* — *ἀρχὴ πλάτων*?»
- 23 Furley D. J. Two studies in Greek Atomists. Princeton, 1967. P. 44—56.
- 24 Burkert W. Op. cit. P. 285—288; Kirk G., Raven J., Schofield M. Op. cit. P. 277—278.
- 25 Попытки датировать Гиппаса серединой V в. неудовлетворительны. Он регулярно упоминается рядом с авторами конца VI — начала V в., например с Гераклитом (18 А 7, А 1а), Ласом из Гермионы (18 А 13), и изображается как участник политического выступления против Пифагора конца VI в. (18 А 5). Феофраст отзывался о нем явно иронически (45 А 2).
- 27 Kirk G., Raven J. The Presocratic philosophers. Oxford, 1961. P. 313—317.
- 28 См.: Nussbaum M. Op. cit. P. 82 ff.
- 29 О Спевсиппе и Ксенократе см.: Burkert W. Op. cit. P. 53 ff.
- 30 См., например: Zeller E. Die Philosophie der Griechen. 4. Aufl. Leipzig, 1887. Bd. I. S. 343 ff.; Gilbert O. Aristoteles' Urteile über die Pythagoreische Lehre // *AGPh*. 1909. Bd. 22; Frank E. Op. cit.; Cherniss H. Aristotle's criticism of Presocratic philosophy. Baltimore, 1935; Burnis A. Op. cit.; Philip J. Op. cit., passim; Burkert W. Op. cit. P. 28 ff.
- 31 Как давно уже показал И. Вахтлер, нет никаких оснований видеть интерполяцию в упоминании Пифагора в кн. А «Метафизики» (Wachtler I. De Alcmaeone Crotoniata. Leipzig, 1896. P. 1 sqq.).
- 32 Burkert W. Op. cit. P. 235—238.
- 33 Cherniss N. Op. cit. P. 385. Недоразумение с «пифагорейцем Пароном» исчерпывающе объяснил В. Буркерт (Burkert W. Op. cit. P. 170).
- 34 Этого не отрицает даже У. Гатри, стремившийся умерить критицизм по отношению к Аристотелю, который усилился после работ Г. Черниса (Guthrie W. K. C. Aristotle as a historian of philosophy // *JHS*. 1957. Vol. 77.
- 35 Cherniss H. The riddle of the Early Academy. Berkeley, 1945. P. 7 ff., 72 ff.
- 36 Собственно, уже Феофраст приписывает пифагорейцам учение о единице и неопределенной двойце (58 В 14), созданное в платоновской Академии (Burkert W. Op. cit. P. 57 f., 62 ff.).
- 37 Burkert W. Op. cit. P. 23 f., 55 f., 66—69.

- 38 Kirk G., Raven J. Op. cit. P.
- 39 Cherniss H. Aristotle's criticism... P. 386 ff.
- 40 Nussbaum M. Op. cit. P. 89—92.
- 41 Guthrie W. K. C. A history of Greek philosophy. Cambridge, 1963. Vol. 1. P. 64.
- 42 Samburski S. The physical world of the Greeks. L., 1960. P. 18—19, 82; *Krafft Fr.* Geschichte der Naturwissenschaft I. Freiburg, 1971. S. 237, 257.
- 43 Cherniss H. Aristotle's criticism... P. 36 f.
- 44 Это же определение дается и у Евклида (Eucl. Elem. VII, def. 2).
- 45 См., напр.: *Zeller E.* Op. cit. S. 349; *Gilbert O.* Op. cit. S. 40 f.; *Burns A.* Op. cit. P. 112—115; *Kirk G., Raven J., Schofield M.* Op. cit. P. 333.
- 46 *Burkert W.* Op. cit. P. 51 ff.; *Kahn Ch.* Pythagorean philosophy before Plato // The Presocratics / Ed. A. Mourelatos. N. Y., 1974. P. 170.
- 47 См., напр.: *Taylor M. E.* Two Pythagorean philosophems // CR. 1926. Vol. 40. Можно предполагать здесь и естественное сближение *πῦρος/περιττόν* и *ἄπειρον/ἄρτιον*.
- 48 Cherniss H. Aristotle's criticism... P. 17, 44—45, 390.
- 49 Показательно, что Аристоксен использует то же выражение, что и Филолай (*ἀρτιδὸν ἔχειν*).
- 50 *Burnet J.* Early Greek philosophy. P. 303; *Dreyer J. L. E.* A history of astronomy from Thales to Kepler. N. Y., 1953. P. 47.
- 51 Интересную подробность, восходящую, вероятно, к Аристотелю, сообщает Иоанн Филопон: «Пифагорейцы говорят, что вдыхаемая небом пустота и воздух отделяют животных от растений» (De gen. anim. comm. P. 107).
- 52 Cherniss H. Aristotle's criticism... P. 39.
- 53 *Kahn Ch.* Op. cit. P. 183—184.
- 54 *Vogel C. de.* Philosophica. Pt I // Studies in Greek Philosophy. Assen, 1970. P. 85.
- 55 *Gruppe O.* Über die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer. B., 1840. S. 60.
- 56 На политическое происхождение термина *Πυθαγορείων* указывал уже Э. Целлер (*Zeller E.* Op. cit. S. 314. Anm. D). См. также: *Minar E.* Early Pythagorean politics in practice and theory. Baltimore, 1942. P. 15 ff.; *Burkert W.* Op. cit. P. 30. N 8.
- 57 См., напр.: *Usener H.* Dreiheit // RhM. 1903. Bd. 58; *Roscher W. H.* Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythos der Griechen. Leipzig, 1904; *Germain G.* La mystique des nombres dans l'épopée homérique. P., 1954.
- 58 Речь, разумеется, идет о противопоставлении двух одинаково телесных начал, а не о дуализме формы и материи и т. п.
- 59 Ее принято называть «гармонией сфер», однако это название позднее и потому вводит в заблуждение. Планетные сферы появились только в IV в. у Евдокса, Аристотель же писал просто о небесной гармонии.
- 60 Ф. Крафт, например, подчеркивает: данные пифагорейцами относительные расстояния между планетами не представляют собой шага вперед по сравнению с Анаксимандром, и Пифагора нельзя считать основателем такого рода числовых спекуляций. См.: *Krafft fr.* Op. cit. S. 220, 228.
- 61 См., напр.: *Гомперц Т.* Греческие мыслители. СПб., 1911. Т. I. С. 201—204. О влиянии пифагорейского учения о пропорциях на Гераклита см.: *Fränkel H.* A Thought-pattern in Heraclitus // AJP. 1938. Vol. 59.

L. Ja. Žmud'

«TOUT EST NOMBRE»?

(Interprétation de la
«doctrine fondamentale» du pythagorisme)

L'opinion demeure traditionnelle dans la littérature scientifique que la philosophie pythagoricienne se fondait sur la doctrine du nombre formulée par Pythagore. Or, l'analyse des témoignages relatifs au pythagorisme primitif montre qu'il n'y avait aucune

doctrine pythagoricienne du nombre. Chez Philolaos, le nombre n'est pas non plus principe ontologique. Une philosophie numérique développée, attribuée à des pythagoriciens anonymes, apparaît pour la première fois chez Aristote et est dans une grande mesure un échaffaudage qu'il a lui-même construit.

С. Н. Муравьев

НОВЫЕ АСТРОНОМИЧЕСКИЕ ФРАГМЕНТЫ
ГЕРАКЛИТА
(Р. Оху. 3710)

В 1986 г. в 53-м томе «Оксиринхских папирусов» издатель тома У. Хэслэм опубликовал обширный отрывок из анонимного комментария к XX песне «Одиссеи» (текст I в. н. э., почерк II в.), в котором среди прочего оказался неизвестный фрагмент Гераклита Эфесского¹.

В начале следующего, 1987 г. М. Л. Уэст опубликовал заметку, в которой показал, что в том же контексте имеется еще одна цитата из Гераклита².

Наконец, все в том же контексте нами была обнаружена третья (увы — сильно испорченная) возможная выдержка из Гераклита и предложен ряд усовершенствований чтения как всех трех фрагментов, так и всего астрономического отступления, частью которого они являются³.

Ниже приводятся греческий текст и русский перевод всего пассажа с небольшими пояснительными замечаниями.

Текст⁴

Р. Оху. 3710, col. II (b) 34—35; col. III, 1—9:

'Αριστόνικος φησιν ὅτι νουμηνία ἦν τότε [35 ὄθεν 'Α[πό]λωνος, ἐπεὶ ὁ αὐτὸς ἡλίωι. | ὅτι ἐν νουμηνίαι αἱ ἐκλήψεις δηλοῖ|] | 'Αρίσταρχος ὁ Σάμιος γράφων· ἔφη τε | ὁ μὲν θαλῆς ὅτι ἐκλείπειν τὸν ἡλιον σελήνης ἐπίπροσθεν αὐτῶι γενεοῶμένης, σημειουμένης τῆι κρυψῆι τῆς | ἡμέρας ἐν ἧι ποιεῖται τὴν ἔγλειψιν | ἢ[ν] οἱ μὲν τριακάδα καλοῦσιν οἱ|] δὲ νουμηνίαν. <καὶ ὁ δὲ> 'Ηράκλειτος <ἔφη>·

B 80 A¹

«συνιδόντων* | τῶν μηνῶν
ἡμέρας ἐ[ί]ης] τρεῖς οὐ φαί*|45νεται <μείς>·
πρωτέρην νουμηνίην δευτέραν.
<ἄλλ> ἄλλοτ' ἐλάσσονας
μεταβάλλεται
ἄλλοτε πλεῦνας.»

(Διείδωρος οὕτως | αὐτὸ ἐξηγεῖτο· ἐπεὶ γὰρ ἀπ[ο]κρύπτεται | μὲν ἡ σελήνη
προσάγουσα τῷ ἡλίῳ | 50 κατὰ τὰς τῶν μηνῶν τελευτάς, ὅταν | εἰς τὰς
αὐγὰς ἐμπέσῃ τὰς τοῦ ἡλίου...)* |

B 80A² [«ἐπὶ χρόν[ον] ἀνισο[ν] ἀφανισ[θε]ίς
πάλιν | [ἀντὶ] τῶν αὐ[τῶν]
ἐκφαί[ν]ει...»

(τουτ)έστι | [φαίνεται]

«...ὁ] μεις»

(ὅταν τὴν ἐκ τῶν* | 55 αὐγῶν φάσι[ν] πρῶτως π[οιήσ]ηται)
«νου-...» ||

Col. III (ante qua desunt minimum uersus 14)

[ο] |] καὶ τῆς | | οὐκ ἴση ἐστίν. | ||.. οὐχὶ φάσις ε. | | 5 | πει
κ[ρύψ]εως μεσο[...]. | εἰλι[κ]ρινο[ε]στάτην εἶναι | | πα[λ]λέγειν τὰ
κο. | ...].

B 80B «μεις τρι[ίτη]* | φαινόμενος
ἐκαδεκάτη πασσέληνος γίνεται
ἐν ἡμέρησι τεσσαρεσκαί* | 110 δεκα.
ἀπολιμπάνει τὸν ὑπόμετρον |
ἐν ἡμέρησι τρεῖσκαίδεκα.»

(εἰ γὰρ ἐν ἡμέραις ἰδ̄ | πασσέληνος ἦν ἀρξαμένη φαίνεσθαι | τῆι γ̄ κατὰ τὴν
νουμηνίαν, δῆλον | ὡς οὐχ̄ ἐ[λ]φαίνετ' αὐτὸ π[ρ]ωτῶ πω, ἔν' ἐπε[ὶ] | 15 ν[ο]μ[η]
πρῶ[τ]ως τῆι νουμηνίαι φαινο[μ]ένῃ κατ[ὰ] τὴν ἰδ̄ ἐστὶν πασσέληνος, |
ἐσ[χ]ά[τ]ως τῆι γ̄ φαινόμενη πρῶτως | κ[ατ]ὰ τὴν ἰζ̄ πασσέληνος γίνεται διὰ |
ἰδ̄ ἡμερῶν.)

Перевод⁵

Аристоник говорит, что это был [праздник] новолуния, оттого и был он посвящен Аполлону, поскольку [этот бог] тождествен Солнцу. Что затмение Солнца происходит именно в новолуние, это показывает Аристарх Самосский, который пишет: Фалес сказал, что Солнце затмевается тогда, когда Луна оказывается супротив него и ее *исчезновение* обозначает день, в который происходит затмение и который одни называют триакадой [«тридцаткой»], а другие — новолунием; <a> Гераклит <сказал>: (фр. 65A¹ Мур.) «На стыке месяцев / *три* дня *подряд* не является <месяц>*: / в канун, в новолуние, второго числа. / <Но> то за меньше дней / он свершает свое превращение, / то за больше». (Вот как Диодор это объяснил: потому что ведь Луна скрывается, приближаясь к Солнцу в конце месяцев, когда проваливается в лучи Солнца.) (фр. 65A²) «Исчезнув из виду на время *неравное*, / снова *напротив* лучей / *кажется* (то-есть *показывается*) месяц*: (когда всего раньше явление свое из лучей совершает) / в новолуние, *ИЛИ* (когда позднее —) *второго, или* (когда всего позже) *третьего*...»

.....
[Утрачено не менее 14 строк, еще 6 испорчено]

(фр. 65B) «*Третьего* месяц являющийся / шестнадцатого полною становится Луну — / через четырнадцать дней*. / Догоняет он

время недомерное / через тринадцать дней. (Ибо если он [месяц] стал полной Луной за 14 дней, начав появляться 3-го числа, считая от новолуния, ясно, что он никак не появлялся *раньше*, чтобы, раз уж появляющаяся *всего раньше* — в новолуние — Луна полна 14-го, появляющаяся *всего позже* — впервые 3-го — стала полной 16-го, т. е. 14 дней спустя.)

Критический аппарат⁶

Col. II (b) 40 τῆ κρύψει Haslam || 43 καὶ ὁ δὲ ἐτ ἔρη addidi exempli gratia (cf. Haslam 107 in 37 ss.) || 44 ἐξῆς γ (γ Merkelbach) οὐ scripsi : ἐξ[...].ο. pap. : ἐξ ἔτου Haslam, acc. West || 45 μεῖς et 46 ἀλλ' addidi || 45 προτέρη νουμηνή <ἐς> δευτέρην West || 51 ἀγῶς Haslam 108 : αὐτασ pap. || 52 ἐπὶ (Rea) χρόνον (Lobel) ἄνισον (ἀλίγον Lobel, βραχὺν Haslam) conieci || ἀφανισθεῖς (sc. 54 μεῖς) scripsi : ἀφανισθεῖσα pap. || ἀντὶ τῶν ἀγῶν conieci : δ' ἀπὸ τῶν ἀγῶν coniecit et ipse damnauit Haslam : ...].να[.].ων pap. || 53—54 ἐκφραίνει — μεῖς (ἐκφραίνω intr. cf. Nicandr. Ther. 855) conieci exempli gratia || 55 ἀγῶν φάσιν coniecit Haslam : ca. 10 litt. η pap. || an νουμηνή η̄ δευτέρη (ἔταν ἕτερον) ἢ τρίτη (ἔταν ἐσχάτως...) uel similia? : ν[η (seg. col. III) pap.

Col. III, 1—7 τὰ κο . [...] uide Haslam ad loc. || 7 τρίτη scripsi : τρ [pap. : τριτάτος ci. Haslam 109 || 9 γίνεται retinui : φαίνεται ex γίνεται perperam correxit papyri scriptor : φαίνεται Haslam West || ἡμέρησι West (conl. 11) : ἡμερ... pap. : ἡμέραις Haslam || 11 τρεῖςκαίδεκα : τῷ pap. || 13 γ ci. Haslam 109 in 11—19 : τῷ pap. || 14 αὐτὸ πρόπω (sic) legi et αὐτὸ πρόω intellexi : αὐτο.[.] ουπω pap. : ἀποῖς οἶπω Lobel || 15 ἐσχάτως ci. Haslam || 18 ἰς Haslam 110 (conl. 8) : ἱ. pap.

Комментарий

Ближайшим источником всего приведенного пассажа можно, по-видимому, считать какое-то (сильно сокращенное) рассуждение названного вначале грамматика и комментатора Аристоники Александрийского (2-я пол. I в. до н. э.). Ему несомненно принадлежит цитата из знаменитого астронома Аристарха Самосского (III в. до н. э.), но и остальное тоже, скорее всего, прошло через его руки. Кому первому принадлежит цитата из Гераклита — Аристарху, Диодору или Аристонику, — сказать трудно, даже отождествив Диодора с александрийским физиком, метеорологом и математиком времен Цезаря и Цицерона: Аристонику мог воспользоваться, например, каким-нибудь комментированным сочинением Аристарха (где цитировались бы Фалес и Гераклит) вместе с приложенными к нему *ὑπομνήματα* Диодора Александрийского.

Предлогом для этого экскурса о новолунии послужили слова Эвриклеи о предстоящем празднике в честь Аполлона (XX, 156; ср. XX, 275—278; XXI, 258—268), но смысл его и функцию как элемента комментария к «Одиссее» нельзя понять без привлечения более широкого контекста поэмы. Он явно призван подкрепить тезис, выдвигавшийся некоторыми комментаторами Гомера, о том, что, согласно поэту, в день убийства женихов имело место затмение солнца, как это и предсказывалось чуть ранее Теоклименом (XX, 356—357). Сторонники этого мнения ссылались: на строки XIV, 162 и XIX, 307, где Одиссей объявляет о своем намерении появиться в Итаке на стыке двух месяцев; на строки XX, 156, 275—278 и XXI, 258—268, откуда следует, что день убийства женихов совпал с праздником в честь Аполлона; на общеизвестный факт, что Аполлону был посвящен именно день новолуния; и на научно установленный факт, что солнечные затмения обязательно совпадают с новолунием (ср. схолии и комментарии Евстафия ко всем указанным местам, а также, например, Hdt. *VNot.* 462 и 482 Allen; Heracl. *All. Not.* 6, 6 ss.; Apaxag. DK 59 A 42; Thuc. II, 28; Plut. *Nic.* 23 и др.). Этим объясняются строки II (b) 34—43 нашего текста.

Цитата же из Гераклита, по нашему мнению, призвана ответить на одно весьма веское возражение, выдвигавшееся против этого тезиса: в XIV, 457 первая ночь, проведенная Одиссеем у Эвмея, названа «темномесячной» (*σκοτεινός*), хотя до убийства женихов оставалось еще три дня и три ночи. Ср. комментарий Евстафия к этому месту: *«Ночь темномесячная не абсолютно безлунна, но такая, в которую Луна затемняется, как говорят, приблизившись к Солнцу для соединения (конъюнкции) с ним незадолго перед тем, как она будет похищена и произведет день «старой и новой Луны» (новолуния)... Что именно так следует понимать «темномесячную ночь» покажут и дальнейшие события. Ибо он (Гомер) внушает нам, что Одиссей убьет женихов в тот день, когда Луна, соединившись с Солнцем, произведет его затмение. А наступит этот день через три, кажется, ночи, так что и эта ночь близка к конъюнкции, а в соответствии с этим правдоподобно и то, что она будет темномесячной»* (Eust. p.1769, 18). Возможность такого большого интервала между исчезновением Луны и конъюнкцией и подтверждает цитата из Гераклита, приведенная вместе с пояснениями Диодора.

К сожалению, большая часть и цитаты и пояснений не сохранилась: между началом (13 строк) и концом (19 строк) ее не менее 14 строк пропало, а еще 6 прочтению не поддаются.

И все же начало и конец цитаты (соответственно фр. В 80А¹ и В 80В, если включить их в нумерацию Дильса, 65А¹ и 65В, если в нашу¹) сохранились достаточно хорошо и довольно легко поддаются чтению.

В первой части, принадлежность которой Гераклиту удостоверяет сам комментатор, утверждается сначала факт отсутствия Луны «на стыке месяцев», обычно — в течение трех дней: в «канун», т. е. последний день заканчивающегося месяца; в календарное «но-

волуние», т. е. первого числа; и второго числа. А затем вносится уточнение: бывает, однако, что Луна отсутствует (буквально: превращается из старого месяца в новый, из умирающего в зарождающийся) большее число дней, а бывает, что и меньшее. Оба утверждения соответствуют действительности: на широте Афин (от которой широта Эфеса почти не отличается) постконъюнкционная часть интерлуния длится от 23 до 69 часов⁸, а весь интерлунный соответственно примерно вдвое дольше.

Заключительная часть цитаты — принадлежность которой Гераклиту, предположенная Уэстом, совершенно несомненна (ср. ионизмы *ἡμέρησι* и *ἀπολιμπάνει*; контекст, явно продолжающий пояснения Диодора; стиль — лаконичность, асиндетон, параллелизм, силлаботонический ритм, неологизм *ἰπόμετρος* (ср. *χρόνος*); смысловую связь с началом цитаты), — подмечает характерную, по мнению Эфесца, асимметричность протекания метаморфоз Луны, которая, однако, вызвана необходимостью соблюдать свою меру (ср. фр. В 94 ДК = 4 Мур.). Когда она запаздывает и появляется только 3-го числа, она, как ей и полагается, достигает полнолуния за 14 дней, т. е. 16-го; зато убывает она быстрее — за 13 дней — так, чтобы не превзойти своей меры и не удлинить календарный месяц сверх положенных ему 29 1/2 дней⁹.

Атрибуция Гераклиту фр. В 80А² = 65А², равно как и его чтение, покоятся на более шатких основаниях: 1) наличии в конце строк 51 и 54 второй колонки такого же знака *διπλή (>)*¹⁰, как и в конце строк 43 и 44 той же колонки и строки 10 третьей колонки, где приведены первая и последняя цитаты, что позволяет считать его знаком, выделяющим начало и конец тех мест из Гераклита, к которым собственно относятся приводимые вслед пояснения Диодора, т. е. знаком, указывающим на прямое цитирование; 2) сокращение при таком допущении числа трудностей, сопряженных с прочтением этого сильно поврежденного пассажа; 3) стилистическая адекватность выделенных слов тому, что мы знаем о слоге Гераклита, и тому, что мы наблюдаем в его других представленных в папирусе цитатах; 4) хорошая смысловая связь между этими словами и первой цитатой, непосредственным продолжением которой они предположительно являются, в них развивается тема непостоянства интервала времени, в течение которого Луна отсутствует прежде, чем появиться вновь¹¹.

Разумеется, новооткрытые фрагменты требуют дальнейшего изучения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ The Oxyrhynchus Papyri / Ed. etc. by M. W. Haslam. L., 1986. P. 90, 96—99, 106, 108, 109. Pl. IX.

² West M. L. A new fragment of Heraclitus // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 1987. Bd. 67. S. 16.

- ³ *Mouraviev S. N. P. Oxy. LIII 3710: les nouveaux fragments d'Héraclite // Ibid. 1988. Bd. 71. S. 32—34; Idem. Heraclitus 4T // Corpus dei Papiri Filosofici Greci. Roma, 1991. Vol. 2 (в печати).*
- ⁴ Используются стандартные папирологические обозначения, но: 1) круглые скобки выделяют пояснения Диодора к цитате из Гераклита; 2) звездочкой обозначен знак >; 3) точкой внизу помечены (как неразборчивые) лишь те буквы, чтение которых не вытекает однозначно из уцелевшего контекста; 4) деление текста на строки не соблюдено, но отмечено наклонной чертой; 5) собственные слова Гераклита разбиты на силлаботонические (ритмические) колоны.
- ⁵ Все набранные курсивом слова и части слов соответствуют конъектурным восстановлениям испорченных мест. Собственные слова Гераклита выделены полужирным шрифтом. Каждая звездочка (соответствующая двум знакам > в папирусе) отсылает к ближайшей глоссе Диодора (в круглых скобках).
- ⁶ Указываются только чтения, которые нельзя считать сами собою разумющимися. Полный аппарат см. в работах, указанных в примеч. 3.
- ⁷ *Diels H. Herakleitos von Ephesos. B., 1901 (2 Aufl., 1909); Idem. Die Fragmente der Vorsokratiker (6 изданий 1903—1951 и множество репринтов): глава Herakleitos; Гераклит Эфесский. Фрагменты сочинения, известного позже под названиями «Музы» или «О природе» / Перевод С. Муравьева // Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М.: ИХЛ, 1983. С. 237—268, 361—370.*
- ⁸ Литературу см. в: *Mouraviev. P. Oxy. LIII... P. 33. Not. 3* (где в конце первой фразы надо вставить слова «après la conjonction»).
- ⁹ *Ibid. P. 34* (где в третьей и четвертой строке слова «pour... après» следует понимать как «pour paraître une dernière fois le 28, c'est-à-dire 13 jours après, et ne plus paraître le 29»).
- ¹⁰ Обозначен в тексте звездочками *.
- ¹¹ Более подробную аргументацию см. в работах, указанных в примеч. 3. Мы благодарны г-же Даниеле Манетти (Италия), обратившей наше внимание на процитированный нами текст Евстафия.

Serge N. Mouraviev

LES NOUVEAUX FRAGMENTS
ASTRONOMIQUES D'HERACLITE
(P. Oxy. 3710)

Edition critique, traduction russe et bref commentaire de P. Oxy. 3710 col. II (b) 34—55 et III, 1—19 et des fragments nouveaux d'Héraclite qui y sont cités. Le lecteur en trouvera une édition plus détaillée, une traduction française et italienne et un commentaire plus approfondi dans les travaux de l'auteur signalés à la note 3.

III. ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ

Ю. А. Шичалин

ПОЗДНИЙ ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ

(постановка вопроса)

1. Более чем двухвековые усилия европейской филологической и историко-философской науки, направленные на установление хронологии платоновских диалогов и подытоженные недавно в работе Х. Теслефа,¹ позволяют с достаточной надежностью выделять в платоновском творчестве два больших периода: до 2-й Сицилийской поездки 366 г. и после 3-й Сицилийской поездки 361 г. Основным результатом первого периода — «Государство», второго — «Законы»; пограничное пятилетие, которое по разным основаниям следует считать кризисным, — время создания «Парменида». После «Парменида» Платон (помимо «Законов») начинает, но не завершает две трилогии («Тимей», незаконченный «Критий», «Гермократ», который должен был заключить трилогию, но не был написан; «Софист», «Политик», за которыми должен был следовать «Философ»), а также пишет «Филеба».

2. Рассматривая диалоги последнего периода, нельзя не заметить, что одна из основных проблем, стоящих перед поздним Платоном, — проблема метода. Если диалоги первого периода так или иначе дают образцы платоновской диалектики, которая специально рассматривается в «Государстве» и определяется как венец всех наук, подводящих к созерцанию подлинного бытия, как метод, позволяющий делать не только вероятностные (на основе предпосылок, по модели геометрического доказательства «если..., то...») умозаключения, но и подойти к «беспредпосылочному началу» (533 *c—d*), то в «Законах», где также дается перечисление необходимых для постижения подлинной реальности наук, диалектика отсутствует (817 *e*). Это странное исчезновение диалектики в диалогах последнего периода, несомненно свидетельствующее о кризисе одного из главных методов платоновской философии, можно понять благодаря «Пармениду», где затронутое, перед которым стоял Платон, сформулировано с предельной четкостью: диалектика, которая должна подводить к миру подлинного бытия, сама возможна только в том случае, если существуют идеи: отказывающийся допустить существование идей уничтожает саму возможность диалектики (*τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάσῃ διαφθερεῖ* — 135 *a—c*); таким образом, диалектика, призванная доказать бытие идей, оказывается воз-

можной только при наличии того, что нуждается в доказательстве.

3. Поэтому в диалогах последнего периода Платон пытается разработать верифицируемые методы философского исследования и доказательства: в «Тимее» в качестве метода изложения энергично используется математика, однако метафорическая природа математического конструирования, основанного к тому же на вероятностных умозаключениях, заставляет Платона искать иные методы. Один из них — дизреза — использован в «Софисте» и «Политике», другой — метод смешения — в «Филебе».

4. Обостренное внимание позднего Платона к методической обеспеченности философии следует связывать не только с имманентной эволюцией платонизма, но и с очень важным «посторонним влиянием», которое до сих пор при изучении эволюции позднего Платона практически не принималось во внимание: во время 2-ой Сицилийской поездки Платона в Академии появляется Аристотель. Платон сразу замечает чужака (об этом свидетельствует появление «Аристотеля» в «Пармениде») — необыкновенно способного и, вероятно, заносчивого юношу — и довольно быстро оценивает интеллектуальный напор своего ученика и оппонента. Именно Аристотель, специально разрабатывавший и преподававший в Академии диалектику («топику») и риторику и в связи с этим пришедший к идее «Аналитик» с их учением о совершенном силлогизме, решительно критикует методы платоновской философии, в частности положение «Парменида» о необходимости идей для рассуждения (Anal. Post. I 11, 77 a: «не необходимо, чтобы существовали эйдосы или нечто единое помимо многого, если должно быть дано доказательство» — *Фохт*) и метод дизрезы (Anal. Pr. 31, 46 a—b: «деление по родам... есть как бы бессильный силлогизм, ибо то, что должно быть доказано, оно постулирует...»).

5. Попытку найти общий язык с Аристотелем² представляет собой «Филеб» — замечательный и до сих пор недостаточно оцененный памятник внутриакадемических споров конца 450-х годов. В частности, до сих пор не обращали внимания на то, что в «Филебе» есть пассажи, прямо обращенные к Аристотелю и понятные только в связи с аристотелевскими текстами середины — второй половины 450-х гг.; так, «Филеб» 13 a (Протарх: противоположные удовольствия — все равно удовольствия, и в этом смысле они суть одно. Сократ: не верь учению, сводящему противоположности к одному) соотносится с определением противоположностей в «Категориях» (6 a 18) как того, что «более всего отличается одно от другого в одном и том же роде» (ср. ниже, 14 a 18—25 и «Филеб» 12 d—13 b); «Филеб» 14 d—e (Сократ призывает Протарха удержаться от распространенной сказки об едином и многом) обычно связывают с «Парменидом», однако гораздо важнее связать это место с разделом о количестве в категориях (5 d—6 a: единая сущность не способна в одно и то же время принимать противоположные качества); 62 a—d

(Сократ под влиянием Протарха соглашается допустить смешение божественных и человеческих наук, что для Платона времен «Государства», например, было бы более чем странно) прямо отсылает к 11-й главе I книги «Второй Аналитики» («Все науки связаны между собой чем-то общим...», это общее — метод исследования, диалектика).

Систематическое и полное рассмотрение «Филеба» — как и в целом позднего Платона — на фоне аристотелевских текстов — одна из наиболее важных, перспективных и ждущих своего разрешения задач современного платоноведения. Сейчас укажем только, что само имя «Протарх» избрано Платоном для главного собеседника Сократа в «Филебе» не случайно, но с целью указать на Аристотеля. Представляется, что Платон обыгрывает это имя по меньшей мере в трех планах.

а) В «Филебе» Платон, в последний раз, рассуждает о диалектике. Говоря, что арифметика и геометрия — особенно точные науки, Сократ замечает (57 е—58 а Самсонов): «Но наша диалектическая способность (*ἡ τοῦ διαλύεσθαι δυνάμις*) пристыдила бы нас, Протарх, если бы мы предпочли ей какую-нибудь другую. Протарх: Как же нам описать эту способность? Сократ. Очевидно, как ту, которая знала бы упомянутое искусство (ср. приведенное выше место из «Второй Аналитики» I 11), ибо, кажется мне, все, в ком есть хоть немного ума, считают познание бытия... гораздо более истинным. А ты что думаешь?.. — В ответ Протарх неожиданно говорит, что, как он слышал от Горгия, искусство убеждать значительно отличается от всех искусств. Сократ — также без всякого видимого повода — продолжает: ты не досадишь Горгию, если согласишься, что его искусство полезно... — Весь этот комплекс проблем (диалектика, или «топика»; искусство находить способы убеждения, или риторика; близость их задач и методов и их польза) рассмотрен у Аристотеля в начале I-й книги «Риторики». Первые две книги «Риторики» ко времени создания «Филеба» были уже написаны; третья книга «Риторики» — единственное сочинение Аристотеля, где он неоднократно цитирует Горгия; можно предположить, что в момент написания «Филеба» Аристотель готовил третью книгу «Риторики», и поэтому в Академии в это время были в ходу и на слуху сочинения Горгия. Припомним, что Аристотель — единственный, от кого мы знаем об ученике Горгия Протархе, сыне Каллия, причем у Аристотеля были и сочинения Протарха: цитата из Протарха приводится в «Физике» (II 6, 197 б 10). Без этого фона переход от диалектики к Горгию и к проблеме пользы риторики в приведенном пассаже из «Филеба» кажется неоправданным; но в Академии времени написания «Филеба» и III-й книги «Риторики» фон этих рассуждений был понятен.

б) В «Филебе» 19 б Протарх назван по отчеству: сын Каллия. Перед этим Сократ говорит, что общий метод исследования единого, многого и числа нужно применить к удовольствию. Протарх замечает, что он не готов вести это

рассуждение, поскольку сначала нужно установить, сколько есть видов удовольствия и разума и каковы они. Вот тут-то Сократ и говорит: Ἀληθέστατα λέγεις, ὡ παῖ Καλλίου — если мы окажемся неспособны установить это относительно всякого единого, подобного, тождественного и противоположного им, мы никогда ни на что не будем годны.

Выше отмечалось, что 11-я глава I-й книги «Второй Аналитики» не могла не привлечь внимания Платона, во-первых, потому, что в начале этой главы Аристотель критикует положение Платона о невозможности διαλέγεσθαι без идей и без единого; во-вторых, потому, что в конце главы Аристотель говорит о том, что во всех науках есть нечто общее, а именно метод исследования, диалектика. Так вот, в середине той же главы Аристотель дает такой пример: «Действительно, правильно будет сказать, что хотя и не-Каллий <есть живое существо>, тем не менее Каллий есть живое существо, а не неживое существо». Таким образом, «Филеб» 19 b можно считать дополнительным указанием на то, что Платон читал 11-ю главу I-й книги «Второй Аналитики».

в) Наконец, сама этимология имени «Протарх» (Πρώταρχος) сделала его очень подходящим Аристотелю (Ἀριστοτέλης), подчеркнутое внимание которого «к первым началам» (πρὸς τὰς πρώτας ἀρχάς) общеизвестно³.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Thesleff H. Studies in Platonic chronology // Commentationes Humanarum Litterarum. Helsinki, 1982. Vol. 70. VII.
- ² Заметим сразу, что попытка эта Платону не удалась, и основной метод «Филеба», смещение, Аристотель подверг решительной критике (см. Met. XIV, 5—6).
- ³ Вопрос о соотношении позднего Платона и Аристотеля, вставший передо мной во время написания этих тезисов, был затронут также во введении к изданию «Федра» (М.: Гнозис, 1989), где указана релевантная литература.

Ju. A. Šičalin

LE PLATON DE LA DERNIÈRE PÉRIODE ET ARISTOTE

(formulation du problème)

L'hypothèse est exposée que Platon a tenu compte, en écrivant le *Philèbe*, du point de vue énoncé par Aristote dans la *Topique* et les *Analytiques* et aurait désigné celui-ci sous le nom de Protarque.

Н. В. Брагинская
ИЗ КОММЕНТАРИЯ
К «ПОЭТИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ: *ῥηδύμῳς*,
μύμησις И ДР.

О «Поэтике» написано так много, что сказать что-нибудь новое весьма затруднительно. Может быть, поэтому мне захотелось сказать о ней «старое», а именно: вернуться к рукописному чтению и буквальному пониманию слов как раз в тех местах, где издатели исправляют текст, а комментаторы и переводчики толкуют его расширительно.

Затрудненность понимания «Поэтики» в наше время прямо пропорциональна той важной роли, какую она играла в истории европейской эстетической мысли. Как известно, не только «Поэтика» влияла на теорию литературы и искусства, но и в сам древний трактат «вчитывались» эстетические нормы и ценности совершенно ему чуждые. Скажем, тезис «поэзия есть подражание» истолковывали и так: «поэт должен подражать древним образцам», хотя у Аристотеля, очевидно, не могло быть такого требования.

Обеспечивая себе опору на авторитет Аристотеля и приравливая его к себе, новоевропейская литературная и эстетическая теория понимала формулировки трактата все более расширительно. И по мере «утраты» текстом определенности и конкретности, возрастала теоретичность и абстрактность его идей в глазах читателя. Соответственно была преувеличена, как нам кажется, и «литературность» трагедии, комедии, эпоса, хоровой лирики. С одной стороны, в этом заключалась чистая, так сказать, «корысть». Европейская литературная теория — это теория книжной словесности, уединенно создаваемой и уединенно потребляемой; она ищет авторитет для себя и потому склонна видеть в Аристотеле теоретика книжной литературы. С другой стороны, для такой позиции существует возможность опоры на прямые высказывания Аристотеля, например о второстепенности для трагедии зрелища и о первостепенности для нее «мифа», т. е. сказания, сюжета; или о том, что трагедия может быть хороша и вне сценического воплощения — при одном ее прочтении и т. п. Это выглядит тем более понятным и естественным, что Аристотель — философ, а значит, приверженец умозрения, к тому же собиратель книг и первый читатель «современного типа», читавший самостоятельно, а не слушавший читчика¹. Но при всем при том Аристотель все-таки *первый* книжник, и культурный контекст «Поэтики», реальное функционирование поэзии и книги в классическую эпоху резко отличаются от новоевропейских. Как известно, создатель трагедии, «трагик», — это не только писатель, но и актер, режиссер, хореограф, художник по костюмам, певец и музыкант. Свидетельства об Эскиле как костюмере, Фринихе как учителе танцев, Софокле как певце

или Еврипиде как недостаточно умелом музыканте, вообще говоря, известны², но, когда анализируется «Поэтика», из поля зрения филолога, как правило, исчезает все, кроме текстов драм. Мне хотелось бы подчеркнуть, что при всем своем пристрастии к уединенному чтению Аристотель был современником словесности, исполняемой перед публикой — с жестами, плясками, модуляциями голоса — и рассчитанной на такое исполнение. Это касается не только драмы, но и рецитации эпоса и исполнения ямбов или хоровой лирики. Сегодня мы назвали бы такие выступления рапсодов, поэтов и хоров «театрализованными».

Я присоединяюсь к мнению, имеющему в настоящее время много сторонников, о «Поэтике» как сравнительно раннем сочинении³. В нем не только не выровнена терминология — Аристотель вообще отличается коварной для переводчика и интерпретатора способностью в двух соседних фразах употребить одно слово в совершенно разных значениях — не выровнена в трактате и вся теоретическая позиция, не пройден до конца путь от исходного материала — драматических и рапсодических *спектаклей* — к цели труда — литературной теории.

Видя во всех без исключения случаях употребления в «Поэтике» таких слов, как *μίμησις*, *πράξις*, *λέξις*, *οἰκία*, *ῥυθμός* и др., всегда только абстрактный смысл, филологи оказываются более аристотеликами, чем сам Аристотель, а чтобы Аристотель не выходил за поставленные ему рамки, исправляют его текст. В самом деле. Рукописная традиция «Поэтики» небогата: всего две независимые рукописи (Parisinus 1741 и Riccardianus 46); остальное — созданные не ранее XV в. списки первой, а также арабские и латинские версии⁴. При этом текст «Поэтики» переправлен так, что в нем буквально нет «живого места» (особенно наглядно это в издании Юбервега)⁵, а эмендации затрагивают не только описки или бессмысленные сочетания букв, но смысл и композицию. Издатели заменяют одни значащие слова на другие, что-то добавляют для так называемого «лучшего смысла», что-то, напротив, исключают. Судьба греческого текста свидетельствует о неослабевающих усилиях поколений издателей и комментаторов привести слова Аристотеля в соответствие со своим собственным образом «Поэтики». В этой ситуации хочется попытаться перечитать «Поэтику» заново, отбросив исправления, перестановки и атетирования. Результаты такого перечитывания в совокупности составили бы последовательный текстологический и герменевтический комментарий ко всему трактату. Но один из общих выводов можно предварительно представить следующим образом: если в исправляемых местах отбросить исправления, а в так называемых «темных» местах придать словам Аристотеля самый элементарный и конкретный смысл (например: *λέξις* — это не «стиль», а «говорение», «реплики»; *οἰκίατα* — «позы» и «жесты», а не «обороты речи»; *ψιλοὶ λόγοι* — «речь без музыкального сопровождения», а не «проза»; *ῥυθμός* — «пляска», «телодвижения», а не «закон чередования мер»; *πράττοντες* — «актуально действующие на сцене», а не «люди поступка» [как Элс]; *μιμοῦμενοι* — «играющие на сцене лицедеи», а

не персонажи пьесы — т. е., залог у причастия средний, а не страдательный, и т. д.), — если так поступить в целом ряде традиционно трудных мест «Поэтики», то там, где видят рассуждения о сочинении поэтического текста, окажется пассаж о создании спектакля «режиссером»; там, где видят обращение к поэтическому воображению, находится замечание о построении мизансцены; там, где усматривают требования к стилю и оборотам речи, на деле затрагиваются позы и пластика актера; там, где находят учение о художественном воспроизведении действительности, речь в ряде случаев идет о простом мимировании; наконец, сообщение об условиях состязаний драматических и эпических поэтов принимается за анализ внутренней структуры драматического и эпического действия.

* * *

Перехожу к анализу текста «Поэтики» почти с самого ее начала, т. е. с того, что эпосотворчество (эпопея), трагедия, комедия, дифирамб и большая часть авлетики и кифаристики — все они вместе суть подражания (мимесисы), а различаются либо средством, либо предметом, либо способом подражания. Зачем в этом ряду оказались авлетика и кифаристика? и почему большая их часть? Чуть ниже Аристотель говорит, что авлетика и кифаристика пользуются только двумя средствами подражания — гармонией и ритмом, но не словом. Почему же вообще о них заходит речь в трактате о поэзии? Гомперц⁶, например, решал вопрос так: известно, что книг в «Поэтике» было две, а дошла одна, как принято считать — первая, Гомперц же предположил, что дошла как раз вторая, а в первой излагалась общая теория мимесиса, включающего мимесис в изобразительном искусстве, музыки и лирике. Вторая же и единственная дошедшая до нас книга была посвящена словесному искусству — драматической и эпической поэзии. Начало второй, по его мнению, книги резюмирует сказанное в первой, отсюда и введение в число миметических искусств авлетики и кифаристики; а «поэтическим» Аристотель называет не только словесное искусство, но всякое творческое, «создающее» умение (ср. *Arist. EN 1140 a 1* сл.). Для уничтожения странного противоречия — трактат о поэзии, а речь об авлетике — Гомперц дополняет сочинение Аристотеля не только воображаемой книгой, но и целой концепцией мимесиса как основы всех искусств: и живописи, и музыки, и поэзии. Он разделяет широко распространенное представление об отвлеченном характере мимесиса у Аристотеля, выражающем взаимное соответствие произведения искусства и некоторого жизненного явления. Самым элементарным при этом принято считать мимесис живописный и пластический (молчаливо подразумевается некое вневременное «реалистическое» искусство с установкой на внешнее подобие). Самым сложным считается мимесис музыкальный (не звукоподражательный), хотя и словесный текст — книга, рукопись внешне никак не похожи на какую

бы то ни было «жизнь». Представления современных исследователей о мимесисе так или иначе выходят за рамки идеи копии: мимесис признается воспроизведением не столько внешнего облика, сколько внутренних черт объекта, даже и в пластических искусствах; в поэзии же — это «воображаемое очертание жизни»⁷, или «нематериальное воспроизведение воображаемого»⁸. Так ли это для Аристотеля? А что если самый простой и естественный мимесис для него как раз мимесис музыкально-танцевальный? если миметической теории живописи у него как таковой нет? если знаменитые слова «искусство подражает природе» вырваны не из эстетического, а из природоведческого, естественно-научного контекста и тем обесмыслены? ведь речь идет об искусстве врачебном, кулинарном, строительном, а вовсе не о искусстве!

Мы рассмотрим здесь вопросы о том, (1) что общего и отличного у музыкальных и поэтических произведений в (а) средствах и (б) предметах подражания; (2) какое искусство для Аристотеля является миметическим искусством в полном смысле слова; (3) какой смысл получает мимесис применительно к сюжету.

(1 а) Итак, у поэзии и авлетики с кифаристикой в большей их части как общие средства подражания названы ритм и гармония (1447 а 24).

Есть два простых способа понять эту общность. Один — указать на музыкальное сопровождение поэтических произведений, на то, что лирика, мелика, в какой-то степени и эпос, пелись. Другой — понять *ритм* и *гармонию* совершенно абстрактно и счесть то и другое средствами упорядочения как словесного, так и музыкального материала (в старых латинских переводах греч. *ῥυθμὸς* часто передается как *numerus* — число). Однако и тому и другому объяснению противоречит то, что Аристотель тут же говорит о *ритме* как единственном средстве еще одного искусства. «Самим ритмом без гармонии подражают (мимируют) иные из плясунов, подражая таким образом (т. е. «воспроизводя», «мимируя») этосы, патосы и действия» (1448 а 27). Аристотель говорит не обо всех плясунах, а только об «иных», о каком-то их разряде. Таково чтение лучшей рукописи (*οἱ τῶν ὀρχηστῶν*). Но издатели и переводчики часто предпочитают чтение апографов — *ἡ τῶν ὀρχηστῶν* — «искусство плясунов», и выбор худших рукописей обусловлен непониманием, как нам кажется, того, почему здесь выделены какие-то особые танцоры. Кто они? Обходясь без музыки и слова, они пользуются *οὐχηματιζόμενοι ῥυθμοῖς*. *Σχηματίζω* в «первых», конкретных, а не переносных значениях — «принимать позы» (см. *Plat. Rp. 326d*, *Nipp. Min. 374b*), «плясать» (*Arph. Paх 324*, *Ran. 678*), медиальный залог используется для обозначения игры, прикидывания, изображения чего-то иного, нежели на самом деле (*Plat. Rp 577 a*, *Gorg. 511 d*, *Soph. 268 a*, *Phdr. 255 a* и др.); в естественнонаучных трактатах самого Аристотеля медиальное причастие этого глагола используется для обозначения внешне оформленного, обретшего внешние очертания (*Cael. 302 b 26*, *306 b 3*, *Phys. 188 b 19*, *Gen. et corr. 327 b 15*). Если вспомнить, что пантомимы, по

Лукиану (De salt. 67), должны изображать этосы и патосы, а у Аристиды Квинтилиана «ритм сам по себе» есть средство для *Ψιλλῆ βρῆσις* — чистой пляски (без музыки), т. е. пантомимы (De mus. I, 13. p. 21J), что одними ритмами обходился знаменитый пантомим Росций (ib. II, 6. p. 44J), то *σχηματιζόμενοι ῥυθμοί* можно передать как танец, состоящий из поз и жестов, кого-либо и что-либо изображающих. Не исключено, что такие жесты предполагают не только непосредственную изобразительность и выразительность, но и особый язык жестов (как его называли позднее — *хирономию*). В самом деле, едва ли без конвенциональных поз (*σχήματα*) можно было бы в одиночку проплясать «Семеро против Фив» Эсхила, как это делал виртуоз Телест (Athen. 121f). В «Политике» Аристотель определяет *ритм* как выражение *этоса* через телесное движение (1340 b 8 ср. Plat. Leg. 653de, 664 e) и говорит о существовании музыки и без *мелосов* и *ритмов* (1340 a 12), что было бы совершенно непонятно, если *мелос* понимать не как пение, а как мелодию, а *ритм* — не как пляску, а как музыкальный ритм.

Последнее, но немаловажное подтверждение тому, что речь в этой части «Поэтики» идет о пляске, а не об абстрактном ритме, видится нам в варьировании номенклатуры средств подражания. Аристотель трижды перечисляет эти средства, и, кроме ряда *ритм*—*гармония* в начале трактата (1447 a 22), есть еще *ритм*—*мелос* (напев) — *метр* (стихи) (1447 b 24), *порядок зрелища* — *напевотворение* (мелопойиа) — *говорение* (*λέξις*) (1449 b 30). Сопоставим три ряда с частями триединой хореи у Платона: *говорение*, *песня* (*ᾠδή*), *танец* (*βρῆσις*) (Leg. 816 d). отождествление песни с мелосом, мелосотворчеством и гармонией, а говорения — со словом и метром не представляет большой сложности: речь идет о музыкальной и словесной стороне произведения, причем термины выделяют тот или иной их аспект. Танцу у Платона и Аристотеля соответствует дважды *ῥυθμός*, а один раз *порядок* (*κόσμος*) зрелища. Обычно *космос* трактуется как украшение, а *космос зрелища* как декорация. Думаю, что сопоставление трех, а с Платоном, четырех рядов терминов позволяет и в «космосе зрелища» видеть пластическую, оркестрическую часть, взятую, может быть, шире, чем только жесты и танцевальные движения — с включением и мизансценирования, и костюмов хора, и в целом актерской пластики.

Если в этих контекстах «Поэтики» *ῥυθμός* считать танцем, пляской, языком жестов, то как он может быть средством авлетов и кифаристов? Дело, видимо, в том, что «большая часть» флейтчиков и игроков на кифаре вовсе не сидит неподвижно, как нынешние музыканты в оркестровой яме. Вот свидетельства из самой «Поэтики»: «Дурные флейтисты вертятся волчком, мимируя <метаемый> диск, и таскают корифея, играя на флейтах „Скиллу“» (1461 b 30). Часть дифирамбов, которые сочинялись, как известно, для флейты, именовались «миметическими» (Ps. Arist. Probl. XIX, 15). «Мимировали» в дифирамбах Стратон Тарентский (Athen. I, 19) и Меланнипид (Ps. Plut. De mus. 1141 C). Не всегда ясно, идет ли речь о мимесисе

певца-солиста, хора или аккомпаниатора, однако Меланипид известен как музыкант классического V в. От Филида Делосского, знатока музыки, мы узнаем, что древние кифареды также допускали некоторую игру мимики, делали движения ногами, маршировали и приплясывали (*Athen.* I, 21: *κινήσεις κίβατος καὶ χορευτιβός* Феофраст сообщает и имя того, кто первым стал, играя на флейте, двигаться и принимать различные позы или плясать (буквально — ввел «движения и ритмы»), остальные же последовали его примеру (*Athen.* I, 22 *e*). Нам важно не первенство этого Андрона, очень сомнительное, а то, что такая манера авлетов и кифаристов была известна различным авторам, включая ученика Аристотеля, и считалась широко распространенной. Это позволяет нам видеть если не во всей, то в «большой части» авлетики и кифаристики (что значит «большая часть», никто, как кажется, не пытался объяснить) подобные танцевально-музыкальные представления. Им нечего было бы делать в трактате о поэтическом искусстве как мимесисе, если бы само традиционное представление о мимесисе не было связано (о чем мы еще будем говорить) прежде всего с танцевально-музыкальной, а не словесной сферой.

Однако значение «танец» или «телодвижение» для слова *ῥυθμός* не является исходным. Благодаря исследованию Э. Бенвениста⁹ мы можем понять происхождение такого значения в «Поэтике». Бенвенист показал, что в классическом языке *ῥυθμός* «обозначает ту форму, в которую облакается в данный момент нечто движущееся, изменчивое, текучее, т. е. форму того, что по природе не может быть устойчивым <...> слово *ῥυθμός*, означающее буквально „особую разновидность протекания“, было самым подходящим термином для описания „положений“ и „конфигураций“, по самой природе лишенных постоянства и необходимости, представляющих такой порядок, который подвержен вечному изменению»¹⁰. Бенвенист считает, что Платон, систематически применявший это слово «к форме движения, которое совершает человеческое тело в танце, и расположению фигур, в которые это движение выливается»¹¹ (см., в частности, *Phil.* 17 *d*, *Symp.* 187 *b*, *Leg.* 664 *e*—665 *a*), включил в семантическую систему, связанную с идеей «текущей формы», то понятие «ритм», к которому мы привыкли. На основе *ῥυθμός* как понятия о пространственной структуре, определенной расположением и соразмерностью элементов, вырастает известное нам понятие ритма как фигуры движений, организованных во времени при помощи меры. Аристотель унаследовал в разбираемом нами начале «Поэтики» память о платоновских контекстах *ритма*, но поскольку ни у Платона, ни даже в «Поэтике» такое значение не является единственным¹², Аристотель не преминул дать свои пояснения, что это за *ῥυθμοί*, указав на то, что ими пользуются пантомимы.

Выяснив, в чем состоит общность средств подражания у поэзии и авлетики и кифаристики, мы обнаружили что то и другое мыслится танцевально-музыкальными представлениями, а не музыкальными и словесными произведениями (текстами); термино-

логия Аристотеля фиксирует аспект, как мы бы сказали, «актуализации» текста.

(1 b) Предметы подражания, общие для музыки и поэзии, — *этос* и *патос*. Нам представляется, однако, что эти термины применительно к музыке и поэзии, а точнее, к трагедии, имеют разный смысл, причем разница отмечает рубеж между до-аристотелевским представлением о мимесисе, которое используется Платоном и самим же Аристотелем, и тем, которое сконструировано Аристотелем в «Поэтике».

О музыке сказано в «Политике», что «в ритмах и мелосах заключены подобию гнева и кротости, мужества и умеренности и всех свойств им противоположных и всех прочих этических качеств, наиболее соответствующие истинной природе этих качеств» (1340 a 19 сл.). Объясняется наличие в музыке *этосов* тем, что у слушателя происходят изменения в душе: этическая музыка затрагивает *этосы*, оргиастическая и катартическая — *патосы*. *Этосы* здесь — это, условно говоря, нравы, устойчивые свойства души, *патосы* — настроения, страсти, состояния преходящие (возможен и *патос этоса*, как определяется энтузиазм, 1340 a 12). Предмет подражания в музыке — это та же «материя», что и предмет воздействия в человеке: «в мелосах как таковых содержатся подобию (*μιμήματα*) *этосов*» (1340 a 39). Нельзя не видеть здесь учения Дамона, воспринятого Платоном, о заражении души определенным *этосом* и *патосом* через музыку, о воспитании и исцелении душ с помощью музыки. *Этосы* и *патосы* музыки есть то, что оказывает влияние на *этосы* и *патосы* человеческой души.

Этос в «Поэтике» подается двояко: в связи с эпосом место его почетно, в связи с трагедией — более чем скромно.

Применительно к эпосу сохраняется, как и в музыке, звучащая природа *этоса*. Правда, это уже не просто голос, но звучащая речь (и то и другое значение есть у греч. *φωνή*). Эпический *этос* связан с прямыми речами персонажей. Автор эпоса, как считает Аристотель, то повествует, то «становится каким-то другим <существом>, подобно тому как делает это Гомер»; иными словами, автор «превращается» (*μεταβάλλοντα*) (1448 a 19 сл.). Из поэтов, говорит Аристотель, один Гомер достоин всяческой хвалы еще и за то, что прекрасно знает, что ему следует сочинять: сочинитель должен как можно меньше говорить сам, «ведь не в этом качестве он является подражателем» (1460 a 8). Быть подражателем, миметом, — значит перевоплощаться в героя и говорить за него, воспроизводя его *этос*. Гомер «после небольшого вступления тотчас вводит мужа или жену или еще какое-нибудь существо, причем всех их не без *этоса*, а непременно с *этосом*» (1460 a 10—13). Связывая здесь мимесис с воспроизведением *этоса*, Аристотель имеет в виду не речевые только характеристики, как в эпопее риторика, а произнесение речи, игру голоса, интонацию, жесты. Странно, конечно, что похвалу получает Гомер, которого Аристотель не мог слышать. Но и Платон прямо заявляет, что эпические прямые речи — это уподобление герою голосом и

внешним обликом: «Когда он (Гомер) приводит какую-то речь от чужого лица, разве мы не говорим, что он делает речь как можно более похожей на речь того, о чьем выступлении он нас предупредил? А уподобление другому человеку голосом и внешним обликом разве не означает подражания тому, кому уподобляются?» (Rr 393 c). Выходит, приводя речь персонажа, ему уподобляются голосом и внешним обликом, т. е. исполнители «играют» эпического героя. Платон, как и Аристотель, говорил о «слушании Гомера», имея в виду исполнителей его произведений: «Когда слушают Гомера или иного из творцов трагедий, мимирующего какого-либо героя в скорби, и тянут в печали длинную речь, или поют, или бьют себя в грудь, мы испытываем удовольствие» (Plat. Rr 605 c). «Гомер», бьющий себя в грудь, — это, конечно, рапсод. Источники редко отмечают то, что было бытовой реальностью, что известная нам античная литература звучала со сцены, что речи героев слышали и видели зрители. В этом смысле указывающий на жестикуляцию отрывок из «Государства» — счастливое для нас исключение. Заметим, что с точки зрения «игры» Платон уравнивает здесь эпос и трагедию, так поступает и Аристотель, когда говорит о началах искусства и о том, что искусство рапсодов и актеров обязано своим происхождением миметической способности голоса (Rhet. 1404 a 23). Певцы и рапсоды могут, по Аристотелю, «переигрывать» в жестикуляции, ничем в этом не отличаясь от драматических актеров (Poet. 1462 a 7). Для Платона, как и для Аристотеля, Гомеровы поэмы делает миметическими наличие в них большого числа прямых речей персонажей, только оценка этого миметизма у философов противоположная. Платон приравнивает исполнителя эпоса и автора, запрограммировавшего прямыми речами актерское перевоплощение рапсода, к мимам-лицедеям, забавляющим толпу, подражанием звуку ветра, трубы, бляению овец и скрипу колес (Rr 396 b, 397 b). Прямые речи превращают эпос в лицедейство, а воспроизведение дурных страстей и нравов «заразительно». Чтобы исправить Гомера и убрать из него портящий людей мимесис, платоновский Сократ делает такую операцию: пересказывает события «Илиады» от третьего лица, не давая говорить самим героям (Rr 393 a—394 b). Вот в чем порок эпоса, вот почему надо «исключить подражание» (Rr 394 d) в идеальном государстве. Порок заключен в том, «как говорится», — в *ὡς λεκτέον*, в *λέξις*, поэтому традиционная передача платоновского *λέξις* в этом контексте как «стиль» не только модернизирует, но и затемняет смысл.

Итак, «этичность» гомеровского эпоса означает не только абстрактное мастерство поэта в создании характеров, но и обилие прямых речей, на которых сосредоточивается игра исполнителя-рапсода. В этом же смысле мы понимаем и то место «Поэтики», где Аристотель объявляет Гомера «поэтом по преимуществу» за создание драматических подражаний (1448 b 34). «Драматизм» здесь достаточно еще специфический: дело не в конфликтах и переломах, а в том, что прямые речи у Гомера составляют большую часть текста.

Для трагедии *этосы* отнюдь не так желанны, хотя, казалось бы, здесь все произносится и разыгрывается. Если поставить в ряд «этические речи» (*ῥησεις ἠθικαί*), трагедии не получится (Рост. 1450 а 30). Когда Аристотелю надо назвать предмет подражания в поэзии, *этос* протаскивается как-то боком, в сложной фразе: «Поскольку мириующие мирируют действующих, эти последние необходимо бывают добрыми или дурными — обычно этосы соответствуют только этим <качествам>, ибо этосы у всех отличаются по пороку или по добродетели — причем они или лучше нас, или хуже, или такие же» (1447 б 27 сл.). И дальше ни с места, только все о лучших и худших и о жанрах для тех и других. Когда заходит речь о частях специально трагедии, снова появляется подобная завернутая конструкция: «Поскольку трагедия есть мимесис действия, действие же совершается действующими, которые по необходимости бывают какими-нибудь в соответствии с этосом и мыслью — ведь и те или иные действия мы называем какими-нибудь из-за этосов и мыслей, — то естественно существуют две причины действий — мысль и этос...» (1449 б 31 сл.). Какое странное добывание смысла! Почему, говоря об *этосе* как предмете подражания плясунов, в музыке, в эпосе, наконец, Аристотель не строит таких лесов и мостков? Вместо того чтобы сказать, что в трагедии и других поэтических жанрах изображаются человеческие характеры (*этосы*), Аристотель выводит необходимость, неизбежность *этосов* из действия и подчиняет их действию: *этос* в трагедии «это нечто такое, что изъясняет предрасположенность <человека> к тем или иным <действиям>» (1450 б 8—11). Трагедия может обходиться и без *этосов* (как, заметим, и без зрелища), но не без действия. А действие совершается не для «имитации этосов» (*οἰκον βασιως τὰ ἠθῆ μιμήσανται*), но этосы вытягиваются в трагедию, «прихватываются» заодно с действием (*этосы διὰ τὰς πράξεις* 1450 а 20 сл.). Такое отношение к *этосу* контрастирует и с *этосом* в эпосе и, разумеется, в музыке. Оно связано, по-видимому, с приоритетом трагического сказания. *Этос* и мысли нужны для мотивации действия — роль их сугубо служебная, потому что «трагедия есть мимесис не людей, а действия, жизни и счастья, счастье же и несчастье заключено в действии» (1450 а 17).

Подчинение действию налицо и в случае с *патосами*. Правда, иногда патос в «Поэтике» используется в том же значении, что и в большинстве других сочинений: *патос* есть состояние, а применительно к душе — настроение, переживание; например, страх, гнев или сострадание (1456 б 38). Но в других случаях, характерных именно для «Поэтики», *патос* становится особым действием — страданием (1452 б 11, 1453 б 17). По-гречески определение *патоса* через *праксис*—действие звучит парадоксально, если не сказать оксюморонно, ведь *пáθος* и *πράξις* антонимы. Но Аристотелю требуется ввести в *патос* динамизм, состояния ему не подходят. *Патос* трагедии у Аристотеля наследует ритуальный «страстям», *патосам* Диониса или другого героя в ритуале. Такой *патос*-страдание как событие и поступок — может быть поставлен

в один ряд с переломом и узнаванием, в ряд структурных элементов драматического, трагического мифа (1452 b 11).

Этос и *патос* в музыке и *этос* и *патос* в драме как предметы подражания отличаются друг от друга. В первом случае — это аналогии свойств и состояний души, во втором — то и другое — эпифеномены действия — главного предмета подражания в трагедии. Формально идентичные термины применительно к музыке обозначают непосредственную выразительность голоса, самого миметического органа (Arist. Rhet. III, 1, § 8), мелодии, звучания инструмента. Правда, непосредственная выразительность Аристотелем, как и вообще античной традицией, описывается как раз опосредствованно — через воздействие на *этос* и *патос* слушателя, и никак иначе «ухватить» материю *этоса* и *патоса* в музыке не удается — только через воздействие на необсуждаемое наличие *этосов* и *патосов* у слушателей.

Когда Аристотель приводит итоговый список элементов трагедии, то в нем к предмету подражания он относит миф (разлагаемый на действия и страдания), *этосы* и мысли (которые служат мотивировке действий) (1450 a 8 сл.). При преобладании какого-либо элемента, трагедия получает соответствующую окраску, она может оказаться «этической» или «патетической», т. е. трагедией характеров или трагедией страданий (1456 a 1 сл.; «действенной» является, видимо, любая трагедия, а существование «мыслительной» Аристотель не предполагал). Итак, главный предмет подражания — *действие*, *патос* — один из видов действия, *этос* — необходимая мотивация действия. Если бы речь шла только о действии на сцене, то *этос* и *патос* в трагедии были бы близки к пантомимическому воспроизведению внешних черт, характерного облика, эмоций и поступков в пантомиме. Но Аристотель нечувствительно, как сказали бы в прошлом веке, переходит от актуального действия на сцене к абстрактному действию как части сюжета, а втянутые в него *этосы* и *патосы* теряют характер чего-то непосредственно изображаемого актерами и превращаются в абстрактные характеристики событий и действующих лиц. Здесь — в отрыве воспроизведения-мимесиса *этосов* и *патосов* от непосредственного воспроизведения их голосом и телом и от вызывания *патосов* или воспитания *этосов* в душах слушателей — начало литературоведения. Платон переносит теорию «заражения» с музыки на поэзию, а Аристотель делает *этосы* и *патосы* независимыми от зрителя—слушателя элементами словесного произведения, объективными характеристиками текста¹³.

2) Слово «мимесис», поглотившее в своей протейской неисчерпаемости уже целую армию комментаторов, обладало некоей провоцирующей силой, видимо, и для самих древних мыслителей. В европейской истории понимания мимесиса у Платона и Аристотеля это понятие то выражает лишь копировку зримой реальности, то воспроизведение, напротив, лишь скрытых, внутренних свойств объекта, то мимесис вернее, чем природа, отражает мир идеальный. Мимесисом—подражанием объявляется и са-

мо произведение, и работа его создателя, и восприятие слушателем и зрителем.

Современный исследователь «Поэтики» ставит Аристотелю в заслугу создание однозначного термина «мимесис», вобравшего в себя многообразие платоновских оттенков¹⁴. На наш взгляд, однозначности у этого термина в «Поэтике» нет. Имеет, вероятно, смысл говорить о двух полярных значениях термина, между которыми располагаются все прочие... Один полюс соответствует традиционному, исходному и для Платона и для Аристотеля значению, другой — изобретение самого Аристотеля.

Еще в 1950-е годы Коллер в ряде работ показал, что *μῖμος*, *μυεῖσθαι*, *μῖσις* и другие слова этого гнезда первоначально относились к танцевально-музыкальной сфере¹⁵. Коллер склонен был считать, что музыка как искусство — первая «законная» сфера применения подобных терминов, все остальные искусства получили понятие о мимесисе — подражании в результате переноса из этой сферы. Но, по-видимому, речь должна идти не о переносе с одного рода искусства на другой, а о формировании абстрактных категорий эстетики на основе бытового языка и обиходных понятий, и при этом какие-то специальные сферы оказываются «удобней», «ближе» для терминологического приспособления того или иного обиходного слова, другие — «дальше», отчего и возникает впечатление переноса из одной специальной сферы на другую. Эйс, продолжая и уточняя работу Коллера¹⁶, показал, что и в V в. *μῖσις* есть прямое изображение внешнего облика, движений, повадок и/или звуков людей и животных с помощью речи или пения, танца или жестикуляции и позы. Авлетика и кифаристика занимают в ряду мимесисов законное место, так как являют собой упорядочение и эстетизацию примитивного внехудожественного подражания, передразнивания, кривляния и ужимок. Истоки драматического мимесиса находятся там, где нет еще и членораздельной речи, но уже изображен «нрав», *этос* человека или животного. О том, что мимесис голосом и телом первичный, свидетельствуют многочисленные источники и многочисленные места из Платона: «Если кто-либо, пользуясь своим телом, явит твой облик и своим голосом издаст твой голос, то такой вид создания призраков и есть мимесис по преимуществу» (*Plat. Soph. 267 a*). Чтобы перейти к теме совершенно особого подражания — подражания имен сущностям вещей, Сократ начинает, как и положено, с понятного, с изъяснения, к которому прибегают немые, с помощью рук, головы и всего вообще тела, его позами и жестами (*Plat. Crat. 422 e—423 a*): «Таким образом изъяснение (*δῆλωμα*) тела произошло, если произведено телом подражание тому, что хотели изъяснить» (423 *ab*). Сократ показывает далее, что прямая аналогия через уравнивание голоса, языка и рта в произнесении имен с телом и звуком в телесном и музыкальном мимировании не работает. Действительно, передразнивание овец, петухов и другого зверья никак не означает их наименования (здесь несомненно мек на мимов, развлекающих подражанием голосам животных, из

«Государства», 396 b, 397 b). Тогда он переходит к мимированию цвета и очертаний, к искусству, которое пользуется этими средствами, но обнаруживает, что и оно не подобно именованию. Тогда Сократ порывает с этими аналогиями и создает собственную теорию соответствия звуков, слов, сущностям, этими словами обозначенным.

Здесь уместно вспомнить, что живописное, а не музыкальное или танцевальное создание подобию долгое время считалось исходным мимесисом для Аристотеля. В то же время Швейцер, например, считает, что Аристотель вообще не создавал теории живописи и соответственно живописного мимесиса¹⁷. Аристотель, конечно, применяет слова *μίμησις*, *μιμητοί* к сфере живописи, но он привлекает пластические искусства для поясняющей аналогии наряду с примерами из бытового обихода. В «Поэтике» обращение к живописи, вводимое словами «например», «подобно тому как» и др., едва ли не систематично (1448 a 5 сл., b 10—19, 1450 a 26, 39, 1454 b 9, 1460 b 8). Нам кажется, что это во многом дань академической традиции: речь Сократа у Платона пересыпана примерами и аналогиями из области изобразительных искусств и вне всякой теории мимесиса. Свою роль играет и обиходное значение слова «мимема», которое сплошь и рядом обозначает в неспециализированных текстах (и надписях) статуи, посвященные изображения, пинаки. Это не значит, что в самом языке содержится «теория» живописного мимесиса. «Мимема» — это схожий облик, даже призрак (*Eur. Hel. 74*). Слово обозначает пластическую имитацию живого существа в «телесных», пространственных формах, и призрак или статуя ничем не отличаются в этой «теории» от плясуна и актера: все они воспроизводят самими собой внешний облик другого существа. Другое дело, что античный философ чаще видел перед собой мимематы-статуи, нежели мимематы-призраки, и в значении «статуя» это слово использовалось всего чаще.

В то же время Аристотель замечает, что живопись не умеет создавать полноценные *мимематы этосов*, она создает только *знаки этосов* в той мере, в какой эти знаки обнаруживаются на облике человека в том или ином состоянии (*Pol. 1340 a 30—35*). Да и Платон, кажется, для того заговаривает в «Софисте» и «Государстве» о мимесисе в живописи и скульптуре, чтобы этим сравнением «свободного» искусства поэзии и риторики с ремеслом скомпрометировать и поэзию и риторику. Компрометация искусства как «подражания подражания» (*Rp. 596 a* и сл.) нагляднее в случае с картиной, нежели в случае с подражанием собственным телом и голосом (легче доказать, что художник рисует кровать, а не идею кровати, чем что актер воплощает Ахилла, а не идею Ахилла). Сказанное не отменяет того, что совершаемые переносы с первичного мимесиса (телом и голосом) на несобственно мимесис (с помощью музыкальных инструментов, красок, слов и т. д.) создают основы для общеэстетической теории подражания.

Архаизация ничем не лучше модернизации, и хотя мы не разделяем удивления современных исследователей неожиданностью появления в 1461 b 29 чисто орхестического значения глагола *μιμῆσθαι*¹⁸ и не согласимся с ними в том, что отнесение понятия «мимесис» к эпосу доказывает его полное освобождение от театраль-ных ассоциаций¹⁹, тем не менее «теоретический» смысл «мимесиса» в «Поэтике» есть, он в ней и рождается. Можно было бы как Монтмоллин и отчасти Элс²⁰ считать, что разные значения одного термина в пределах трактата принадлежат разным периодам. Дошедший до нас текст «Поэтики», как показывает ряд исследований²¹, представляет собой конспект «для себя», куда могли вноситься дополнения, уточнения и поправки, входящие в противоречия с ранее написанными частями. Но было бы странно считать, что противоречия перестают существовать, как только мы расслоим текст и отделим друг от друга несогласующиеся между собой высказывания. Пусть они написаны в разное время, но ведь одним автором. Не скажут ли нам эти противоречия что-нибудь о пути его мысли?

Итак, почти все использования слова *μίμησις* и однокоренных слов укладываются в «Поэтике» в традиционные представления о мимесисе как подражании при помощи тела и голоса, т. е. в архаический «мимесис» этологов. Почти все, кроме самого главного. Важнейшая тема «Поэтики» — сюжетосложение в трагедии. Аристотель выдвигает на первое место по важности миф-сюжет-сказание, а этосы — традиционное дело мимесиса, за которые такие похвалы получил в «Поэтике» Гомер, — эти этосы в той же «Поэтике» объявляются чем-то второстепенным для драмы (Poet. 1450 a 29). Аристотель изменил смысл термина «мимесис», когда дал определение мифу — *μίμησις πράξις* (1450 a 4). Из-за многозначности слова *πράξις* это изменение как бы не сразу бросилось в глаза. Поэт, по Аристотелю, определяется не по метрам, а по мимесису, сочинитель же трагедии мимирует действия (*πράξεις*). Если бы речь шла о том, что сочинитель сам играет и исполняет эти действия, то мы были бы еще в пределах театрального мимесиса, ведь первоначально автор был и актером. Но в «Поэтике» сочинитель трагедии мимирует действия не телом и голосом, а *сочиняя* мифы-сказания. Значит, это уже не «телесные» действия, а абстрактные. Вместе с тем выражения «мимировать действия» или «мимесис в поступках» (*ἐν τῇ πράττειν μίμησις* 1459 a 16) встречаются в «Поэтике» неоднократно и относятся к актерам и к пантомимам; *πράξις* в этих случаях — конкретное, зримое действие. Мимирующие, т. е. актеры, говорит Аристотель, мимируют действующих (*μιμοῦνται οἱ μιμοῦμενοι πράττοντας* 1447 b 28). Иными словами, актеры играют персонажей, которые что-то делают на сцене. Связь таких «действующих» со сценой очевидна и в следующем пассаже: «Поскольку именно действующие (*πράττοντες*) совершают мимесис-подражание, то первой частью трагедии необходимо будет порядок зрелища (*κόσμος ὄψεως*)», т. е., как мы уже сказали, не декорация, а хореография, мизан-сценирование, движение на сцене²² (см.: Poet. 1449 b 31).

Но «подражание действию» (*μίμησις πράξεως*) или, иначе говоря, «воспроизведение поступков» — это еще и «ядро» (первые слова) определения трагедии (Рhet. 1449 b 24), а поскольку трагедия определяется как театральный жанр, то и *μίμησις* и *πράξις* можно попытаться воспринимать в «старом» театральном смысле. Однако дав *такое* же, идентичное, определение мифу (миф есть мимесис действия), Аристотель отрывается от сцены: миф — это мимесис действия, это определенный состав или сочетание событий (*σύνθεσις, σίστασις* 1450 a 5, 15). И все понятия сразу же переводятся в другой план. Сочинитель, который, расставляя в композиции целого события-поступки, добиваясь единства и целостности произведения, так воспроизводит «действие», делает, конечно, нечто принципиально иное, нежели актер, который играет на сцене действия своего героя. Но *терминологически* у Аристотеля это неразлично. Выражение *мимесис действия* возникает потому, что мимесис совершают действующие на сцене, но затем *действие на сцене* замещается *поступком в пьесе*, а мимесис действия — сюжетом (ср. 1449 a 7—b 31—1450 b 2).

Определение сюжета и актерской игры омонимичны. Представим себе такой ход рассуждения: трагедия создается с использованием традиционных мифов? — да. Мифы эти рассказывают о событиях, которые в виде ряда действий воспроизводятся на сцене? — тоже верно. Значит, миф в трагедии — это воспроизведение мимесис каких-то действий? — и это точно. Значит, миф — это мимесис действия. И хотя посылка была, что это в трагедии, т. е. в сценическом жанре, миф есть мимесис действия, вывод был сделан для любых мифов, эпических тоже. Миф оторвался тем самым и от устной традиции и от воплощенности в каком-либо жанре и остался сам по себе.

Эта эвристическая подмена подарила Европе учение о сюжете. Новизну открытия сюжета нам понять трудно, так как этому понятию нас обучили в школе. Однако научное определение сюжета не так-то просто, литературоведение продолжает над ним трудиться. До Аристотеля, во всяком случае, обходились без этого понятия, и не во всех культурах оно имеется.

Но какое же значение получает мимесис, став предикатом в определении сюжета, что имитирует и что воспроизводит сюжет? Думаю (несмотря на признание имен «мимематами» (Rhet. 1404 a 21), будет модернизацией считать, что Аристотель близка идея взаимного соответствия совокупности словесных знаков обозначаемому²². Может быть, плодотворнее вспомнить тезис «искусство подражает природе», высказанный в природоведческих сочинениях «Физике» и «Метеорологике» (Phys. 194 a 21, Meteor. 381 b 6). Тезис этот так часто использовался для обоснования эстетических программ, что было забыто: речь идет о врачебном, строительном и кулинарном искусствах. Именно по этим, далеким от художественного творчества контекстам, я попытаюсь описать представление о том мимесисе, к которому стремится теоретическая мысль Аристотеля в «Поэтике», хотя явно оно там не высказано.

Применительно к врачебному искусству тезис «искусство подражает природе» означает, что врач лечит, добываясь определенного соотношения сухого и влажного, холодного и горячего, действительных и страдательных сил-способностей (*δυνάμεις*) в теле человека, а именно такого соотношения, которое природа создает и поддерживает в живом и здоровом теле. Природа вещи (живой и неживой) достигнута, по Аристотелю, когда форма обладает над материей. Аналогично в кулинарном искусстве жарка и варка производят изменения в химических и физических свойствах вещества, превращая сырую пищу в приготовленную, так же как природа делает незрелые плоды спелыми. В этом случае речь также идет об обретении определенной пропорции сухого и влажного, определении (*διорισμός*) неопределенной материи, о возделании действительных сил-способностей над страдательными и т. п. В «Поэтике», как мне кажется, на первый план выдвигается идея формального и количественного упорядочивания материала. Конечно, все мусические искусства упорядочивают словесную, звуковую и кинетическую «материю» согласно мере: метру, гармонии, ритму; тем самым все мусические искусства, налагая форму на такую материю, определяя ее, по самому «роду деятельности» подражают природе, *действуют, как она*, а вовсе не воспроизводят ее как свой предмет. Драматургу, по Аристотелю, тоже необходимо рассчитать верно объем, добиться законченности действия, пропорциональности частей, выделенности начала, середины и конца, стройности всей композиции и отсутствия всего лишнего: сюжет должен строиться так, чтобы нельзя было ни убавить, ни прибавить, ни переставить части местами (Poet. 1451 a 30—36). В этом случае драматург добьется подражания природе. В «Метафизике» Аристотель делает любопытное сравнение природы и ... трагедии: «...по тому, что мы наблюдаем, природа не кажется эпизодической, как дрянная трагедия» (Met. 1090 b 19). Значит, если трагедия эпизодична, она не подражает природе. А эпизодичным, как известно, Аристотель называет (трагический) сюжет, в котором последовательность эпизодов (частей) не естественна и не необходима (Poet. 1451 b 34). Таким образом, трагический миф подражает природе, если он имеет драматическую структуру, если сложен «вокруг одного события, целого и законченного, имеющего начало, середину и конец», в этом случае миф «подобен единому и целому живому существу» (1459 a 18—20). Термин «эпизодический» еще раз используется в «Метафизике». Если не признавать, рассуждает Аристотель, что движущая причина делает единым число, душу и тело, идею и вещь, «то бытие целого делается эпизодической, <...> и получается много начал; но сущее не хочет, чтобы им управляли плохо» (Met. 1076 a 10). Искусство выступает в качестве движущего начала для своих творений и как врачебное искусство в самом себе содержит форму здоровья и обеспечивает переход материи (скажем, желчи) из потенциального состояния в актуальное (здоровое), так и поэтическое искусство. Мы могли бы сказать, что из «сырого» материала

сказаний драматург создает сюжеты, но у Аристотеля не было иностранного слова, чтобы обозначить новое понятие, поэтому и традиционный материал, обрабатываемый поэтом, и результат такой обработки носят у него одно имя — *μῦθος*. Два *μῦθος*'а, *μῦθος*-сюжет и *μῦθος*-сказание можно различать по эпитетам. Есть «сохраненные преданием» (*παρειλημμένοι*), с ними надо уметь обращаться, «использовать» предание и избирать самим (Poet. 1453 b 20 сл.). Тогда из мифов-сказаний выходят «мифы», характеризующиеся уже только формально, т. е. мифы-сюжеты «простые» и «сплетенные», «эпизодические» и «единные», «водянистые» и «куцые» (1452 a 12 сл., 1451 b 33 сл., 1451 a 16 сл., 1462 b 6). Когда сюжетная форма овладевает материей предания, искусство подражает природе. Эта новая, вполне аристотелевская концепция подражания соседствует в «Поэтике» с традиционным подражанием голосом и жестом и вырастает из старого представления благодаря смещению внимания со спектакля на текст и на основе абстрактного переосмысления таких терминов, как *πράξις*, *μῦθος*, *μίμησις*.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Платон прозвал Аристотеля «анагностом», что не содержало бы в себе никакой соли, если бы самостоятельное чтение было обычным явлением. Но в эту эпоху прочитываемое воспринималось на слух, причем читал для хозяина раб, прислужник. «Анагност» в характеристике, даваемой Платоном, это скорее именно «чтец», «читчик», а не «читатель» («читатель» в нашем смысле, это скорее *ἀκροατής* — букв. «слушатель»); Платон высмеивает поведение Аристотеля как недостаточно благородное. См.: Доватур А. И. Платон об Аристотеле // Вопросы античной литературы и классической филологии. М., 1966. С. 137—144.
- 2 В «Жизнеописании Эскила» этому трагику приписывается устройство сцены, создание облачения актеров, великолепия хора и т. п.; об Эскиле-костюмере см. также: Athen. I, 21 e; о трагиках-танцорах — Athen. I, 22 a; об упреках Еврипиду за то, что не обходился без помощи профессиональных музыкантов, см.: Butcher S. H. Aristotle's theory of poetry and fine art. L., 1898². С. 140 etc.
- 3 Else G. F. Aristotle's Poetics: The Argument. Cambridge (Mass.), 1957. P. 133.
- 4 Lobel E. The Greek Manuscripts of Aristotle's Poetics. Oxford, 1933.
- 5 Aristoteles. Ars poetica / Ed. Fr. Überweg. Leipzig, 1875. От этого издания выгодно отличается уважением к рукописной традиции издание Касселя: Aristoteles. De arte poetica liber / Rec. R. Kassel. Oxford, 1965.
- 6 См.: Gomperz Th. Griechische Denker. Bd III. Aristoteles und seine Nachfolger. Leipzig, 1909. S. 319.
- 7 Butcher S. H. Aristotle's theory... P. 142.
- 8 См.: The Poetics of Aristotle / Transl. from Greek into English and from Arabic into Latin by D. S. Margoliouth. L.: N. Y.; Toronto, 1911. P. 125.
- 9 Бенвенист Э. Понятие «Ритм» в его языковом выражении // Эмил Бенвенист. Общая лингвистика. М., 1974. С. 377—385.
- 10 Там же. С. 383.
- 11 Там же. С. 384.
- 12 Платон говорит, что гармония и ритм должны следовать в мелосе за словом (Rp 398 d), т. е. соответствовать слову по содержанию. Здесь перед нами то же труднодостижимое слияние танца и стихотворного размера, с которым встретимся и у Аристотеля. Герой Платона собирается советоваться с музыкантом Дамоном, какие стопы (*βάσεις*, буквально, «хождение», «поступь») годятся для выражения дурных человеческих свойств и какие *ῥυθμοί* для выражения им противоположных (Rp 400 d). Подобно учителю, и Аристотель переносит *ῥυθμοί* на размеренную, протекающую во времени речь: «Ясно ведь,

что метры — это части ритма» (Poet. 1448 b 21). В переводах встречается иная трактовка: метры — частные случаи ритмов, но это понимание опровергается параллельным текстом из «Риторики» (1408 b 29), где метры называются отрезками ритма (ср.: Aristid. I, 23, p. 32 J). Иными словами, если метр — это, например, гексаметр, то он представляет собою часть, отрезок дактилического ритма. Но окончательного отрыва от пляски не происходит даже при описании стиха. Трохей, по Аристотелю, *κορδακικίτερος* — «довольно-таки кордаковый», соответствующий комическому танцу кордаку, а тетраметр — это ритм скачков или прыжков (Rhet. 1408 b 36). И в «Поэтике» тетраметр выступает как метр сатирической плясовой поэзии (1449 a 23), метр «кинетический» и подходящий для пляски (1459 b 38).

У античных теоретиков стиля и музыки сохранилось много следов танцевальной семантики ритма и метра как в терминологии, так и в сравнениях ритмов и метров с ходьбой, движением, бегом. «Нога — мера всякого ритма» (Aristid. I, 14, p. 22 J); «арсис — поднятие части тела вверх, тесис — опущение ее же вниз» (Там же, I, 13, p. 21 J). Когда Аристид утверждает, что мелос состоит из гармонии, ритма и речи (I, 12, p. 19 J), в этих словах можно видеть абстрактный смысл, но когда говорится, что совершенный мелос сопровождается движением голоса и тела (Там же, I, 4, p. 4 J) или что материя мусического искусства — это *φωνή* (звук, голос) и *σωματικὴ κίνησις* (телесное движение) (Там же, I, 4, 5 J), становится ясно, что и в первом случае «ритм» подразумевает телесное движение, хотя Аристиду прекрасно известно абстрактное значение и этого и других танцевальных терминов, служащих стиховедению и теории музыки. «Древняя античная поэзия дает единую систему музыки, ритмики, метрики: античные стихи поются и пляшутся, музыка говорится и танцуется, пляска поется и говорится», — писала О. М. Фрейденберг: К вопросу о происхождении греческой метрики (Учен. зап. ЛГУ. Сер. филол. наук. 1948. Вып. 13. С. 299).

- 13 Переноса мимесис этосов с музыки, а вернее, с фольклорного шутовского подражания повадкам и голосу зверей или скрипу колес и игре на музыкальных инструментах на поэзию (Rp 396 b и 397 ab), Платон стремится принизить поэзию, низвести ее на уровень *эпологики*, как именовалось в древности искусство шутов-передразнивателей (Athen. I, 20 a, Cic. De orat. II, 59, Sen. Epist. 95, 65, Quint. I, 9, 3, Diod. Sic. XX, 63). Аристотель, напротив, возвышает поэзию, приближая ее, как известно, к философии. Этосы его «Поэтики» близки к этосам его *этических* сочинений. Этос выводится из поступков (*πρόβξεις*), является основой сознательного выбора («предвыбора» — *προαίρεσις*), связан с пороком и добродетелью, счастьем (1449 b 35 — 1450 a 21, b 8—11). В выражении «катарсис таковых патемат» из определений трагедии мы склонны считать род. п. «патемат» родительным объекта. Но если предполагать здесь родительный отделительный (очищение *от* патемат), то такая трактовка легко может быть понята в перспективе полемики с Платоном: если для Платона драматическая поэзия — источник заражения страстями (патематами), то для Аристотеля — средство от них очиститься.
- 14 Миллер Т. А. Аристотель и античная литературная теория // Аристотель и античная литература. М., 1978. С. 69.
- 15 Ряд статей обобщен в кн.: Koller H. Die Mimesis in der Antike: Nachahmung, Darstellung, Ausdruck. Bern, 1954.
- 16 Else G. F. Imitation in the Fifth Century // Classical Philology. 1958, 53. P. 73—90.
- 17 Schweitzer R. Mimesis und Phantasia // Philologus. 1934. 89. S. 294.
- 18 Aristote. La Poétique: Le text grec avec une traduction et des notes de lecture par R. Dupont-Roc et J. Lallot. P., 1980. P. 406.
- 19 Ibid. P. 20.
- 20 Montmollin D. de. La poétique d'Aristote: Text primitif et additions ulteriores. Neuchatal; Messeliler, 1951; Else G. F. Aristotle's Poetics...
- 21 Howald E. Die Poetik des Aristoteles // Philologus. 1920, 76. S. 215 f.; Lienhard L. K. Zur Entstehung und Geschichte von Aristoteles Poetik: (Diss.). Zürich, 1950.
- 22 Теория подражания, конечно, двигалась по направлению к теории знака, но через преодоление всякого рода «натурализма». Например, при обсуждении такого неочевидного и «ненатурального» подobia вещей, как слово, платоновский Сократ находит важным заметить, что изображение и не должно воссоздавать

всех черт оригинала, в противном случае имелся бы дубликат, а не образ (Срат. 432 b—d). Идея имен как мимемат подробно обсуждается в «Кратиле», и, вероятно, Аристотель использует выражение учителя. Однако идея подобия сюжета пьесы, состоящей только из речей персонажей, некоему целостному действию вполне оригинальна и по уровню абстракции исключительна. Ведь сократовская идея мотивированности именованья тем, что звуки некоторым естественным образом имеют смыслы, значения, соответствующие сущности обозначаемых явлений, еще очень натуралистична.

N. V. Braginskaja

EXTRAIT D'UN COMMENTAIRE
DE LA *POÉTIQUE* D'ARISTOTE:
ῥυθμός, μίμησις ETC.

La *Poétique* n'a pas seulement influencé la pensée littéraire et artistique européenne, elle a elle-même été assimilée par cette théorie. Le besoin de s'appuyer sur une autorité ancienne obligeait les érudits modernes à voir en Aristote un théoricien des lettres livresques, c'est-à-dire écrites par définition, alors que le traité reflète la transformation d'une théorie de la littérature orale, qui n'existe que sous forme de représentation rhapsodique ou dramatique, en théorie de la littérature proprement dite. Le caractère inachevé de cette transformation se manifeste notamment par le fait que les mêmes mots — par ex. *μίμησις, πράξις, λέξις, σχῆμα, ῥυθμός* — reflètent dans certains cas des réalités du spectacle et, dans d'autres, celles du texte fait pour être lu. Les tentatives de ne voir partout que ces dernières incitent souvent les éditeurs à amender la *Poétique*, à sauver le sens qu'ils lui imposent. C'est ainsi que deux significations différentes du mot *μίμησις* coexistent dans le traité. L'acception traditionnelle désigne la représentation par la voix et les mouvements du corps du physique d'un personnage humain (ou d'un animal). Aussi, pour Platon, l'épopée homérique se trouve privée de son mimétisme si l'on en relate les événements à la troisième personne, en excluant ainsi le discours direct dont l'interprétation par le rhapsode s'accompagne de modulations vocales et de gestes dépeignant le héros. Mais outre cette «mimesis de l'action» qui sous-entend l'action théâtrale, la *Poétique* connaît aussi une «mimesis de l'action» en tant que définition du mythe-sujet. L'«action» a dans chacun de ces deux cas un sens différent, mais l'identité apparente de la définition de la tragédie en tant que genre théâtral («mimesis de l'action» concrète) et en tant que texte («mimesis de l'action» abstraite) permet de dissimuler la substitution. Mais mimesis de l'action par rapport au sujet ne signifie pas encore «représentation de la réalité», comme dans la théorie plus tardive. Ici la mimesis est liée à la théorie générale de l'imitation qui ne concerne pas seulement le domaine des arts. Des métiers tels que l'art culinaire, le bâtiment, la médecine imitent la nature dans leur façon de traiter

la matière: l'objet prend possession de sa nature quand la forme y a pris le dessus sur la matière. Mais par rapport à l'art poétique, Aristote place au premier plan les normes de la construction du sujet. Un mythe-sujet correctement construit, aux proportions harmonieuses, est semblable à un être vivant et intégral (1459 a 18—20). L'analyse de la plurivocité de ce terme et d'autres termes de la *Poétique* permet de dégager la spécificité de la théorie littéraire *en devenir* comparée à la théorie qu'elle est *devenue* plus tard.

Е. Г. Рабинович

«БЕЗВРЕДНАЯ РАДОСТЬ»:
О ТРАГИЧЕСКОМ КАТАРСИСЕ
У АРИСТОТЕЛЯ

Памяти моего учителя
Аристида Ивановича Доватюра

Толкования «трагического катарсиса» Аристотеля так многочисленны, что давно уже сами по себе сделались предметом изучения и классификации¹. Основной особенностью этих толкований, на наш взгляд, является их двойственное отношение к толкуемому тексту: с одной стороны, определенное тяготение к эмансипации от «Поэтики», с другой — неспособность сделать эту эмансипацию окончательной. Действительно, «Поэтика» конспективна и формальна — толкования многословны и в большинстве случаев задушевы², «Поэтика» даже и в нормативных своих частях основывается на текстах трагедий — толкования основываются на одной фразе «Поэтики», а прочий материал привлекают произвольно, причем трагедии могут не использоваться совсем или использоваться крайне ограничено. Все это можно рассматривать как тяготение к эмансипации, к превращению толкования в оригинальный текст, соприкасающийся с «Поэтикой» точно — в пределах одного термина. Если бы эта тенденция достигла полного развития, то в этой небольшой и чисто филологической заметке почти не пришлось бы обращаться к так называемой «истории вопроса». Однако даже самые самостоятельные интерпретаторы не рвут окончательно связи с «Поэтикой»: цитируют знаменитую фразу из VI главы, проявляют особое внимание к предпочитаемому также и Аристотелем мифу об Эдипе, часто используют слово «трагический» — иначе говоря, остаются все же в рамках толкования. Характерный пример указанной двойственности — последнее из известных нам исследований катарсиса, предпринятое в работе Т. А. Флоренской³. Статья посвящена психологии познания и вполне соответствует духу и направлению того интересного сборника, в котором опубликована и который вряд ли может включать толкования «Поэтики». Однако Флоренская приводит роковую фразу о страхе и жалости, затем оговаривает, что «при всей своей

емкости, этот фрагмент не может послужить нам для формулировки определения катарсиса уже потому, что нельзя при этом обойти его многочисленные толкования», затем приводит толкования, а завершает статью определением катарсиса как осознания и словами о «трагическом катарсисе, воплощенном в судьбе Эдипа». И вот, хотя статья написана о «расширении границ индивидуального сознания до всеобщего», она оказывается все-таки еще и очередным толкованием «Поэтики», а между тем если бы вместо «катарсис — это осознание» было написано «определим осознание как катарсис» и вместо «момент катарсиса — это состояние внутренней упорядоченности» было написано «состояние внутренней упорядоченности может быть названо моментом катарсиса», то двойственность была бы устранена, познание было бы само по себе, а «Поэтика» сама по себе, поскольку катарсис перестал бы быть толкуемым термином.

Возникает впечатление, что здесь мы сталкиваемся с каким-то парадоксом в истории науки: оригинальные исследователи, резко снижая уровень притязаний, выдают себя за толкователей — совершенно в духе средневековой традиции, когда престиж толкуемого текста определял престиж трактата. В наше время такой вторичный престиж обеспечивается только сверх-значимыми текстами. Относится ли «Поэтика» к их числу? Вряд ли. Ни «Поэтика», ни «Послание к Пизонам», ни «Поэтическое искусство» для современной культуры не престижны ввиду своей нормативности. Все интерпретации «Поэтики», кроме толкований катарсиса, остаются в рамках классической филологии и теории литературы, отнюдь не выделяясь особой значимостью. Остается предположить, что сверх-престижем обладает лишь небольшой фрагмент VI главы: и это — на первый взгляд нелепое — предположение неожиданно подтверждается.

Так, например, о катарсисе Аристотель пишет не только в «Поэтике», но и в «Политике» — даже более подробно. Ниже этот параграф «Политики» будет проанализирован, а сейчас отметим только, что он привлекается к решению проблемы катарсиса реже, чем это было бы естественно, хотя катарсис «Политики» гораздо ближе большинству толкований, чем катарсис «Поэтики». Такое предпочтение — явный признак престижности текста. Другой признак — известное пренебрежение толкователей катарсиса «Поэтикой» в целом и теми исследованиями «Поэтики», в которых катарсису не отводится исключительного места. Так, в монографии Элса «Поэтика Аристотеля» утверждается, что выделение катарсиса в основную категорию неправомерно, ибо не находит подкрепления в трудах Аристотеля, и что равно неправомерно предпочтительное внимание к «Эдипу», поскольку столь же образцовой трагедией Аристотель полагал мелодраматическую «Ифигению в Тавриде»⁴. Все это представляется очевидным при самом поверхностном чтении «Поэтики»: действительно, очень уж не похоже на Аристотеля говорить об основной категории вскользь, да и об «Ифигении» написано ясно и определено. Казалось бы, основа-

тельная работа Элса должна повлиять на «катартические» исследования, однако же не повлияла: туманная фраза VI главы сохранила свой сверх-престиж и сравнительно со всей остальной «Поэтикой», и сравнительно с «Политикой», и — тем более — сравнительно с филологическими разысканиями Элса. Более того, под сомнение ставится даже предпосылка, что Аристотель хотел выразить нечто определенное — это отменяет множественность противоречивых толкований, между тем как «взятые вместе, существующие теории помогают увидеть богатство идей, столь лаконично выраженных подчас в „Поэтике“»⁵. Так текст Аристотеля из объекта исследования обращается в повод для рефлексии.

Именно в этом и заключается необычайная значимость VI главы — она может быть поводом для спекуляций медицинских, психологических, мифологических, этических и еще самых разных, будучи в то же время их обоснованием, своего рода консервативной фикцией. В таком культурном контексте филологическое обращение к катарсису «Поэтики» не вполне прилично — филологический анализ неизбежно связан с цитированием, цитирование обнаруживает, что перед нами поэтика нормативная, нормативная поэтика не может быть туманной ни в какой своей части, и катарсис должен оказаться не сложнее всего остального, а остальное не слишком сложно, хотя не всегда привычно. И все-таки такой анализ мы позволим себе предложить читателю.

Представляется целесообразным прежде всего обратиться к тем параграфам «Политики», где речь идет о катарсисе, поскольку этот пассаж в явном или неявном виде (через Бернайса) послужил источником многих толкований⁶. Итак, назвав в числе назначений музыки очистительное, Аристотель далее поясняет (Polit. VIII, 7, 1342 a 5—6): «Поистине, та же страсть (*πάθος*), которая с силою одолевает иные души, присуща всем по-разному — кому более, кому менее: таковы жалость, страх, а еще восторг (*ἐνδοσιασμός*), ибо и этим порывом некоторые одержимы, как видим мы по священным песнопениям, когда <эти люди> пользуются душой разрешающими (*ἐξοργιάζουσι*) напевами, утешаясь точно как от излечения и катарсиса. Это же самое необходимо претерпевают и жалостливые и пугливые, и все вообще прочие впечатлительные <люди постольку>, поскольку каждого одолевает одна из поименованных страстей и у всех возникает некий катарсис и вместе с удовольствием дает облегчение; подобным же образом катартические напевы доставляют людям безвредную радость». Слово *κάθαρσις* и его производные здесь сознательно оставлены без перевода. Значение приведенного параграфа в том, что он описывает особенности музыкального восприятия, в какой-то мере экстраполируя их на специфику восприятия вообще. О психофизиологическом воздействии музыки — в частности музыки религиозной — писалось многократно, отмечает такое воздействие и Аристотель, но отмечает очень со стороны: «мы видим (*βρῶμεν*) как они пользуются... (*χρησιωνται*)» — да это и естественно, поскольку речь идет о лю-

дях впечатлительных (*παθητικοί*), к каковым Аристотель явно себя не относит ^{6а}. Смысл параграфа представляется следующим. Людей одолевают страсти — одних больше, других меньше. Страсти конкретны — у каждого своя. Все стремятся завершить страсть катарсисом, в коем соединяются удовольствие и облегчение. Катарсисы различны, как различны страсти — поэтому обобщенно говорится о «некоем катарсисе» (*κάθαρσός τις*). Для тех, чья страсть — восторг, путем к катарсису является священный напев. Для тех, чья страсть — страх или жалость, путь к катарсису другой, а какой, не сказано, но можно предположить, что это, в частности, трагедия, так как в «Поэтике» Аристотель упоминает об этих чувствах. Трагический катарсис, стало быть, вполне отличен от музыкального: иная страсть, иной способ ее завершения, иной итог, иная «безвредная радость», потому что (как сказано в той же «Политике» чуть ниже) каждый получает удовольствие от того, что родственно его душе (*τὸ κατὰ φύσιν οἴκει ἔσθ*). Из «Политики» нельзя заключить, что представляет собой трагический катарсис, но нетрудно заключить, что он собою представлять не может. Прежде всего никакой катарсис не может быть излечением — это очевидно из соседства слов «излечение» и «катарсис», указывающего на то, что для чуждого риторическим излишествам Аристотеля катарсис не синонимичен излечению даже в пределах данного контекста. Таким образом, одна из самых популярных теорий катарсиса — медицинская теория Бернайса — не подтверждается текстом Аристотеля применительно к любому виду искусства. Далее из «Политики» ясно, что, как уже отмечено выше, трагический катарсис не равен музыкальному. Музыкальный катарсис является разрядкой психического напряжения и достигается посредством эксоргиастических или катартических мелодий. Глаголы *ἔξοργιάζειν* и *κάθαρσιζειν* близки по значению и могут быть переведены как «очищать», однако *ἔξοργιάζειν* — культовый термин, предполагающий некую психофизиологическую разрядку в результате участия в обрядовых действиях, а *κάθαρσιζειν* имеет значение куда более общее и применимо к очищению сакральному, бытовому, медицинскому, вообще к любому процессу удаления действительной или концептуальной грязи. Таким образом, более конкретную смысловую нагрузку несет *ἔξοργιάζειν*, и можно сказать, что музыкальный катарсис достигается эксоргиастическим способом. А трагический, стало быть, другим, и, значит, распространённые сейчас психологические теории трагического катарсиса, связывающие его с подсознательными процессами, суть автоматическое и опровергаемое текстом Аристотеля перенесение характеристик музыкального катарсиса на трагический. Вообще говоря, воздействие трагедии на зрителя было весьма многообразно, и не последнюю роль в этом воздействии играла музыка, — но не для Аристотеля, откровенно пренебрегающего в «Поэтике» не только мелосом, но даже метром. «Безвредная радость», которой ожидал Аристотель от искусства и — в особен-

ности — от своего любимого жанра, т. е. от трагедии, определяется им уже в одном из начальных параграфов «Поэтики» (1448 b 12): «Не только философам, но равно и прочим людям сладостнее всего — познавать». Родственность этой радости душе Аристотеля подтверждается всей его жизнью и доктриной, в то же время ограничивая круг возможных интерпретаций исследуемого понятия: катарсис должен быть связан с некоторой формой интеллектуального удовлетворения. Так как Аристотель говорит не только о философам, но и о «прочих людях», то очевидно, что под познанием следует понимать не умозрительное постижение некой отвлеченной истины, а просто увеличение запаса знаний, в том числе знаний, сообщаемых посредством художественных образов («подражания»). При всей условности разделения «рационального» и «эмоционального» ясно: в данном случае чувство (радость) сопутствует мысли (познанию), т. е. вторично. Сформулировав эти предпосылки, можно обратиться непосредственно к тексту «Поэтики».

Уже в первой ее главе сказано, что подражания различаются предметом, средством и способом. Далее (гл. VI) трагедия определяется как воспроизведение действия важного и законченного (предмет), услащенной речью и действием (средство), а затем следует знаменитое *δι' ἑλβον καὶ φόβον περαινόντα τῶν τοιοῦτων παθημάτων κάθαρσιν* (1449 b 21—28). Исходя из главы I, это третья характеристика подражания, т. е. способ, в данном случае — способ драматического действия, хотя здесь описано скорее восприятие этого способа, поскольку страх и жалость — формы именно восприятия трагедии. Буало, демонстративно открывающий III песнь «Искусства поэзии» переложением аристотелевской главы о мимесисе, далее определяет «сладкий страх» и «чарующую жалость» как обязательные при восприятии хорошей трагедии.

Si d'un beau mouvement l'agréable fureur
Souvent ne nous remplit d'une douce terreur,
Ou n'excite en notre âme une pitié charmante,
En vain vous étalez une scène savante.

Но если доблестный и благородный пыл
Приятным ужасом сердца не захватил
И не посеял в них живого состраданья,
Напрасен был ваш труд и тщетны все старанья.

(пер. Э. Линецкой)

Предлагаемые Аристотелем для хорошей трагедии правила отличаются нормативной однозначностью. Аристотель постоянно утверждает, что не характеры, не мысли, не следование священному преданию и не красивые стихи создают хорошую трагедию, но только хороший миф (*μῦθος*) — «первоначало и как бы душа трагедии» (VI, 1450 a 38). Главное требование к трагическому мифу — цельность. Целое есть то, что имеет начало, середину и конец — этими же свойствами должен обладать трагический миф (VII,

1450 b 26—32). Отступления от мифа недопустимы, недопустимы даже независимые хоровые партии: хор должен участвовать в действии, ибо все, что вне мифа — лишнее (XVIII, 1456 a 25—32). Трагический миф определяется как «склад событий» — *σύνθεσις τῶν πραγμάτων* (VI, 1450 a 4), т. е. сюжет. Действительно, при чтении «Поэтики» совершенно очевидно, что именно представляется Аристотелю основой хорошей трагедии — хитросплетенный сюжет. Перипетии и узнавания вместе и по отдельности, особенно напряженные из-за страданий героя, ошибка и ее неожиданные последствия — вот что вызывает у зрителя страх и жалость (XIII, 1452 b 30—36), доставляя ему удовольствие (XIV, 1453 b 11—13) и, стало быть, приводя к катарсису.

Выше мы сознательно оставили знаменитый пассаж VI главы без перевода, а теперь попробуем его перевести. Единственный глагол (причастие *περαίνουσα*) переводится обычно нейтральным «совершать», т. е. выходит, что трагедия совершает катарсис. Между тем у *περαίνειν* имеется четко выраженный результативный оттенок, в данном случае вовсе не противоречащий контексту, и нет никаких оснований не перевести *περαίνουσα* точно — «достигающая» (в том, что катарсис есть результат художественного воздействия, сходятся почти все интерпретаторы, это же вытекает из цитированного выше параграфа «Политики»). Если *περαίνω* в переводах несколько упрощается, то способ достижения — *δι' ἔλεον καὶ φόβον* — приобретает излишнюю конкретность: *διὰ* оказывается «посредством», «путем», что уже предполагает какое-то толкование фрагмента. Избегая невольных толкований, лучше перевести *δι' ἔλεον καὶ φόβον* нейтральнее — «через жалость и страх». Перевод сочетания *τοιοῦτων παθήματων* отчасти соприкасается с проблемой перевода аристотелевой терминологии в целом. Если сохранять понятийную систему «Поэтики», то слово *πάθημα* нельзя переводить как «страсть» или «аффект», как это делается обычно, потому что страсть — *πάθος*. В принципе *πάθος* и *πάθημα* вполне могут выступать как синонимы, и в «Политике», например, для страха и жалости употреблено именно определение *πάθος* — т. е. некое сильное («страстное») чувство. Однако в «Поэтике» *πάθος* — совершенно конкретный термин, означающий страдание трагического героя⁷. Если уравнивать в переводе *πάθος* и *πάθημα*, то действительно появятся основания для «эксоргиастического» толкования катарсиса, потому что переживания зрителя отождествятся со сценическими страданиями, — но тогда ни о какой безвредной радости не может быть и речи. Однако текст «Поэтики» свидетельствует о том, что *πάθος* по меньшей мере опасен, а вот *πάθημα* доставляет удовольствие, так что представляется целесообразным перевести *πάθημα* (и без того не слишком окрашенное эмоционально и в словаре Аристотеля означающее «преходящее свойство») словом менее энергичным, чем «страсть», а именно «переживание», тем более что однокоренной глагол постоянно употребляется по-русски в контексте, близком или идентичном «жалости и страху»: «я так за него переживаю». Тогда перевод примет вид: «Трагедия есть воспроизведение свершения важного и законченно-

го..., достигающее через жалость и страх катарсиса таких переживаний».

Прилагательное *κάθαρος* означает не только «чистый», но и «ясный», «открытый», соответственно и *κάθαρσις* — не только «очищение», но и «прояснение». Наверно правильное всего был бы описательный перевод: «удаление помехи, мешающей объекту явить свою истинную сущность» — будь эта сущность здоровым телом, здравым рассудком или чем угодно другим, — но если катарсис связан с радостью познания, то будет разумно вслед за Гауптом придать переводу этого термина обусловленную контекстом конкретность. Гаупт предлагал переводить *κάθαρσις* как «просветление» — такой перевод вытекал из его толкования катарсиса в интеллектуально-мифологическом смысле по аналогии с конечным результатом мистерий: прошедший все степени посвящения адепт просветляет свой разум сокровенным знанием, трагедия представляет собой «дионисийское действо» и возводится к вакхическим таинствам, а стало быть, сокровенное знание просветляет и разум театрального зрителя, посредством трагедии приобщающегося к священной истине⁸. Такое толкование весьма шатко, как и почти любое объяснение трагедии преимущественно из ритуала (отметим хотя бы, что мисту сообщалась тайна, а зрителю — общеизвестный и общедоступный миф), но предложение отказаться от традиционного «очищения» представляется основательным. Мы предлагаем компромиссный перевод — «прояснение». «Чистый» и «ясный» во многих контекстах могут выступать как синонимы, и применительно к какой-либо форме познания «ясность» — в отличие от «чистоты» — не требует дополнительных толкований, в известном смысле отменяющих перевод. Итак, окончательное чтение отрывка следующее: «Трагедия есть воспроизведение свершения важного и законченного, долгою подготовкой, услащенной речью по-разному в разных частях, действием и не повествованием, достигающее через жалость и страх проявления таких переживаний». Прояснение переживаний достигается к концу трагедии и соответствует сюжетной развязке. И тут обнаруживается любопытное обстоятельство.

У Аристотеля имеется непонятный и потому вроде бы лишний термин — катарсис, зато одного термина у него явно недостает. Целое имеет начало, середину и конец, этими же частями обладает трагический миф (VII, 1450 b 26—32), *σύνθησις* которого должен, следовательно, включать *τέλος*. Но при дальнейшем анализе трагического сюжета в нем выделяются только две части: *δέσις* и *λύσις*, чаще всего переводимые соответственно как «завязка» и «развязка». Завязка, включающая релевантные сюжету элементы предыстории, занимает собою начало трагедии — до «перехода к счастью», т. е. фактически до реального развертывания сюжета, а развязка — это все остальное до самого конца (XIII, 1455 b 24—28). Очень длинная получается развязка. Например, в одной из самых любимых трагедий Аристотеля — в «Ифигении в Тавриде» — *λύσις* начинается (самое позднее!) с узнавания Ореста и занимает,

таким образом, больше половины драмы. И здесь — как и положено в статье о катарсисе — наконец-то возникает психологическая проблема, хотя ниже речь пойдет не столько о страстях, сколько о бензине из Уорфовских бочек — о своеобразной магии мнимого понятия слова⁹.

Аристотель первый в Европе сочинил нормативную поэтику, в коей использовал среди прочих термин *λύσις* — от глагола *λύειν* 'развязывать', 'распутывать', 'разрешать'. После Аристотеля было сочинено еще множество поэтик, и самыми нормативными были, разумеется, классицистические, в которых тоже было много о трагедии и был термин *dénoüement* (или *dénoüement*) от глагола *dénoüer* 'развязывать', 'распутывать', 'разрешать'. Влияние Аристотеля тут очевидно, но нет оснований говорить о терминологическом заимствовании — греческий термин и его французская калька означают разные понятия. *λύσις* порой занимает около половины трагедии, *dénoüement* наступает только в конце — по Шаплону, в пятом акте¹⁰. Уже ввиду своего объема *λύσις* состоит из многих сюжетных элементов (перипетий); *dénoüement* представляет собой один единственный элемент — неожиданное разрешение драматической коллизии. Как сказано у Буало:

Que le trouble, toujours croissant de scène en scène,
A son comble arrivé se débrouille sans peine.

Пусть напряжение доходит до предела
И разрешается потом легко и смело

(пер. Э. Линецкой)

— т. е. без дополнительных сюжетных перипетий, сразу, быстро. И все новоевропейские определения развязки имеют в виду классицистический *dénoüement*, наступающий после финальной кульминации действия. В этом своем результитивном значении слово «развязка» входит и в другие языковые контексты (например, у Дала: «последние окончательные обстоятельства, чем дело решилось»). Итак, современный читатель «Поэтики» видит у Аристотеля *λύσις*, понимает «развязка» — и далее остается в уверенности, будто о развязке Аристотель написал именно тут. Мы вовсе не хотим упрекнуть исследователей в том, что они-де не улавливают определения *λύσις* из XVIII главы — конечно же, оно используется, интерпретируется и ни для кого сложности не представляет. Мы имеем в виду другое: обаяние термина создает у читателя иллюзию, будто у Аристотеля здесь сказано о «настоящей» (точнее, «нашей») развязке: ведь про *λύσις* сказано, а *λύσις* — развязка, а развязка — быстрый и неожиданный *dénoüement*, быстрота и неожиданность которого заключены уже в слове «развязка», т. е. *λύσις*, а про *λύσις* у Аристотеля сказано... и т. д. Попробуем прочесть Аристотеля отдельно от Буало.

Обращаясь к «Поэтике», необходимо помнить, что всякая норма представляет собой прежде всего канонизацию реального (или воображаемого таковым) образца: так, ритуальная норма есть ка-

нонизация действий предка или культурного героя, норма отношений Европы и Азии у Геродота определяется событиями мифологического прошлого и т. д. — о сакрализованных прототипах «оного времени» существует целая литература. Ну, а Марафонская дистанция или эпикурейский образ жизни? Здесь исторические прототипы очевидны, однако это не служит препятствием для канонизации и не умаляет нормативного значения прототипа. Поэтому когда речь идет о произвольно созданных системах правил, то для понимания системы существенно знать, какой прототип она канонизирует. Так, применительно к Аристотелю ясно, что его воззрения на эпический сюжет запрограммированы не только его пристрастием к сюжету трагическому, но и канонизированными до него образцами — «Илиадой» и «Одиссеей». Здесь Аристотель образцов не выбирал, но с трагедиями он чувствовал себя вольнее — классики нового жанра еще не были обожествлены. Вот пример. Почти все трагедии сочинялись на сюжеты священного предания, но Аристотель не кодифицирует это «почти правило», обосновывая возможность полного вымысла тем, что в «Цветке» Агафона вымышлены все события и имена, а успеху трагедии это не вредит (IX, 1451 b 23). Аристотель в своих рассуждениях явно руководствуется не только соображениями сценического успеха, и, следовательно, «Цветок» входит в его список образцовых трагедий. Предлагаемые «Поэтикой» нормы представляют собой результат анализа образцовых трагедий и выделения соответствующей инвариантной парадигмы: произвольность нормы определяется произвольностью выбора образца, реальность нормы определяется реальностью образца. Многие из того, что Аристотель отвергал, совсем того не заслуживало, но все, что он предписывал, действительно имелось, и все, что имелось, он предписал или отверг, или, наконец, «оставил хорегам».

Это длинное отступление потребовалось, чтобы подчеркнуть невозможность для автора «Поэтики» полностью пренебречь столь характерным для трагедии эффектным финалом, неожиданность которого обычно с избытком удовлетворяет классицистическим требованиям. Следуя предпочтениям Аристотеля, разберем с этой точки зрения *dénoûements* «Царя Эдипа» и «Ифигении в Тавриде». Эдип узнает о своих невольных преступлениях — это кульминация. Потерпев неудачу в борьбе с судьбой, Эдип ослепляет себя, добровольно и своеручно следуя оракулу, — неожиданная и быстрая развязка. Ифигения узнает брата, хочет с ним бежать, и вот-вот оба они будут убиты Фоантом — кульминация. *Deus ex machina* (Афина) останавливает Фоанта и спасает беглецов — неожиданная и быстрая развязка. Разумеется, эти финалы входят в *λύσις*, но составляют малую его часть, а, стало быть, термином *λύσις* описаны быть не могут.

Трудности понимания здесь связаны с тем, что фактически Аристотель членил сюжет тремя способами (не считая выделения сюжетообразующих элементов вроде узнавания). Первый способ — по аналогии со всяким завершенным действием — предполагает де-

ление на три части: начало, середину и конец. Второй способ предполагает деление на две части — *δῶσις* и *λύσις* (этот способ можно условно назвать актуальным, так как в терминах актуального членения *δῶσις* уподобляется теме, а *λύσις* — реме). При наложении этих двух видов членения получаем: *δῶσις* — начало, *λύσις* — середина и конец («переход» имеет лишь связующее значение, поскольку как ясно определено, *λύσις* — все, что после *δῶσις*). Третий способ уместнее всего назвать «перцептивным», поскольку он описывает трагедию в терминах ее восприятия и также выделяет две части: переживания (страх и жалость) и прояснение (катарсис). Страх и жалость зритель испытывает в процессе развертывания сюжета, т. е. в начале и середине действия, прояснение — в конце. То, что второй и третий виды членения не покрывают друг друга, оказывается естественным следствием разнородности актуального и перцептивного членения, являющихся видами основного (трехчастного) членения. Итак, соотнося терминологию Аристотеля с общепринятой (реально-классицистической), получаем:

Новоевропейская терминология	«Поэтика» Аристотеля		
	общее членение	актуальное членение	перцептивное членение
1. Завязка	начало	<i>δῶσις</i>	<i>παθήματα</i> (страх и жалость)
2. Действие с кульминацией	середина	<i>λύσις</i>	<i>κἀδαρσις</i>
3. Развязка (<i>dénoûement</i>)	конец		

Буало пишет в «Поэтическом искусстве», что «ум никогда не чувствует себя более живо пораженным» (*l'esprit ne se sent point plus vivement frappé*), чем в финале трагедий, когда «познанная истина меняет все» (*la vérité connue change tout*), и эти строки никогда не упоминаются в перечне толкований катарсиса, хотя именно в них лучше всего формулируется та внезапность окончательного прояснения, которой должен завершаться хороший трагический сюжет по мнению двух лучших знатоков трагедии. Только такая поражающая умы развязка — трагический катарсис — может подарить зрителю безвредную радость сперва возбужденного самыми сильными средствами, а затем сполна удовлетворенного любопытства.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Обзор различных теорий катарсиса см.: Миллер Т. А. Аристотель и античная литературная теория // Аристотель и античная литература. М., 1978. С. 5—24.
- 2 Мы понимаем всю расплывчатость последнего термина, но как иначе классифицировать выражения вроде «это осознание мучительно, смерти подобно...»? Между тем подобный тон обычен в статьях о катарсисе.
- 3 Флоренская Т. А. Катарсис как осознание (Эдип Софокла и Эдип Фрейда) // Бессознательное: Природа, функции, методы исследования. Тбилиси, 1978. Т. 2. С. 562—570.

- ⁴ Else G. F. Aristotle's Poetics. L., 1957. P. 439—446. Выводы Элса о катарсисе как «процессе, создаваемом поэтом посредством композиции событий» (P. 230) мы не разделяем, однако предпосылки исследования в целом представляются бесспорными.
- ⁵ Анхст А. А. Теория драмы от Аристотеля до Лессинга. М., 1967. С. 54.
- ⁶ Bernays J. Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama. В., 1857. Описанный в «Политике» музыкальный катарсис был понят Бернайсом в медицинском смысле, после чего результаты анализа «Политики» сделали основой сходного анализа катарсиса «Поэтики». Труд Бернайса используется исследователями трагического катарсиса часто, а упоминается почти всегда — тем самым косвенно используется и «Политика», далеко не всегда, однако, упоминаемая и никогда не интерпретируемая заново, так что ссылка на нее оказывается лишь знаком согласия с Бернайсом.
- ^{6a} Об этом говорит как весь контекст VIII книги, так и некоторые специальные оценки «патетической» части души в «Политике» (1254 b 8, 1286 a 18).
- ⁷ О сюжетобразующем значении «страдания» см.: Гаспаров М. Л. Сюжетосложение в греческой трагедии // Новое в современной классической филологии. М., 1978. С. 128—129 (интерпретация термина *πάθος*). Представляется вероятным, что *πάθος* приобретает терминологическую однозначность именно в «Поэтике» — в отличие от «Политики», где «страсти» понимаются в самом широком смысле и не обязательно «причиняют гибель или боль» (Поет. XI, 1452 b 11). То, что страх и жалость, в «Политике» называемые *πάθη*, в «Поэтике» именуется *πάθηματα*, только подчеркивает контекстуальную терминологичность «патоса», хотя основным способом терминологического выделения остается определение, при помощи которого вводятся почти все термины «Поэтики». Это делает противопоставление *πάθος/πάθηματα* особенно значимым, но лишний раз подчеркивает отсутствие у Аристотеля единой терминологической системы: стремясь к однозначности в пределах каждого текста и создавая для этого термины «к случаю» (таков *πάθος* «Поэтики» и др.), он может больше не воспользоваться ими даже для данного сочинения, не говоря уже о других. Поэтому, хотя нельзя не говорить о «терминологии Аристотеля», нельзя и понимать это словосочетание в слишком современном смысле — Аристотель действительно создавал терминологию, однако создали ее его последователи.
- ⁸ Haupt S. Die Lösung der Katharsis-Theorie des Aristoteles. Znaim, 1911.
- ⁹ Уорф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в лингвистике. М., 1960. Вып. I. С. 136—139 (раздел «обозначение явления и его влияние на действия людей»).
- ¹⁰ Arnaud Ch. Les théories dramatiques au XVII siècle. P. 1888. P. 350 sq.

Je. G. Rabinovič

«LA JOIE INOFFENSIVE»:
À PROPOS DE LA CATHARSIS TRAGIQUE
CHEZ ARISTOTE

Une nouvelle interprétation de la «catharsis tragique» d'Aristote est proposée. L'analyse a pour prémisses les preuves de ce que la catharsis de la *Poétique* est une forme de cognition, car la tragédie réjouit par la connaissance (1448 b 12); de ce qu'en qualité d'élément structural de la tragédie (1449 b 21—28) la catharsis doit être un élément signifiant du sujet, car l'essentiel dans la tragédie est le *μῦθος* (1450 b 26—32), c'est-à-dire la *σύνθεσις τῶν παθημάτων* (1450

a 4). Puis il est montré que malgré le désir d'Aristote d'utiliser les mots de façon précise, il n'a pas réussi à créer un système terminologique uni: bien que presque tous les termes introduits soient définis avec précision, ils sont souvent employés *ad hoc*, et même lorsque ce n'est pas le cas, ils ne conservent leur univocité que dans la *Poétique* et ne constituent aucun système uni même au sein de ce court traité. Le sujet est divisé et décrit au moins de trois façons différentes. La première façon est non spécifique: le *μῦθος* est un tout et a de ce fait un commencement, un milieu et une fin. La seconde est spécifique: la *σύνθεσις τῶν πραγμάτων* se divise en *ῥῆσις* (= le commencement) et *λίσις* (= le milieu et la fin); c'est une division qu'on pourrait appeler actuelle (la *ῥῆσις* est le thème, la *λίσις* le rhème). Il est important de noter que la *λίσις* ne peut pas être identifiée au dénouement: elle est un long processus à nombreux éléments, alors que le dénouement est la solution soudaine de toutes les collisions du sujet. La troisième façon pourrait être appelée perceptive, car elle décrit la tragédie dans les termes de sa perception: les *παθήματα* (= le début et le milieu, quand les collisions du sujet suscitent effroi et pitié du public) et la *κάθαρσις* (= la fin, quand tout s'éclaire enfin — *καὶ καθάρᾳ ἔστι*), c'est-à-dire précisément le dénouement quand «la vérité connue change tout» (Boileau), en apportant au public la joie inoffensive d'un intérêt éveillé à l'aide des moyens les plus puissants, mais ensuite satisfait.

IV. ИЗ ИСТОРИИ ДОЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ГЕОГРАФИИ

С. Н. Муравьев

ПРОБЛЕМА АРАКСА—ТАНАИСА— ЯКСАРТА И УРОВЕНЬ КАСПИЯ В VI—III ВВ. ДО Н. Э.

(К вопросу о палеогеографии
Каспийско-Аральского бассейна)

1. ПРОБЛЕМА

1 Эратосфен (*fr.* II С 23 Berger) у Страбона XI, 7, 4 (509):

Об этом (Каспийском) море утвердилось множество ложных представлений из-за честолюбия Александра (Македонского). Поскольку было признано на основании всего (*ἐκ πάντων*), что Азию отделяет от Европы река Танаис, а пространство между морем и Танаисом, составляющее значительную часть Азии, не было покорено македонцами, и поскольку о походе сообщалось с тем, чтобы создать впечатление, хотя бы в виде молвы, будто Александр покорил и эти области (Азии), (писавшие о походе) объединили Меотийское озеро, принимающее Танаис, и Каспийское море, которое они тоже называют озером, утверждая, будто оба озера соединены друг с другом проходом (*σπιτηρόδοσι*) и каждое есть часть другого. Поликлит же [FGH 128 F 7] приводит даже доказательства того, что это море — озеро: в нем водятся змеи и у него вода почти пресная. А что оно не отлично от Меотиды (это он доказывает), ссылаясь на то, что в него впадает Танаис: ведь и Яксарт, как Ох и Окс и многие другие реки, течет с тех же Индийских гор и подобно им впадает в Каспийское море, но севернее всех. Итак эту реку (Яксарт) называли Танаисом и присовокупили еще такое доказательство того, что упомянутая Поликлитом река есть Танаис: мол, на землях, граничащих с этой рекой, растут ели, и скифы этих мест пользуются еловыми стрелами, а это, дескать, свидетельствует, что данная пограничная область входит в Европу, а не в Азию, ибо в верхней и восточной Азии ель не растет. Эратосфен же утверждает, напротив, что ель растет даже в Индии и что Александр там из нее себе построил флот. Эратосфен пытается опровергнуть и многие другие подобные (выдумки), с нас же хватит уже сказанного о них¹. (Следует 45) [Рис. 1]

Настоящая статья — как бы развернутый комментарий к приведенному пассажи.

Зная, что для Эратосфена и Страбона Танаис = Дон, Меотийское озеро = Азовское море, Яксарт = Сырдарья, Окс = Амударья, а Ох = какая-то среднеазиатская река²; что, по их мнению, последние три реки впадают в Каспий, а само это море есть залив Северного Океана³, легко понять их отрицательное отношение к

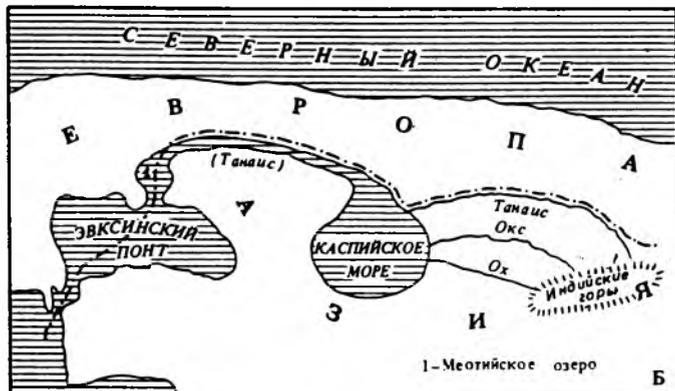
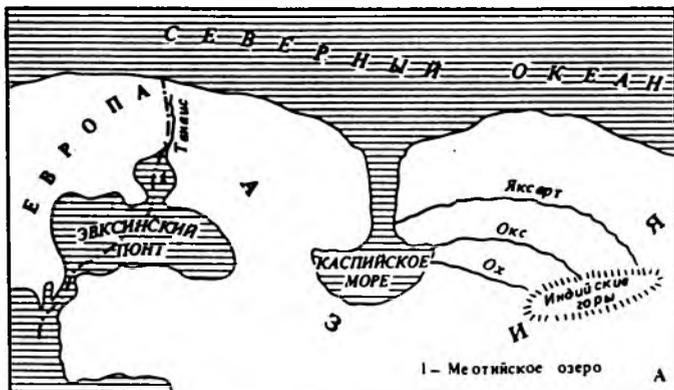


Рис. 1. Взаимоотношение Азова, Каспия, Танаиса и Яксарта и граница между Европой и Азией:

А — по Эратосфену и Страбону; Б — по Поликлиту и спутникам Александра.

точке зрения Александра и его спутников, которые считали Каспий озером и соединяли его с Азовом при помощи мифического «Танаиса»-Сырдарья, якобы впадавшего с севера и в то, и в другое море (см. тексты 1, 32—34, 44).

Труднее стать самим на ту или иную точку зрения в этом споре: ясно, что Каспий не залив и не мог им быть (правы Поликлит и др.); но и Сырдарья никак не могла выливаться в Азов (правы Эратосфен и Страбон) и вряд ли могла выливаться в Каспий (не правы ни те, ни другие) [см., однако, Экскурсы III и IV].

Можно, конечно, ограничиться констатацией этих странных воззрений и сокрушаться о том, как преодоление одной ошибки влечет за собой появление другой — еще более фантастической. Подобного рода горестными размышлениями кишмя кишит вся литература вопроса. Но гораздо скромнее, честнее и полезнее

воздержаться от поспешных приговоров и задаться некоторыми вопросами, остающимися и поныне без ответов:

1) Действительно ли теория о соединении Азова с Каспием через Сырдарью появилась лишь в связи с походом Александра на Восток?

2) Нельзя ли, оставив в стороне ссылки на невежество, любовь к чудесному и всевозможные «теоретические» и «политические» соображения (вроде картографического «принципа симметричности» или *raison d'Etat* ⁴), найти более объективные причины для этой точки зрения?

3) Нельзя ли, найдя такое объяснение, установить с его помощью, почему теория связи Азов—Каспий вдруг уступила место не менее фантастической теории о соединении Каспия с Океаном?

И наконец, 4) какие выводы из всего этого проистекают относительно палеогеографии Каспийского бассейна?

2. О МЕТОДЕ

Помимо правил, соблюдение которых диктуется требованиями историко-филологической акрибии, в настоящей работе соблюдается ряд принципов, связанных как со спецификой историко-географических источников, так и с некоторыми свойствами географических объектов, о которых речь.

Начнем с последних. Ими являются Каспийское море и реки, его питающие или, возможно, питавшие. Известно, что реки, из всех географических объектов, самые подвижные: их сток зависит от климатических условий в их бассейнах; а сами они в зависимости от стока могут и высыхать, и выходить из своих берегов, и пробивать себе новые русла. Морья стабильнее, поскольку они все сообщаются между собой, — все кроме Каспия. Не секрет, что его уровень подвержен довольно значительным колебаниям, и в первую очередь именно потому, что Каспий не сообщается с другими морями и целиком (?) зависит 1) от стока рек, отдающих ему свои воды (т. е. от климата на их водосборной территории), и 2) от собственного климата, определяющего размеры потери воды через испарение. Отсюда принцип первый: презумпция гидрологической *динамичности* отраженной античными источниками географической ситуации.

Из этого принципа следует, что древнее сообщение, противоречащее современному состоянию или другому несинхронному античному сообщению, не обязательно ложно, ибо может отражать иную ситуацию ⁵. Отсюда принцип второй: презумпция *достоверности* любого свидетельства независимо от степени его соответствия нынешней ситуации.

Но презумпция еще не признание. Предположительно достоверное сообщение может противоречить не только нынешней гидрологической ситуации, но и нынешней ситуации геологической, нынешнему рельефу. Хотя за последние 3000 лет несомненно имели место какие-то вертикальные и горизонтальные неотектонические движения, накопились речные и морские аллювии, происходили

сейсмические подвижки дна и берегов, ими, видимо, все же можно пренебречь ввиду незначительности подобных медленных или кратковременных изменений. Отсюда третий принцип, уточняющий первый: презумпция относительной *статичности* геологического фона гидрологических изменений.

Но допустим, что какое-то сообщение противоречит презумпции геологической статичности. Из этого еще не следует, что данное, скорее всего — ложное, представление не имеет какой-то реальной (т. е. допустимой в силу презумпции гидрологической динамичности) причины. Стало быть, и такое сообщение не должно быть отвергнуто без попытки установить эту причину. Установить же ее можно только, если автор (или его источник) не пошел на сознательный обман. Отсюда четвертый принцип: презумпция *искренности* авторов даже явно ошибочных представлений.

Наконец, следует иметь в виду и статичность — во всяком случае, применительно к Каспию — географического мышления древних и связанную с ней инертность раз возникших представлений. Никому из них не приходило в голову, что то или иное точное наблюдение может устареть вследствие изменения ситуации. А потому, вплоть до новых наблюдений, устаревшая точка зрения оставалась в силе; более того, она зачастую продолжала жить и после того, как была опровергнута, особенно на периферии науки — в произведениях исторических, поэтических, а также в географических компиляциях конца античности и средневековья. Отсюда еще два принципа: необходимость поиска наиболее ранних свидетельств о том или ином представлении (т. е. максимального приближения ко времени его возникновения) и учет всей массы этих свидетельств, включая самые поздние, на предмет выявления возможных законсервированных традицией ценных деталей.

3. ТЕОРИЯ СВЯЗИ ТАНАИС—АРАКС

2 Гекатей (FGrH 1 F 195) у Псевдо-Скимна 865—869 (в анонимном «Перипле Понта Эвксинского» 49):

Меотида же, получившая имя свое от (племени) меотов, есть озеро, лежавшее рядом (с Эвксинским Понтом), в которое вливается (*επιχειουεται*) Танаис, принявший сток (*τὸ ῥεῖμμα*) Аракса, как пояснил Гекатей⁶. [Рис. 2А].

3 Аристотель, «Метеорологика» А 13, 350^a18:

Так, в Азии большинство рек, и величайшие, явно текут с так называемых «Парнасских» гор, о которых признано, что это крупнейшие горы на зимнем востоке... И с этих гор текут среди прочих рек и Бактр, и Хоасп, и Аракс, от которого как его часть отделяется (впадающий) в Меотийское озеро Танаис. [Рис. 2Б].

4 Куртий Руф VII, 3 (14), 19; 21.

Оттуда войско (Александра) проследовало до «Кавказа», чей хребет делит Азию сплошь поперек: здесь он обращен к морю, которое омывает Киликию, а там — к Каспийскому морю и реке Араксу, а также к известным пустыням скифского

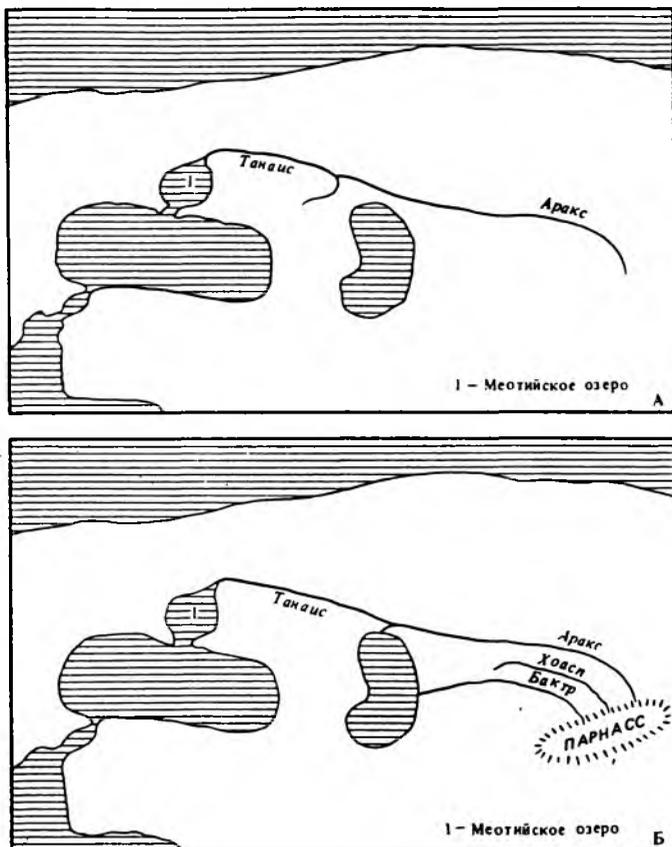


Рис. 2. Взаимоотношение Аракса и Танаиса согласно:

А — Гекатею (текст 2) и Б — Аристотелю (текст 3).

края... (В § 20 уточняется, что под «Кавказом» с западной стороны имеется в виду Тавр, соединяющийся с «Кавказом» среднеазиатским через Армянские горы). 21. Так связанные между собой в цепь или ряд, они образуют сплошной хребет, с которого стекают почти все реки Азии, одни — в Красное, другие — в Каспийское море, третьи — в Гирканское и Понтийское. (Ср. тексты 32 и 29).

Текст 2, если, как мы убеждены (см. прим. б), он действительно восходит к Гекатею Милетскому, относится к рубежу VI и V вв. до н. э.⁷; текст 3 написан ок. 334 г. до н. э.⁸; текст 4 — не ранее середины I в. н. э.⁹ Но все три явно отражают одну и ту же древнюю традицию, несомненно предшествовавшую среднеазиатскому походу Александра Македонского (330—323 до н. э.). Наиболее четко она выражена у Аристотеля.

«Парнассские горы», это, конечно, Паропамис, под которым, однако, подразумевается не один Гиндукуш, а вся горная система — от

Копетдага до Памира и Тянь-Шаня^{9а}. Бактр — совр. Балх, или Балхаб, (Северный Афганистан), некогда впадавший в Амударью где-то между Керками и Термезом¹⁰, плюс, скорее всего, сама Амударья ниже этого места: иначе непонятно, чего бы ради Аристотель стал упоминать этот коротенький приток¹¹. Хоасп пока остается загадкой, но, скорее всего, это «предок» современного Зеравшана¹². «Кавказ» у Куртия, как и у всех спутников и историков Александра, обозначает либо тот же Паропамис (узкое значение), либо всю горную систему — от Эльбурса (или даже, как в § 19, от Тавра) до Памира¹³. Красное море у всех античных географов соответствует нашему Индийскому океану (включая наше Красное море и Персидский залив).

Что касается Аракса, то, судя по всем трем текстам, это среднеазиатская река, отличная и от Амударьи и от Зеравшана (?), которая где-то каким-то образом соединяется с Танаисом, рекой, впадающей в Азовское море и, через него, в Черное («Понтийское»). Следовательно, согласно этим доалександровским представлениям, *этот Аракс здесь выполняет часть функции, которую, по Эратосфену (1) и многим другим свидетельствам (ср. 25—35), участники похода Александра вскоре припишут Танаису, сиречь Яксарту*. Поскольку отождествление последнего с Сырдарьей совершенно бесспорно, а также ввиду некоторых чисто географических свойств этой реки (ее самое северное положение, совпадение широты ее низовьев с широтой Азовского моря и др.), следует признать, что она лучший, а точнее — единственный возможный кандидат на роль среднеазиатского Аракса.

А из этого следует, что теория связи Азов—Каспий или, во всяком случае, ее речная составляющая, связывающая азовский Танаис с Танаисом-Сырдарьей, существовала задолго до похода Александра и была, очевидно, уже известна Гекатею в конце VI в. до н. э.

Подтверждают ли такой вывод другие античные источники?

4. ГРАНИЦА МЕЖДУ АЗИЕЙ И ЕВРОПОЙ

5 Гекатей (FGrH I F 289) у Стефана Византийского, сл. «Мики»:

Мики: народ, о котором Гекатей в «Азии» [II книге «Описания Земли»] (сказал) «от миков до Аракса-реки».

6 Геродот IV, 37—42; 45 (с купюрами):

(37) Персы населяют (Азию) вплоть до Южного моря, называемого Красным. За ними на север живут мидяне, за мидянами — саспиры, а за саспирами — колхи вплоть до Северного моря, в которое впадает Фасис. Эти четыре народа живут от моря и до моря. (38)¹ Оттуда на запад от нее в (наше) море вытягиваются две полосы земли, которые я опишу. ² Отсюда одна полоса, начавшись на севере, у Фасиса, простирается к (нашему) морю вдоль Понта и Геллеспонта до троянского Сигея, а на юге та же полоса земли от Мириандикского залива, что у Финикии, тянется к морю до Триопийского мыса... (39)¹ Это одна из полос. Другая же, начавшись от персов, простирается до Красного моря: (сначала —) Персия, (затем —) примыкающая к ней Ассирия, а (затем — примыкающая) к Ассирии Аравия.

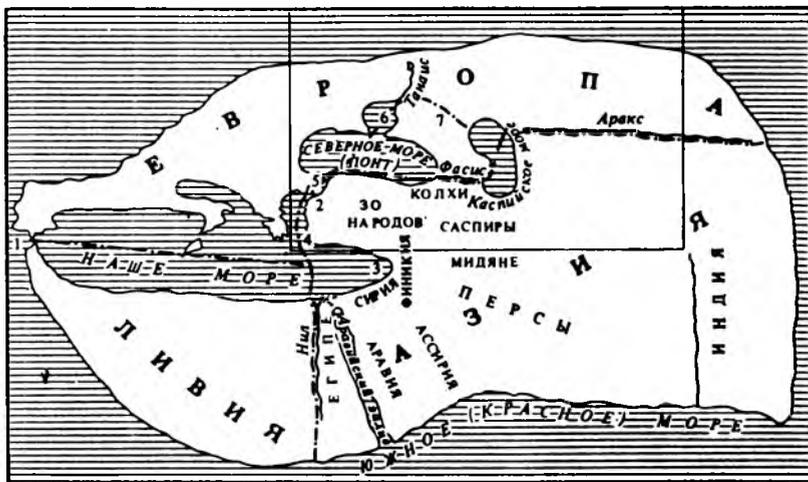


Рис. 3. Обитаемый мир согласно Геродоту IV, 37—45 (текст 6).

- 1 — Геракловы столбы; 2 — Троянский Сигей; 3 — Мирианджикский залив; 4 — Триопийский мыс;
5 — Пропонтида; 6 — Меотийское озеро; 7 — Киммерийские переправы.

Оканчивается она — но только если следовать обычному словоупотреблению — у Аравийского залива, куда Дарий провел из Нила канал. ² От Персии до Финикии край этот широк и велик, а от Финикии полоса эта вдается в наше море через палестинскую Сирию и Египет, где она и заканчивается... (40) ¹ Эти края находятся к западу от персов. А к востоку, за персами, мидянами, саспирами и колхами, с одной (южной) стороны находится Красное море, а с северной — Каспийское море и Аракс-река, текущая в сторону востока. ² До Индии Азия заселена, а от нее на восток — уже пустыня, и никто не может объяснить, какова она. (41) Таковы форма и величина Азии. Ливия же относится ко второй полосе земли, ибо она уже примыкает к Египту. У Египта эта полоса узка: от нашего моря до Красного моря — сто тысяч оргий, то есть тысяча стадиев. А за этим узким местом полоса расширяется и называется Ливией... (42) ¹ Я удивляюсь тем, кто разграничил и разделил Ливию, Азию и Европу; ведь различия между ними немалые — в длину Европа равняется двум другим, а в ширину ее и сравнить с ними по-моему нельзя... (45) ¹ Что касается Европы, никому точно не известно, омывается ли она морем на востоке и на севере; но известно, что по длине она равняется двум остальным (частям света). ² Я не могу понять, на чем основывается это тройное наименование одной и той же земли женскими именами и почему на ней проведены границы по египетской реке Нил и колхидской Фасис — другие называют Танаис, реку меотийскую, и Киммерийские переправы — ... [Рис. 3]

7 Геродот IV, 11, 1:

(Говорят, что) скифы-кочевники, проживающие в Азии, вытесненные во время войны массагетами, ушли, перейдя реку Аракс, в Киммерийскую землю.

8 Геродот I, 201; 204, 1:

...Захотел (Кир) подчинить себе массагетов. Этот народ... обитает на востоке, по ту сторону Аракса-реки, напротив мужей исседонов. (204) ¹ ...К восточному

берегу (Каспийского моря) примыкает необозримая равнина, и немалую часть этой большой равнины занимают массагеты, с которыми Кир хотел воевать. (Ср. еще: I, 205, 2; 209, 1; 210, 3; 211, 1 и 2, где упоминается ряд переправ персов через Аракс и передвижений относительно его).

9 Каллисфен (FGrH 124 F 38) у Страбона XI, 14, 13 (531):

Ибо говорит он (Геродот, см. 20), что она (Аракс-река)... разделяется на сорок рек и служит границей между скифами и бактрийцами; этому мнению последовал и Каллисфен. (= 21, конец)

См. также: Диодор Сиц. II, 43, 2 (Аракс, у которого раньше жили скифы); Дионисий Периегет 739—740 (На востоке, по ту сторону Аракса, живут массагеты) ≈ Авьен V, 28; 925 ≈ Присциан 718 сл.; Лукан VIII, 431; схолий к «Аргонавтике» Аполлония Родосского IV, 131 (Аракс — река в Скифии) (=50); Пс.-Плутарх, «О реках» 23.

По Геродоту III, 93, мики (5) входили в XIV сатрапию и обитали где-то у Индийского океана. О Южном = Красном море (6) см. выше. Под «Северным» морем Геродот (т. е. персидский источник, к которому восходит данная его информация) имеет в виду Понт = Черное море. Фасис = Нижняя Риони+Нижняя Квирила+Чхеримела (+, возможно, Кура от Сурами до устья)¹⁴. Геллеспонт = Мраморное море от Босфора до Дарданелльского пролива. Сигей = совр. Кумкале у входа в Дарданеллы. Мириандикский залив = совр. залив Искендерун. Триопийский мыс = совр. Девебойну бурун у древнего Книда. Аравийский залив = совр. Красное море. «Наше» море = Средиземное море. О Киммерийских переправах см. ниже.

Ввиду отдаленности миков от любого Аракса, Гекатей (текст 5) имел в виду, скорее всего, какую-то территорию (вероятно — ахеменидскую Персию), простирающуюся от миков на юге, до Аракса на севере¹⁵.

Текст 6 примечателен тем, что в нем излагаются географические представления, основанные на принципах, от некоторых из которых сам Геродот отрещивается. Так, хотя он не признает никакого географического смысла за делением ойкумены на части света (см. IV, 42, 1; 45, 1), однако все его описание имеет основную целью доказать, что Азия не равна Европе, а вдвое ее короче (36, 2; 42, 1; 45, 1). При этом он, однако, не уточняет, где именно, по его мнению, проходит граница между ними, а лишь удивляется тем, кто ее проводит по Нилу и Фасису (или по Нилу и Танаису с «Киммерийскими переправами») (45, 1). И все же из самого его описания земли явствует, что в данном случае и он проводит границу между Азией и Ливией по Нилу (39, 1—2; 41), а границу между Азией и Европой — по Фасису и... по Араксу. И вот почему.

Из текстов 6 по 9 совершенно ясно, что упоминаемый в них Аракс — не армянский (=современный) Аракс, а среднеазиатский. Не говоря о том, что армянский Аракс, по всей видимости, оста-

вался вне поля зрения греков чуть ли не до Кавказской экспедиции Помпея¹⁶, Аракс наших текстов: течет по равнине к востоку от Каспия (8)¹⁷; разделяет территории скифов и бактрийцев (9); а главное, служит южной границей «Европе», о которой неизвестно, «омывается ли она морем на востоке и на севере», зато известно, что она по длине равна Ливии+Азии, т. е. простирается, сказали бы мы теперь, «от Бретани до Камчатки» (6, ср. 7; напомним, что Геродот скептически относится к представлению об обтекающей землю Океане: см. IV, 36, 2). Имей историк в виду Аракс армянский, он упомянул бы его вместе с Фасисом как протекающий к северу от меридиональной линии персы — мидяне — саспирсы — колхи, а не вместе с (и вслед за) Каспием на севере территории, лежащей к востоку от этой линии (ср. 37; 38, 2 и 40, 1). Утверждение, будто Аракс «течет на восток» не должно нас смущать: либо это простой lapsus calami Геродота, вызванный совпадением направления письма с направлением запад—восток на использованной карте; либо, скорее, — отражение того факта, что на этой карте Аракс своим вторым концом доходил до Восточного океана, т. е. мог восприниматься как текущий из Каспия в Океан¹⁸.

Учитывая полное согласие текстов 6—9 между собой и с текстами 2—4 относительно среднеазиатской локализации Аракса, мы вряд ли ошибемся (особенно ввиду 2), если распространим ее и на текст 5.

Следует, однако, признать, что тождество Аракса с Сырдарьей, хотя и весьма правдоподобное в 2 и 4 и вероятное в 5—8, однозначно вытекает только из 3, а также в какой-то мере из 9 (в IV в. до н. э. бактрийцы населяли оба берега Амударьи, а согдийцы — междуречье Аму- и Сырдарьи, правый же берег последней считался «скифской» территорией), но это относительно поздние тексты. Не исключено поэтому, что Гекатей и Геродот могли субъективно не подозревать о существовании двух больших среднеазиатских рек и путали их между собой¹⁹. Однако в том, что объективно речь шла в первую очередь о Сырдарье, сомневаться не приходится. Как мы знаем, северная граница ахеменидской державы, созданной Киром II Великим, проходила именно по Сырдарье, на левом берегу которой им был основан город Киресхата²⁰.

Еще одно замечание о границе между Европой и Азией. На участке между Черным и Каспийским морями Геродот их указывает две — по Фасису (и Нижней Куре?) или по Танаису и «Киммерийским переправам», но сам он пользуется только первой. Почему? Потому, очевидно, что для него «Танаис-река... течет сверху (т. е. с севера), устремляясь из большого озера, а впадает в еще большее озеро, называемое Меотийским» (IV, 57), иначе говоря, не имеет той связи с Араксом-Сырдарьей, которая утверждается или предполагается в текстах 2—4. Нетрудно заметить, что «Киммерийские переправы» здесь призваны играть роль Танаиса из 2 и 3, т. е. связующего звена между Меотидой и Араксом²¹.

Итак, с одной стороны, тексты 5—9 подкрепляют идентификацию Аракса из 2—4 с Сырдарьей, но, с другой стороны, текст 6 свидетельствует о появлении в V в. до н. э. новых представлений о Танаисе и о характере его связи с Араксом.

* * *

Таковы дошедшие до нас древнейшие сведения о теории связи Азов—Каспий, которую Эратосфен и Страбон приписывали Александру Македонскому и его спутникам (1). Как мы убедились, подобная теория существовала и до Александра, причем в двух не совсем тождественных ни с нею ни между собою гипотезах: как теория прямой и несомненной связи Танаис—Аракс и как теория возможной (?) такой связи, причем опосредованной через какие-то «Киммерийские переправы». Чтобы разобраться в причинах появления этих представлений и в вызвавшей их географической ситуации, необходимо рассмотреть наши древнейшие свидетельства о Каспийском море, причем начать это рассмотрение надо с опровержения одного довольно стойкого заблуждения.

5. ДРЕВНЕЙШИЙ ОБРАТНЫЙ ПУТЬ АРГОНАВТОВ

10 Гесиод фр. 241 (Merkelbach—West=64 Rzach²) в схолиях к «Аргонавтике» Аполлония Родосского IV, 284; 259 (FGrH I F 18):

(284) А Гесиод говорит, что они (аргонавты) выплыли²² (в Океан) по Фасису. (259) Гесиод, Пиндар [см. 12] и Антимак в «Лиде» [13] утверждают, что они (аргонавты) достигли Ливии по Океану и добрались до нашего моря, неся «Арго» на себе.

11 Гекатей (FGrH I F 18a; cf. b), там же, IV, 259 (ср. 284):

А Гекатей Милетский говорит, что они (аргонавты) из Фасиса достигли Океана, затем оттуда — Нила, а из него — нашего моря. Но Артемидор Эфесский объявляет это ложью, ибо Фасис не соединяется с Океаном, а стекает с гор.

12 Пиндар, «Пифийская ода» IV (490 г. до н. э.), 251; 20—26:

Аргонавты плыли обратно по Океану и Красному морю, затем несли «Арго» двенадцать дней через Ливию до Тритонидского озера (пересказ).

13 Антимак Колофонский («Лида») фр. 65 (Wyss = West) [ок. 400 г. до н. э.], см. 10.

14 Плутарх, «Александр» 44:

(Александр) отправился в Гирканию (330 г. до н. э.) и увидя там залив, на вид не уступающий Понту, но менее соленый (*υλικίτερον*), чем то море, ничего определенного не смог о нем узнать и решил, что это скорее всего край Меотийского озера. Между тем, философам природы была уже известна истина, ибо за много лет перед походом Александра они указывали, что из всех четырех заливов, вдающихся (в сушу) из Внешнего моря, это самый северный, называемый Гирканским морем, а также — Каспийским.

Артемидор Эфесский — географ I в. до н. э., сторонник теории Каспия-залива. Тритонидское озеро — одно из озер Северной Африки на территории современного Туниса (древней Киренаики).

Как известно, почти вся история античных представлений о Каспии прошла под знаком спора двух теорий. По одной, Каспий — озеро, замкнутое со всех сторон (1, 15, 18, 36)²³; по другой — это один из четырех заливов объемлющего землю Океана (остальные три — Персидский, Аравийский — Красное море и «наше» — Средиземное море). По мнению некоторых ученых²⁴, представление о Каспии как заливе разделялось еще Гекатеем, ибо: 1) аргонавты у него могли попасть из Фасиса в Океан только через Каспий (11); 2) Геродот полемически подчеркивал замкнутость Каспия, явно споря с какими-то сторонниками противоположного мнения (I, 202, 4; 203, 1; см. 18); 3) известная теория четырех заливов, как о том свидетельствует Плутарх (14), восходит к «ионийским натурфилософам», т. е. к Анаксимандру и Гекатею.

Однако, не говоря о том, что Гекатей (причем, по-видимому, не в «Описании Земли», а в «Генеалогиях» — произведении преимущественно мифологическом) следует здесь древней эпической традиции (ср. 10, 12, 13), представители которой не имели никакого или имели лишь самое смутное понятие о Каспии, и лишь слегка приспосабливает ее к собственному географическому кругу (например, заменив путь по суше через Ливию плаванием по Нилу),

— ни в одном из относящихся сюда текстов нет ни слова ни о каком-либо заливе Океана, ни о самом Каспии;

— их толкование как свидетельств в пользу древности теории Каспия-залива вступает в противоречие с текстами 2 и 3 (ср. 15), предполагающими замкнутость Каспия (залив перерезал бы путь Танаису—Араксу);

— все они допускают иные толкования: аргонавты Гесиода могли выплыть из Фасиса в Понт и по Понту достичь Меотиды, соединявшейся на севере с Океаном²⁵; аргонавты Гекатея могли плыть либо также в Меотиду, а затем по Танаису—Араксу до Восточного Океана, либо, скорее (ввиду возражения Артемидора) по Фасису до Каспия, а оттуда опять-таки же по Араксу до Океана (см. рис. 2 и 3). Мы, правда, не знаем, соединялся ли Фасис Гекатея с Каспием, а его Аракс и его Нил — с Океаном, но это не имеет большого значения, ибо миф допускал переносы «Арго» по небольшим участкам суши (ср. 10, 12, а также более поздние версии Скимна, Тимея и др.²⁶), — чего, по-видимому, не учел Артемидор²⁷. Как бы то ни было, очевидно, что тексты 10—13 вовсе не требуют, чтобы Каспий был заливом Океана, а только, чтобы из Фасиса можно было каким-то преимущественно водным путем попасть в Океан. Для Гекатея таким путем мог быть Аракс-Сырдарья.

Нетрудно заметить, что предполагаемый обратный путь аргонавтов, по Гекатею, пролегает как раз по тем рекам, которые

выступают в качестве границ между частями света в географии Азии у Геродота (6) ²⁸.

Но если так, против кого же спорил Геродот, подчеркивая замкнутость Каспийского моря (18)? Как увидим, скорее всего, против тех, кто утверждал, что Каспий соединяется с «морем, по которому плавают эллины» (т. е. через Меотиду — с Черным и Средиземным морями), иными словами, против мнения Гекатея, отраженного в тексте 2.

Что касается Плутарха, его «философов природы» никак нельзя отождествлять с Анаксимандром и Гекатеем: 1) последние жили не «за много лет», а за много десятилетий, точнее — лет за двести, «до похода Александра»; 2) Персидский залив был открыт Нearchом в 325/4 г. до н. э.; 3) все прочие свидетельства о теории четырех заливов восходят к Эратосфену (Страбон II, 5, 18; Помпоний Мела III, 5 и др.). Судя по 14 и по другому источнику (33), еще не оформившееся в теорию четырех заливов представление о Каспийском заливе возникает лишь в IV в. до н. э. незадолго до Восточного похода Александра или во время его ²⁹.

6. КАСПИЙ ПО ГЕКАТЕЮ И ГЕРОДОТУ

15 Гекатей (FGrH 1 F 291) у Афиней II, 70 A:

Гекатей Милетский в «Азии»... так говорит: «Вокруг моря, называемого Гирканским, — высокие горы и густые леса, а на горах — колючая кинара».

16 Гекатей (FGrH 1 F 290) у Стефана Византийского, сл. *καταννοί* ³⁰:

Катанны (Катусии = Кадусии?): народ около Каспийского моря. Гекатей в «Азии».

17 Гекатей (FGrH 1 F 286), там же, сл. «Мидия»:

Мидия: страна, простирающаяся у Каспийских ворот. Гекатей в «Азии».

18 Геродот I, 202, 4 — 203, 1; 204, 1:

Каспийское море существует обособленно, не смешиваясь с другим морем. Ведь все то море, по которому плавают эллины, и море называемое Атлантидой, что за Геракловыми столпами, и Красное море суть одно море. (203) ¹ А Каспийское море — другое, оно существует обособленно, длиною, если пользоваться гребным судном, в пятнадцать дней плавания, шириною в самом широком месте — восемь дней. Вдоль западного края этого моря тянется Кавказ, величайшая из гор по протяженности и высочайшая по величине... (204) ¹ Вдоль западного края этого называемого Каспийским моря его ограждает Кавказ, а к восточному берегу... (см. 8).

Если верить словарям (LSJ и др.), «колючая кинара» (15 *ἄκανθα κινύρα*) есть *артишок* (овощ, величиной и формой похожий на капусту); по мнению же Э. Херцфельда, это *чинара*, восточный платан, дерево ценное для кораблестроения и потому отмеченное Скилаком Кариандским (к сочинению которого несомненно восходят все географические сообщения об этом таинственном растении, собранные

Афинеем: см. еще FGgH 1 F 292; 296; 709 F 3; 4)³¹. — Катанны (16) — народ совершенно неизвестный, в отличие от кадусиев, живших у южного берега Каспия (см. прим. 30). — Каспийские ворота (17; как практически во всей грекоязычной античной литературе) — проход в горах Эльбурса, соединяющий Мидию с Гирканией (совр. Сирдарское ущелье, 72 км к ЮЗ от Тегерана). — Геракловы столпы (18)=Гибралтарский пролив.

Тексты 15 и 17 содержат древнейшие греческие упоминания Каспия и Каспийских ворот. Судя по предлогу *περί* («вокруг»), в 15 речь идет о замкнутом море. Разумеется, оно не сплошь окружено и горами и лесами: одно могло с другим то перемежаться, то сочетаться (сейчас бы мы сказали: «Вокруг Каспийского моря — высокие горы и безлесные степи да пустыни»). Обращает на себя внимание талассоним *Гирканское море* (15): ср. 16, где слово «Каспийского», возможно, принадлежит Стефану; однако обозначение ворот как «Каспийских» в 17 несомненно аутентично, вопрос только в том, названы ли они так по морю или по обитавшим рядом с ними каспиям.

Текст 18 — точнее: указанные в нем размеры Каспия — ключ ко всем проблемам «доэллинистической» гидрографии Каспийского бассейна. На основании II, 11, 2 (где об Аравийском заливе [Красном море] сказано: «длиною, если плыть из самой отдаленной части залива до открытого моря, в сорок дней плавания на гребном судне, шириною же в самом широком месте залива — полдня плавания»), зная размеры Красного моря (длина от Суэца до Баб-эль-Мандеба 2227 км, максимальная ширина 353 км)³², но, учитывая лишь длину (0,5 дня плавания явно соответствует не самому широкому, а самому узкому месту: 26 км), нетрудно подсчитать, что означают 15 и 8 дней плавания на веслах. Длина Каспия (L) равна $15 \cdot (2227/40) = 835$ км, а его ширина (l) — $8 \cdot (2227/40) = 445$ км. Современное значения L и l — намного больше: 1205 км и 554 км³³, а соотношение между ними (L/l) равно не $15/8 = 1,87$, а 2,18. Учитывая, однако, непостоянство уровня Каспия (презумпция гидрологической динамичности), вполне возможно, что данные Геродота все же истинны для того времени, к которому они относятся (презумпция достоверности). А потому, прежде чем отвергать их как ошибочные, необходимо проверить, во-первых, их гипсо-/батиметрическую возможность (совместимы ли они с презумпцией геологической статичности), а во-вторых, если таковая подтвердится, их историческую допустимость (в рамках нашего исследования: согласуются ли они с другими относящимися к тому же времени и объекту данными).

Для вящей точности были использованы две верификационные процедуры: прямая и косвенная. Первая заключается в простом сопоставлении полученных выше значений L и l с батиметрической картой Каспия для определения возможности/невозможности существования Каспия с такими размерами и при положительном ответе — значение соответствующего им уровня его вод. Вот результаты. Каспий имел бы длину в 835 км при уровне моря чуть ниже отметки —78 м абс. (глубины 50 м), а ширину в 445 км при уровне чуть выше той же отметки, при которой длина моря

равнялась бы 840 км, а ширина — 430 км, соотношение же между ними — 1,95.

Однако, поскольку малейшее изменение исходной скорости ($2227 : 40 = 55,7$ км/день) может сильно повлиять на эти результаты, была использована более осторожная и строгая косвенная процедура, учитывающая, что из чисел 15 (дней), 8 (дней), 55,7 (км/день), 835 (км длины) и 445 (км ширины) только первые два принадлежат Геродоту. Четвертое и пятое вычислены на основании третьего. Третье же число, хотя оно действительно отражает реальную скорость плавания на гребных судах, но — в другом море, на других кораблях, в другой географической зоне, и потому не может быть без оговорок перенесено в условия Каспия. Следовательно, наиболее достоверными надо считать числа 15 и 8 дней, а также (принимая, что скорость и вдоль и поперек Каспия была примерно одинаковой) соотношение между ними. При помощи батиметрической карты Каспия³⁴, линейки и циркуля нетрудно убедиться, что близкое к 1,87 соотношение между длиной и шириной Каспия наблюдается лишь при уровнях его зеркала от —38 до —168 м абс. (что соответствует современным глубинам 10 и 140 м). Соотношение L/l при этом колеблется между 2,0 (—38 м) и 1,92 (—168 м), а требуемая скорость плавания находится в промежутке между 60 (—38 м) и 53 (—168 м) км/день вдоль Каспия и между 56 (—38 м) и 51 (—168 м) км/день поперек него. При уровнях выше —38 м абс. соотношение L/l и требуемые скорости резко подскакивают (о причине см. ниже § 7), а при уровне —168 м абс. и ниже Каспий распадается на два моря, разделенных перешейком. Поскольку все полученные в указанных пределах соотношения L/l и скорости вполне приемлемы и лишь незначительно отклоняются от данных Геродота, следует признать последнее гипсо-/батиметрически *вполне возможными*. Но одновременно и по той же причине приходится отказаться от более точного определения предполагаемого ими уровня и удовлетвориться пределами между —38 и —168 м абс.

В остальном тоже Геродотовское описание Каспия не противоречит современному рельефу: Кавказ действительно занимает большую часть западного побережья, а равнины — восточного (подробнее см. ниже). Несколько удивляет отсутствие каких-либо сведений о южном и северном побережьях, но и эта странность, как увидим, вполне объяснима. Однако, чтобы это объяснение и дальнейшее изложение были убедительными, необходимо более подробно остановиться на том, каким бы было Каспийское море при нынешнем рельефе его дна и берегов, но при уровне вод, не превышающем —38 м абс.

7. ГИДРОЛОГИЯ И МОРФОЛОГИЯ НИЗКОГО КАСПИЯ

19 «Каспийское море. Гидрология и гидрохимия» / Отв. ред. С. С. Байдин и А. Н. Косарев. М.: Наука, 1986. С. 7—8, 16.

В качестве природных морфологических границ между отдельными частями Каспийского моря принимают следующие элементы рельефа дна. Северный и Средний Каспий разделяет Мангышлакский порог, протягивающийся в виде мелководья (глубины до 10 м [—38 абс.]) от п-ова Тюб-Караган к банке Кулалинской и далее к о-ву Чечень. Средний и Южный Каспий разделяет Апшеронский порог. Наибольшие глубины здесь достигают 140—150 м [—168/—178 абс.]. Между западной и восточной частями Северного Каспия границей служит мелководье, прослеживающееся в направлении о-в Новинский — архипелаг Тюленьих островов. Наибольшие глубины в пределах этого мелководья не превышают 3,6—3,8 м [—31,6/—31,8 абс.].

(с. 7) Наибольшие глубины северной, средней и южной частей моря равны соответственно 25, 788 и 1025 м [—53, —816 и —1053 абс.], средние глубины — 4,4, 192 и 345 м [—32,4, —220 и —373 абс.]. Большая часть площади (68 %) Северного Каспия занята глубинами менее 5 м [—33 абс.] ... На долю зоны с глубинами более 10 м [—38 абс.] приходится 9,8 %...

(с. 16) В пределах мелководной равнины Северного Каспия прослеживаются разветвленные долины палеорек Волги, Урала, Терека и ныне не доходящих до моря Кумы и Эмбы. Палеоруслу разделены повышенными участками, древними водоразделами, часто представленными современными островами, барями, банками. Восточная часть Северного Каспия занята Уральской бороздиной — понижением в рельефе дна со ступенчатыми террасированными склонами, с глубиной больше 5 м [—33 абс.]. Севернее п-ова Тюб-Караган находится еще одна бороздина — Мангышлакская (глубины до 12 м [—40 абс.]), которая также является древней речной долиной ^{34а}.

Из текста 19 совершенно ясно следует, что при уровнях Каспия ниже —38 м абс., т. е. ниже самой глубокой отметки Мангышлакского порога, весь Северный Каспий *полностью обособлен* от Среднего и большая его часть (91,2 %), лежащая выше этой отметки, является сушей. (Именно поэтому при уровнях моря выше —38 м длина Каспия, а вместе с ней и соотношение между длиной и шириной, и скорость, необходимая, чтобы проплыть его в длину за 15 дней, сильно отклоняются от указанных Геродотом значений.) И только небольшая часть Северного Каспия (9,8 %), лежащая ниже —38 м, образует питаемые реками болота, озера и лиманы. Причем рельеф там таков, что и Кума, и Терек, и Волга, и Урал, и Эмба, а также, возможно, и палео-Сырдарья (см. § 10, экскурс IV) переплетаются и соединяют свои воды на этих 9,8 %, где-то севернее палеокосы или палеогряды Мангышлакского порога, образуя либо один огромный, либо, скорее, систему из нескольких связанных между собой лиманов-лагунов, спускающих избыток своих вод в (Средний) Каспий по общему руслу, который тем длиннее, чем ниже уровень моря (от нескольких десятков метров при —38 м и до 100 с лишним километров при —163 м абс.) [Рис. 4].

Помимо этого, при уровне моря ниже —38 м абс. являются сушей, разумеется, и все нынешние прибрежные мелководья Среднего и Южного Каспия: Казахский залив, бывший (увы) Кара-Богаз-гол, Краснодарский и Туркменский заливы (причем

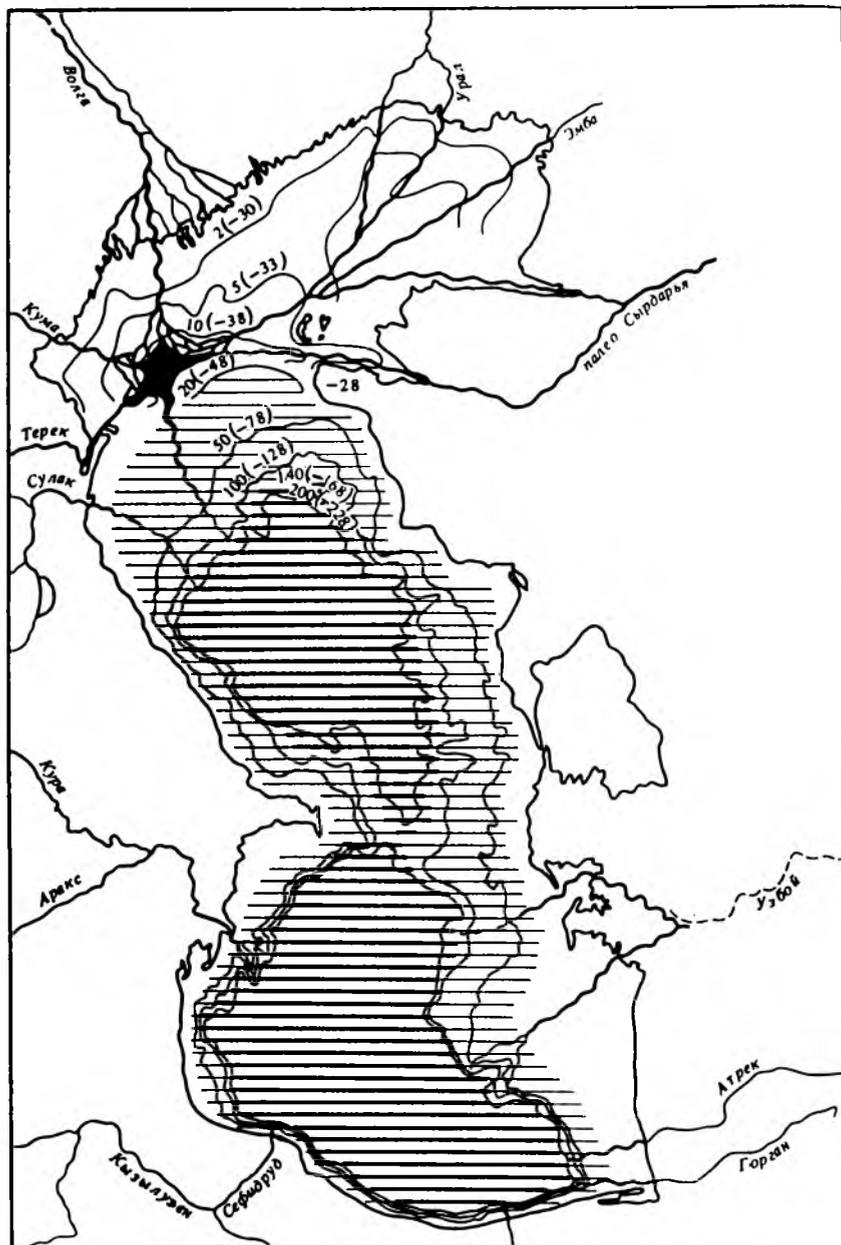


Рис. 4. Каспий при уровнях — 48 (тонкая штриховка) и — 168 (жирная штриховка) м абс.

последний до расстояний в 100—200 км от современного берега) и внешний край всех шельфов (см. рис. 4).

Столь низкий уровень сказывается и на общей форме Каспийского моря, которое тогда походит на перевернутую вытянутую в длину букву В: вдоль ее левого (двугорбого) края почти сплошь возвышаются горы (от Дагестанских до Эльбурса включительно), а за правым (прямым) простирается почти сплошь равнинная, местами — холмистая местность (чинки Устюрта и высоты Балхана и Копетдага удалены от берега на многие десятки километров). В результате такой формы нынешний южный берег оказывается частью «нижнего» левого горба, т. е. западного берега, а северная степная часть нынешнего западного берега (Ногайская степь и Черные земли) вообще перестает быть прибрежной зоной. Чем и объясняется приведенная выше Геродотова характеристика Каспия как окаймленного горами на западе и равниной на востоке и его умолчание о южном и северном берегах.

Наконец, заслуживает внимание и то обстоятельство, что при низком уровне его вод Каспий гораздо четче, чем сейчас, распадается на два бассейна — Среднекаспийский и Южнокаспийский. Если сейчас расстояние между Апшеронским п-вом и Челекеном равно 255 км, при уровнях —38, —78, —128 и —168 м оно сокращается соответственно до 200, 110, 55 и 0 км. Это придает им на карте (а при наиболее низких уровнях — и в жизни) вид двух разных сообщающихся морей (см. Экскурс I).

Насколько восстановленная здесь гидрологическая ситуация подтверждается древними источниками?

8. АРАКС И ЕГО УСТЬЯ ПО (ГЕКАТЕЮ И) ГЕРОДОТУ

20 Геродот I, 202, 1; 3—4 (из Гекатея?):

Аракс считается и больше и меньше Истра. Говорят, что на нем есть острова во множестве величиною с Лесбос и что на них живут люди, которые летом питаются, выкапывая всевозможные корни, а плоды деревьев складывают про запас и питаются ими зимой...³ Аракс-река [течет из (страны) матиенов — откуда же и Гинд, разделенный Киrom на (упоминавшиеся в I, 189, 1) 360 каналов — и] изливается сорока устьями, из коих все кроме одного впадают в болота и топи и на которых, говорят, обитают люди, питающиеся сырой рыбой, а в качестве одежды пользующиеся тюленьими шкурами.⁴ Только один рукав Аракса течет по открытой местности в Каспийское море.

21 Геродот (20, через Каллисфена?) и Каллисфен (FGrH 124 F 38, из Гекатея?) у Страбона XI, 14, 13 (531):

В этом рассказе (о происхождении названия армянского Аракса = 45)... есть что-то убедительное, а в Геродотовском — нет: он говорит, что она

Примечания: 1) необведенные сплошной чертой изобаты определены интерполяцией; 2) изобаты 2 (—30 абс.), 5 (—33) и 10 (—38 абс.) метров указаны только в пределах Северного Каспия; 3) гидрография на территории Северного Каспия реконструирована лишь в самом общем виде, без учета детального рельефа дна. Ср. рис. 1Б, 2, 3.

ека) течет из страны матиенов, разделяется на сорок рек и служит границей между скифами и бактрийцами; этому мнению последовал и Каллисфен (9).

22 Гекатей (?; через Аполлодора Артемитского?) у Страбона XI, 8, 6 (512—513):

(Некоторые массагеты населяют...) болота, созданные реками, другие — острова в этих болотах. Более всего, говорят, (эти места) орошает Аракс, разделяющийся на множество рукавов и впадающий всеми своими устьями кроме одного в другое, Северное море, и только одним — в Гирканский залив.

Истр (20) = Дунай. Страна матиенов, судя по другим упоминаниям у Геродота и по двум фрагментам Гекатея, занимала огромную дугообразную горную полосу от р. Галис (совр. Кызыл-Ирмак, Турция) до оз. Урмия и Северного Загроса (Северо-Восточный Иран)³⁵.

В Геродотово описание Аракса (20) явно закралась ошибка: как давно замечено, взятые в квадратные скобки слова никак не могут относиться к среднеазиатскому Араксу, о котором речь во всех остальных местах, где упоминается этот гидроним (см. 6, 7, 8, 20): из страны матиенов (причем, конечно, в широком смысле: см. прим. 35) мог течь только армянский Аракс. В связи с этим встает вопрос, не относится ли к последнему Араксу и следующее за упоминанием Гинда сообщение о сорока устьях? На наш взгляд, это крайне маловероятно, и вот почему.

Во-первых Каллисфен (21 = 9), следуя за Геродотом в вопросе о сорока устьях, вряд ли следовал за ним в вопросе о матиенах, иначе непонятно, зачем ему было добавлять отсутствующую у Геродота (20) и противоречащую матиенским истокам информацию о том, что Аракс — граница между скифами и бактрийцами. Поскольку прикомандированного Аристотелем к войску Александра философа Каллисфена трудно заподозрить в неведении расстояния и препятствий, отделяющих Матиену от Бактрии, то — одно из двух: либо он спорит с Геродотом, либо просто воспроизводит тот же источник, что и Галикарнасец, где вообще ничего не было о матиенских истоках Аракса, зато упоминались скифы и бактрийцы³⁶. Во-вторых, непосредственный источник Страбона в 22, который, судя по упоминанию «Северного моря», т. е. Океана, и Гирканского «залива», был сторонником теории Каспия-залива и соответственно переиначил информацию, почерпнутую им там же, где ее черпал и Геродот (скорее всего — у Гекатея), тоже упоминает о множестве рукавов массагетского Аракса, а о стране матиенов умалчивает. Единственный древний автор, отнесший упоминание о 40 устьях и даже о границе между скифами и бактрийцами к армянскому Араксу (правда, чтобы подчеркнуть их невероятность), был Страбон (21), но можем ли мы ему доверять, зная, что он даже не заметил, что одну и ту же информацию он в одном месте (21) относит к армянской реке и критикует, а в другом (22) воспроизводит как достоверную и относящуюся к среднеазиатской реке?

Но если Геродотово описание Аракса и его устьев относится к среднеазиатскому Араксу и при этом имеется в виду его впадение

в Каспийское море (в чем сомневаться не приходится: за 20 непосредственно следует 18), то речь может идти либо 1) об Узбое-Амударье (см. выше прим. 11); либо 2) о палео-Эмбо-Урале, точнее, об их общих палеонизовьях, принятых за низовья Сырдарьи; либо, наконец, 3) о самой палео-Сырдарье, если она действительно доходила до Каспия.

Первое решение весьма привлекательно: сорок рукавов можно отождествить (и отождествляли) с Присарыкамьшской дельтой, а единственный доходящий до Каспия поток — с Узбоем (согласно другому менее удачному варианту этого решения — с Приаральской дельтой и Узбоем)³⁷. Однако здесь не обходится без больших затруднений: сорок устьев удалены от низкого моря на огромное расстояние (километров 700!); у Геродота нет ни слова о Сарыкамьше (или об Арале), а есть только о «болотах и топях», и это при том, что функционирование Узбоя предполагает заполнение Сарыкамьшской и Ассаке-Ауданской впадин до отметки +52/+58 м абс., превращающее их в огромное озеро (км 150 в меридиональном поперечнике)³⁸; наконец, жители островов Присарыкамьшской (или Приаральской) дельты никак не могли заниматься охотой на тюленей, обитающих в Каспийском море. С другой стороны, ввиду ограниченности его стока трудно себе представить эти болота, устья и единый рукав в низовьях Узбоя даже при низком уровне моря.

Остается выбор между палеонизовьями Эмбы-Урала и палео-Сырдарьей. На данном этапе нашего исследования мы, однако, воздержимся от него (см. Экскурс IV) и ограничимся тем, что обратим внимание читателя на *почти полное тождество*, наблюдаемое — и в том и в другом случае — между картиной, нарисованной Геродотом, и той гидрографией Северного Каспия, какую с необходимостью предполагает низкий уровень Геродотова же Каспия^{38a}. Сюда же, в сухой Северный Каспий, следует, по видимому, поместить и араксинские острова «величиной с Лесбос» (т. е. имевшие км 50 в поперечнике), хотя таковые, конечно, могли иметься и выше по течению (ср. современные острова между Нижней Волгой и Ахтубой).

Итак, Геродотово описание устьев Аракса не опровергает, а скорее *подтверждает* сделанный выше вывод о низком уровне вод его же Каспия. Более того, оно позволяет даже несколько уточнить конкретную отметку этого уровня. Упоминание единственного рукава, доходящего до моря «по открытой местности», свидетельствует о том, что море стояло на высоте ниже отметки —38 м абс., иначе речь шла бы не о рукаве, а о проливе. С другой стороны, вряд ли жители островов отправлялись на охоту за тюленями слишком далеко от своих жилищ. Приняв уровень с отметкой —58 (±10) м абс., что соответствует длине в 60 (±30) км единственного доходящего до моря рукава, мы вряд ли ошибемся.

Имеет смысл задаться и вопросом о времени, к которому относится немалое отмеченное Геродотом низкое стояние Каспия.

С полной определенностью ответить на него трудно, но поскольку весь пассаж о Каспии и об Араксе связан с историей борьбы Кира против массагетов, не исключено, что и сведения Геродота восходят к этой кампании, в ходе которой персы могли изучить местность и, может быть, даже совершать плавания по морю. Поход против массагетов (или дахов, или дербиков: ср. FGtH 680 F 10, 688 F 9 § 7), стоивший Киру жизни, датируется 529 г. до н. э. Однако возможно, что персы познакомились с Каспийским морем раньше, в 545—539 гг., во время восточных походов Кира в Маргиану, Бактрию и Согд (когда и был основан город Киресхата-Курушкат на Сырдарье). Еще одна возможность: Геродот мог заимствовать свои данные у Скилака Кариандского (см.: Геродот IV, 44, 1—3), который, судя по приведенному выше фрагменту Гекатея (15 и комм.), по пути в Индию побывал и на Каспии³⁹. Экспедиция Скилака, организованная Дарием I, произошла где-то между 520 и 510 гг. до н. э. Теоретически мыслимы и другие, более поздние источники и даты, но, во-первых, кроме их принципиальной возможности, в их пользу нет ни единого аргумента, а во-вторых, они связаны с некоторыми чисто палеогеографическими трудностями. Осторожный вывод: сведения Геродота о Каспии, по-видимому, относятся ко второй половине VI в. до н. э.

Но какое все это имеет отношение к проблеме Танаиса — Аракса?

9. ВОДНЫЙ ПУТЬ АЗОВ—КАСПИЙ

23 Л. Вейнберг, «Маньч». — Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. XVIII^A (п/т. 36). СПб., 1896. С. 571:

Маньч — пересыхающая местами река, которая... впадает в Дон... Близ Ергенинских высот в долине М. имеется соленый лиман Саркамьш... В лиман впадают с южной стороны р. Калаус, а с сев. — Илан-Зауха и Кара-Зауха... Течение (Маньча) крайне вялое, едва заметное, а при противном ветре — обратное...

24 Ф. Ф. Шперк, «Маньч Восточный». — Там же. С. 572:

Началом Восточного М. следует считать р. Калаус, ... имеющую воду только весной или, на короткое время — летом... Между ним и Зап. М., текущим в Дон, существует весной, во время значительного половодья, сообщение, именно — в высшем пункте течения М., в месте поднятия Ергеней у оз. Шара-хулусун. В этом месте находится совершенно плоская возвышенность, лежащая выше уровня Черного моря на 11,5 саж. [24,5 м]... Здесь русло М., переполняемое водами, приносимыми с Ю Калаусом, а с С значительным числом небольших речек-балок, текущих с Ергеней..., представляет два течения: одно, направленное на ЮВ, к Каспию, а другое на СЗ — к Дону, образуя таким образом два М., — Восточный и Западный... За (оз.) Кеке-Усуном и Маштык-Голом воды М. теряются в Прикумской степи..., обыкновенно не доходя до Каспийского моря; но в годы наиболее сильных половодий воды М. достигают Гуйдука [сухого рукава Кумы. — С. М.], через что образуется... как бы непрерывный водный путь между морями Каспийским и Азовским...

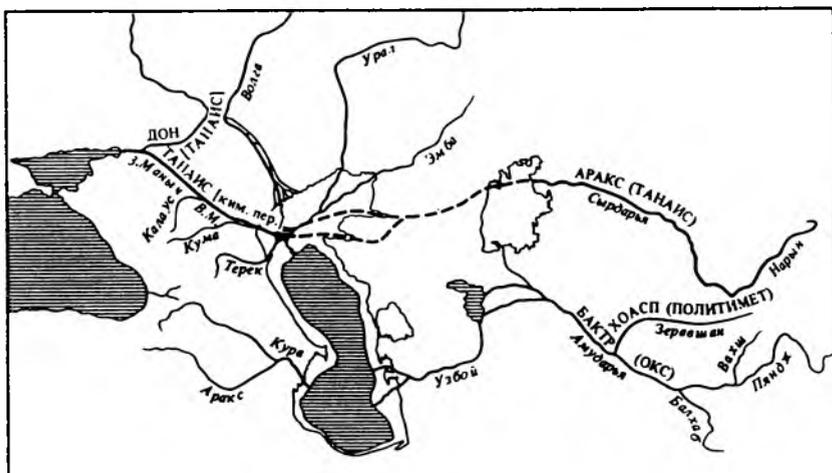


Рис. 5. Гидрография Прикаспия 2-й 1/2 VI в. до н. э., лежащая в основе представлений Гекатея, Геродота, Аристотеля и Александра Македонского.

Древние гидронимы написаны прописными буквами, современные — строчными. Гидронимы Гекатея и Аристотеля не имеют скобок, несовпадающие с ними гидронимы Геродота и Александра взяты соответственно в квадратные и круглые скобки. Ср. рис. 6.

В настоящее время оба Маныча зарегулированы и превращены в цепочку водохранилищ и озер — от Веселовского вдхр. на Западном Маныче до Чограйского на Восточном.

Читатель уже догадался, что Нижний Дон плюс описанная система Манычей и Нижней Кумы, с одной стороны, и Танаис Гекатея и Аристотеля (2, 3), Киммерийские переправы Геродота (6; не от них ли получила свое название Кума?) и проход между Меотидой и Каспием, существование которого оспаривали Эратосфен и Страбон (1), с другой — одно и то же. Действительно, для функционирования этого водного пути требовалось только одно: чтобы с северного склона центральной и западной частей Большого Кавказского хребта и со Ставропольской возвышенности, питающих Куму, Калаус, Егорлык и другие южные притоки Манычей, а также из Ергеней, питающих северные притоки, поступало значительно больше влаги, чем сейчас.

Приняв, что так оно первоначально и было, мы можем без труда реконструировать на основании наших источников три этапа античной истории Манычей. Этап *первый*: Манычи обильно обводняются и воспринимаются как естественное продолжение (вверх) Нижнего Дона (а сам Дон выше устья Зап. Маныча — как его тогда, возможно, менее обильный приток). Этап *второй*: количество влаги, поступающей в Манычи, сокращается, эти реки скудеют и превращаются из сплошь судоходного водного пути в систему озер и лиманов, соединенных иногда мелеющими или пересыхающими речками, через которые надо было переправляться (переправа всегда предполагает наличие каких-то препятствий:

поперечного течения реки или пролива, мелководья, порогов, во-локов и т. п.). Эти изменения опровергают тождество Манычей с теперь питаемым явно с северо-востока Нижним Доном, название Танаис переходит от них к основному руслу Дона (с Северским Донцом?), а сами они превращаются в Киммерийские переправы по имени обитавшего в тех местах (и ушедшего этим путем?) народа ⁴⁰. Этап *третий*: полное прекращение судоходства по Манычам и вследствие этого — отсутствие всякого упоминания о них (за исключением реминисценций древних представлений) после Геродота. Единственное исключение: сообщение Плиния о задуманном Селевком I (по предложению Патрокла?) проекте прорытия канала между Азовом и Каспием, по-видимому — по руслу Манычей (Плиний, *Ест. ист.* VI, 31) ⁴¹.

Все три этапа довольно точно датируются: первый — временем до рубежа VI и V вв. до н. э.; второй — серединой V в. (сведения Геродота о меридиональном течении Танаиса и о Киммерийских переправах явно относятся к новой информации, полученной им в Ольвии от эллинизированных скифов); третий — IV/III (Селевк правил в 311—281 гг.) и последующими веками до н. э.

Нетрудно заметить и связь между этими превращениями Манычей и проведением границы между Европой и Азией. По самым древним представлениям, которым отчасти следовал, по-видимому, и Гекатей в «Генеалогиях» (если и его аргонавты держались этой границы), она проходила по Фасису и вела каким-нибудь мифическим путем (у Гекатея — через Каспий и Аракс) в Океан. Затем, после открытия устья Дона и Манычей, ею стали Танаис и Аракс Гекатея, т. е. Нижний Дон + Манычи + Сырдарья ⁴². А после того как Танаисом стали считать весь Дон (или Нижний Дон + Северский Донец), началась разногласица: Геродот, как мы видели, фактически (при своем теоретическом неприятии деления на части света) вернулся к границе по Фасису; другие остались верными Танаису, но по-разному: Александр и его спутники вернули это имя Манычам, распространив его на гекатеевский Аракс, в то время как более «современно» мыслящие ученые, под влиянием плавания Пифея, предпочли делить Евразию меридионально вверх по новому Танаису и далее через «перешеек» между его истоками и Северным Океаном.

Такова, по-видимому, была палеогеографическая подноготная представления о западном отрезке водного пути из Меотиды по Танаису и Араксу. Необходимо теперь рассмотреть сложный вопрос о втором отрезке этого пути.

10. ВОДНЫЙ ПУТЬ АЗОВ—СЫРДАРЬЯ?

Тексты 2 и 3 (§ 3) примечательны, помимо прочего, тем, что в них Каспийское море не упоминается. И это не случайно. Достаточно взглянуть на рис. 4 и 5, чтобы убедиться, что при уровне Каспия, требуемом данными Геродота, можно было спокойно плыть из Азова по Танаису-Манычам до низовьев будь-то палео-Эмбы

или гипотетической палео-Сырдарья, даже не подозревая о существовании Каспия. Единственное, чего не заметить древним путешественникам было трудно, это трехкратная перемена направления течения: 1) на стыке обеих Манычей, где течение на запад сменяется течением на восток; 2) посередине Северокаспийской лагуны, где берет вверх течение на юг; 3) у входа в палео-Эмбу или палео-Сырдарью, где течение вновь направлено на запад⁴³.

Так куда же вел дальше этот водный путь?

В полном согласии со всеми античными свидетельствами, мы убеждены, что он вел вверх по Араксу-Танаису-Яксарту, т. е. по палео-Сырдарье. Однако, не располагая в настоящее время достаточными данными, чтобы доказать гипсометрическую возможность впадения палео-Сырдарьи в Каспийское море (см. Экскурс IV), мы пока выдвинем более осторожную альтернативную гипотезу, допустив, что водного пути Танаис—Аракс не существовало в природе, но что он был порождением теоретических соображений географов, а точнее — результатом интерполяции, основанной на чьем-то знакомстве а) с путем Азов—Северокаспийская лагуна (лагуны) со впадающей туда палео-Эмбой и б) с путем вниз по Сырдарье, впадающей в некое «море» (палео-Арал? Хорезмское озеро, когда-то плескавшееся, по мнению геологов, там, где сейчас ветвится Приаральская дельта Амударьи?), и на ошибочном отождествлении обоих морей. Эта гипотеза обладает тремя большими преимуществами перед более рискованным предположением о Каспийском устье палео-Сырдарьи: 1) она не требует никаких доказательств; 2) она вызовет гораздо меньше возражений и 3) она ничего не меняет в остальных наших выводах.

Итак, теория связи Меотийское озеро—Аракс через Танаис, даже если в действительности Сырдарья не доходила до Каспия, возникла не на пустом месте, а несомненно отражает два существенных отличия гидрографии Каспийского бассейна VI в. до н. э. от современной. В VI в. до н. э. (а возможно, и раньше): 1) Каспийское море имело очень низкий уровень (—58 м абс. плюс-минус 10 м) со всеми вытекающими отсюда последствиями (§ 7) и 2) функционировал водный путь Азов—Каспий через Нижний Дон—Манычи—Нижнюю Куму (§ 9). Не исключено, но пока недоказуемо, третье различие: впадение в Каспий палео-Сырдарьи.

11. ТАНАИС И КАСПИЙ АЛЕКСАНДРА

25 Харес Митиленский (FGrH 125 F 5) у Афиня XIII, 35, 575 A, пересказ романа о Зариadre и Одатис:

У Гистаспа был младший брат Зариadr... Гистасп завладел Мидией и нижней страной, а Зариadr — верхней относительно Каспийских ворот, вплоть до Танаиса. У Гомарта же, царя над маратами (?)⁴⁴, что (обитают) по ту сторону Танаиса, была дочь Одатис...

26 Поликлит Ларисский (FGrH 128 F 7): см. 1.

27 Птолемей, сын Лага (FGrH 138 F 31) у Стефана Византийского, сл. «Александрия»:

...Семнадцатую (Александрию) он (Александр) основал на Танаисе, как это указано в III книге Птолея. (О том же событии см. еще Помпей Трог у Юстина XII, 5, 12; Арриан, «Поход Александра» IV, 1, 3; Куртий VII, 6, 25—27).

28 Аристокбул Кассандрийский (FGrH 139 F 25) у Арриана, «Поход Александра» III, 30, 7 (и Арриан, там же, 8—9):

Оттуда (из Мараканды) он (Александр) достиг реки Танаис. У этого Танаиса, который, по словам Аристокбула, местные варвары называют другим именем — Орксант, истоки тоже (как и у Окса) находятся в горах (Индийского) Кавказа. И эта река тоже вливается в Гирканское море. (8) [Должна быть и другая река Танаис, та, о которой историк Геродот говорит, что Танаис — восьмая из скифских рек, и течет из большого озера, и впадает в еще большее озеро, называемое Меотийским. Причем есть люди, которые объявляют этот Танаис границей Азии и Европы (9) и согласно которым Меотийское озеро берет начало в самой отдаленной (от Фракийского Босфора) части Эвксинского Понта и этот-то впадающий в озеро Танаис и разделяет Азию и Европу...]

29 Аристокбул Кассандрийский (FGrH 139 F 54) (и Арриан), там же, VII, 16, 3 (ср. 3, 4, 36)

(После 33) ...вокруг него (Каспийского моря) живут многочисленные народы и в него впадают судоходные реки: из страны бактрийцев в это море вливается Окс, величайшая из азиатских рек, исключая индийские, а через страну скифов — Оксиарт. [И Аракс, текущий из страны армений, тоже, по мнению большинства, впадает туда же].

30 Аристокбул (?) у Плутарха, «Александр» 45:

... (Александр) перешел реку Оксарт, которую он считал Танаисом, и обратив скифов в бегство, преследовал их на расстояние в сто стадиев...

31 Арриан, «Поход Александра» III, 28, 8:

Бесс имел при себе персов... и около семи тысяч бактрийцев, и дахов, живущих на том берегу реки Танаис... (Другие упоминания Танаиса-Сырдарьи у Арриана: IV, 1, 3; 3, 6 — под «азиатскими скифами» понимай: «живущие по сю сторону Танаиса» [ср. 35]; V, 25, 5).

32 Арриан, там же, V, 5, 4 (ср. 3, 4, 29):

Из рек Азии, заслуживающих упоминания, что стекают с Тавра и (Индийского) Кавказа, одни текут, обратившись к северу, и впадают — некоторые в Меотийское озеро, а некоторые — в море, называемое Гирканским [а это — залив Великого моря]; (5) другие... (ср. 44).

33 Арриан, там же VII, 16, 2—3 (ср. 14):

Он (Александр, в 323 г. до н. э.) жаждал узнать об этом море, называемом Каспийским и Гирканским, с каким (другим) морем оно соединяется — с Понтом ли Эвксинским, или же Великое море, обойдя с востока землю индов, вливается сверху в Гирканский залив, подобно тому, как он сам открыл Персидский залив <Красного моря> и то, что море, называемое Красным, (само) есть залив Великого

моря⁴⁵. (3) Ведь не были открыты истоки Каспийского моря, хотя вокруг него живут многочисленные народы... (следует 29).

34 Куртий Руф VI, 4 (12), 18 (ср. 26 = 1):

(Это море) некоторые называют Каспийским, другие — Гирканским. Есть еще люди, считающие, что в него впадает Меотийское болото, и приводящие в качестве довода то, что вода в нем преснее, чем в других морях из-за примеси воды из этого болота.

35 Куртий Руф VII, 7 (29), 2 (ср. 9, 31):

Танаис отделяет бактрийцев от скифов, которых называют европейскими, и он же течет между Азией и Европой в качестве их границы (Танаис-Сырдарья в качестве границы Европы и Азии упомянута еще в VI, 2 (6), 13—14 и VII, 6 (26), 12—13; в других контекстах — в VI, 6 (21), 13; VII, 4 (15), 6; (16), 15; 5 (24), 36; 6 (28), 25; 7 (30), 12; 8 (35), 22; 30 и др.).

Гистасп (25) = легендарный покровитель Заратуштры Виштаспа, Зариандр = его брат Зайривайри (Зарер), «мараты» — скорее всего массагеты (см. прим. 44). Если Гистасп владел Мидией «ниже», т. е. южнее, Каспийских ворот⁴⁶, то владения Зариандра, лежащие «выше» (севернее) их, должны были занимать восточный берег Каспия (включать Гирканию, Нисаю и Хоресмию) до Геродотова Аракса-Сырдарьи, за которым действительно жили массагеты (8). Иная точка зрения предполагала бы существование совершенно немыслимого царства, куда входили бы Иранский Азербайджан, Закавказье, Кавказ и Северный Кавказ до Манычей.

Александрия (Эсхата) (27) = совр. Худжанд (Ленинабад); Мараканда (28) = ссзр. Самарканд; Великое море (33) = Океан.

Слова в квадратных скобках в 28, 29 и 32 принадлежат не (названному или анонимному) источнику Арриана, а ему самому и отражают противоречия между: Танаисом Геродота и Танаисом Александра (28); Араксом Гекатея и Геродота и открытым много позже армянским Араксом (см. прим. 16), причем Арриан упраздняет первый (ср. 4) в пользу второго (29); и, наконец, замкнутым Каспием Гекатея и Геродота и Каспием — заливом Океана Патрокла, Эратосфена и Страбона (32). — В подобных случаях Куртий Руф ограничивается перечислением различных мнений (VI, 4 [12], 19) или просто игнорирует противоречие, приписывая, например, Танаису свойства сразу обеих рек (VI, 2 [6], 13—14; VII, 7 [29], 3—4).

Нетрудно заметить — и именно с этого наблюдения мы и начали настоящее исследование, — что представления, отраженные текстами 25—35 (и 1; ср. 44, а также Гесихий, слово «Яксарт»), в целом совпадают со «старой» точкой зрения Гекатея и Аристотеля (2, 3) и почти полностью игнорируют более «новые» данные Геродота (IV, 57)⁴⁷. Почему? Здесь, видимо, сказалась большая убедительность «старой» теории для учителя Александра Аристотеля в сравнении с «новой», или его недоверие к Геродоту. Что истинны обе, каждая для своего времени, этого Стагирит не подозревал.

Однако гораздо любопытнее гидронимические перемены, претерпевшие с этой теорией где-то между временем написания «Метеорологии» (ок. 334 г.: см. прим. 8) и временем прибытия Александра в Согд (329 г.). О реальности этих перемен свидетельствует такая удивительная статистика: во всех сохранившихся фрагментах сочинений спутников Александра Македонского и во всех дошедших до нас исторических трудах о нем (в кн. XVIII Диодора, в соответствующих главах «Истории» Помпея Трога — Юстина, в «Александр» Плутарха, в «Походе Александра» Арриана, наконец, в «Истории Александра» Квинта Куртия Руфа) Сырдарья упоминается:

1) 2 раза под именем *Аракс* (4, 9 = 21);

2) 3 раза под полуискаженными формами *Орксант/Оксиарт/Орексарт* (ср. *Араксат* у Аммиана Марцеллина XXIII, 6, 59), восходящими к Аристобулу (28—30);

3) огромное число раз под названием *Танаис* и

4) ни единого раза под названием *Яксарт*, при том, что в остальной, не посвященной Александру эллинистической и пост-эллинистической литературе это — стандартное обозначение Сыр-дарьи⁴⁸.

Эти цифры необходимо предполагают, что:

1) где-то между 334 и 329 гг. Александр наложил запрет на гидроним *Аракс* в качестве обозначения Сырдарьи и

2) приказал всем называть ее *Танаисом*, а также, что:

3) использованный Аристобулом термин (скорее всего, *Орексарт*) является вариантом запрещенного *Аракса* (окончание -rġēs, возможно, соответствует древнеперсидскому gautah 'река', позднейшему gōt/gōd/rud)^{48a}, а

4) название *Яксарт* осталось неизвестным всем участникам похода и распространилось лишь после смерти Александра.

Чем были вызваны эти перемены?

Труднее всего установить, чем не угодил Александру гидроним Аракс. В его аутентичности сомневаться не приходится. Он точно так же соответствует авестийской Рангхе⁴⁹, как Окс соответствует авестийской Вангхви⁵⁰ (букв. 'доброй'):

/raḥā/ raḥhā ↔ *araxša⁵¹ ↔ 'Αράξης (ср.-перс. Arang)

/vahvī/ varḥuī ↔ *vaxšu ↔ ῥῶξος (ср.-перс. Vēh rōt)

Причем, судя по «Бундахишну» (см. прим. 100), оба эти названия обозначали две величайшие реки на земле, каковыми в восточно-иранском мире были именно Сыр и Аму. Если воздержаться от сугубо умозрительных гипотез (например, с ссылкой на суеверие Александра), остается два, возможно дополняющих друг друга, объяснения.

Во-первых, встреченный и перейденный войском Александра около Персеполиса Аракс (совр. Кор-Бандемир) мог посеять сомнения относительно правильности обозначения этим именем среднеазиатской реки⁵².

Но, во-вторых, гидроним Аракс перестал, по всей видимости, устраивать Александра в связи с тем (и тут мы отчасти сходимся

во мнении с Эратосфеном; см. 1), что он стал стремительно терять свою *престижность* как граница Азии, и сие — в пользу Танаиса, причем не Гекатеева Танаиса, а Геродотова. А это увеличивало размеры Азии (как их представлял Александр) чуть ли не вдвое. И если сведениями самого Геродота о Танаисе можно было просто пренебречь, как пренебрег ими Аристотель (они практически сводятся к одному предложению), игнорировать выводы *Пифея Массалийского*, только что вернувшегося из океанического плавания вокруг Западной Европы, во время которого он достиг Балтийского моря и то ли северного «устья», то ли истоков *Танаиса*, и о котором он опубликовал весьма ученый отчет, было уже невозможно⁵³. Эти выводы можно было только опровергнуть «делом», «открыв» Танаис совершенно в другом месте, на месте бывшего Аракса, и соответственно перенеся границу между Европой и Азией обратно туда, куда ее помещал Гекатей. Иначе пришлось бы завоевывать еще всю восточную часть Скифии. Цель переименования состояла, следовательно, не в том, чтобы, как думал Эратосфен (1), «создать впечатление, будто Александр покорил» пространство между (меридионально текущим) Танаисом и Каспийским «заливом» (т. е. Северный Кавказ и правобережье Волги), а в том, чтобы, объявив о своем намерении покорить всю Азию, не оказаться вдруг перед необходимостью завоевать куда более обширные пространства, чем первоначально им предполагалось на основании представлений Гекатея. Александра влекли не степи «европейских скифов» (современный Казахстан), а сказочные богатства и диковины Индии. Но и от славы покорителя всей Азии он не желал отказываться. Отсюда гениальное по своей дерзости и простоте решение: совместить старую границу (реку Аракс) с «новой» (гидронимом *Танаис*).

Разумеется, это лишь предположение, о степени правдоподобия которого пусть судит сам читатель.

12. КАСПИЙ С VI ПО III В. ДО Н. Э.

Один из главных выводов настоящей работы такой. Как представление Гекатея о связи рек Танаис и Аракс, так и данные Геродота о размерах Каспия и устьях Аракса одинаково предполагают, что во 2-й половине VI в. до н. э. уровень вод этого моря был *очень низким*: порядка —58 м абс. (§ 8).

В ранее опубликованных исследованиях, посвященных другому периоду античной географии Каспия, основной наш вывод был диаметрально противоположным. Как карта Алуании (Кавказской Албании) Клавдия Птолемея, так и пять восходящих к Эратосфену античных свидетельств эллинистического и римского времени о размерах Каспия и Кавказа и о форме Каспийского моря одинаково предполагают, что в начале III в. до н. э. (точнее, в 285/1 г., во время Каспийской экспедиции Патрокла) уровень моря был *очень высоким*: порядка +15 м абс.⁵⁴

Между этими выводами нет непреодолимого противоречия, ведь они относятся к разным временам. И тем не менее их нельзя

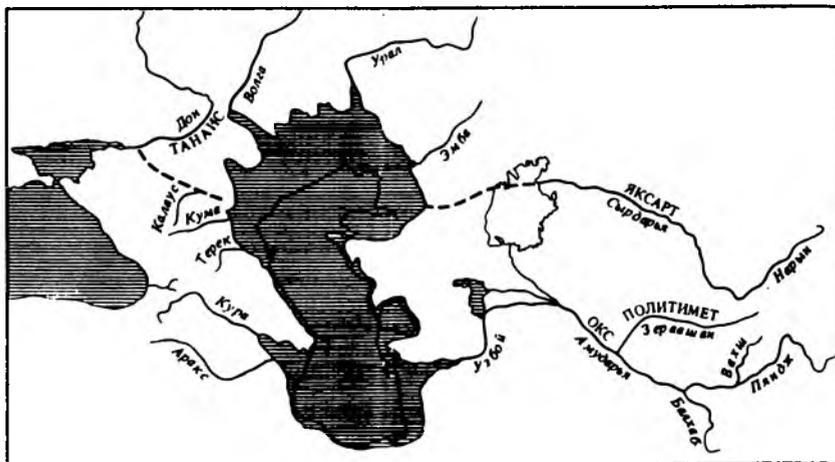


Рис. 6. Гидрография Прикаспия на рубеже IV и III вв. до н. э., лежащая в основе представлений Демодаманта, Патрокла, Эратосфена и Страбона. Ср. рис. 5.

считать заурядными. Действительно, если они подтвердятся (а подтвердить, уточнить, исправить или опровергнуть их могут только данные археологии со строгим учетом хронологии и гипсометрии находок⁵⁵), это будет означать, что за какие-то 215—270 лет воды Каспия поднялись метров на 70, т. е. в течение двух с половиной веков их уровень ежегодно поднимался в среднем сантиметров на 30! В данной работе, оперирующей в основном методами филологии и истории географической науки, нет места ни для оценки степени гидрологического правдоподобия такой трансгрессии за столь краткий в геологическом масштабе срок, ни тем паче для установления могших ее вызвать причин (см., однако, Экскурс III). Зато в ней уместно путем интерполяции восстановить сам этот процесс в его самых общих чертах и скоррелировать его с изменениями взглядов древнегреческих географов на природу и характер Каспийского моря.

Интерполируя, мы исходили из следующих фактов и допущений: 1) наиболее низкая известная нам отметка вряд ли может рассматриваться как минимум предшествовавшей регрессии, хотя, возможно, и не очень от него отличалась и относится, скорее всего, к началу трансгрессивной фазы; 2) наиболее высокая известная нам отметка, напротив, рассматривается как практически неотличимая от максимума трансгрессии, ибо все данные более позднего времени свидетельствуют о последующем понижении уровня⁵⁶; 3) подъем уровня моря рассматривается условно как непрерывный и равномерный процесс, но замедляющийся по мере приближения к максимуму (начало этого замедления условно датируется 400 г. до н. э.). При учете вышесказанного, а также предельных значений возможных ошибок при установлении высот

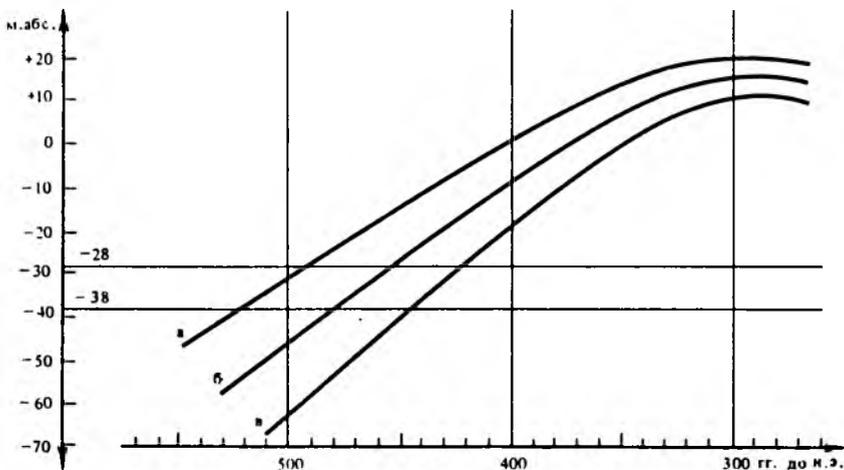


Рис. 7. Кривая трансгрессивной фазы «Птоломеевой» трансгрессии Каспия.

Верхняя горизонталь соответствует современному уровню (— 28 м абс.), нижняя — высоте перегиба Мангышлакского порога (— 38 м абс.). Кривые а и в соответствуют верхнему и нижнему пределам возможных отклонений от (наиболее вероятно) средних значений кривой б.

и датировках, была построена кривая (рис. 7), которая и лежит в основе предлагаемой ниже периодизации.

Как и в отношении Манычей (§ 9), здесь можно различить три этапа с той только разницей, что граница между этапами 1 и 2 естественная (Мангышлакский порог), а между этапами 2 и 3 условная (современный уровень моря).

Первый этап: от самой низкой известной отметки (—58 [±10] м абс.) до отметки —38. Длится лет 50 (±20), заканчивается ок. 480 г. (±40 лет). Не сопряжен ни с какими качественными изменениями географической ситуации, кроме равномерного сокращения единственного рукава Аракса, впадающего в Средний Каспий. Плавание вниз по Нижней палео-Куме, а затем вверх по палео-Эмбе/Сырдарье вполне возможно.

Второй этап: от отметки —38 до отметки —28 м абс., т. е. до современного уровня. Длится 25—30 лет, заканчивается ок. 450 г. (± 10 лет). Начинается с затопления Мангышлакской палео-косы и присоединения Северокаспийской лагуны (лагуны) к Каспию, кончается затоплением всей акватории нынешнего Северного Каспия. Плавание на речных судах между устьями Кумы и Эмбы/палео-Сырдарьи сперва затруднено, затем становится совершенно нереальным (эти устья разделяют до 350 или 550 км открытого моря).

Третий этап: от отметки — 28 до отметки +15 (± 5) м абс. Длится лет 165 (± 40 лет), заканчивается ок. 285 г. Воды Каспия затапливают две трети Прикаспийской низменности на севере, северо-западе и северо-востоке, долину Волги и Ахтубы (до Вол-

гограда), почти всю Кура-Араксинскую низменность (до Евлаха), Западно-Туркменскую низменность и долину Узбоя (до урочища Игды) и прочие прикаспийские низменности (см. рис. 6).

Если приведенные выше *средние* даты не слишком отклоняются от истины, из этого следует, что представление Гекатея—Геродота о Каспии начало устаревать лет 20 после создания первым своего «Описания земли», лет за 30 до написания вторым своей «Истории» и лет за полтораста до завершения Аристотелем своей «Метеорологии». Таковы были сила традиции и репутация Гекатея (или Скилака?), что новые данные, сообщенные Геродотом о Танаисе, а возможно, и более поздние слухи о недостижимости северного берега Каспия не смогли поколебать уверенности Аристотеля и его царственного ученика в правильности Гекатеевой гидрографии Танаиса и Аракса. (Что какие-то подобные слухи, возможно, доходили до Александра, следует из текста 33.) Перелом во взглядах македонца, вероятно, произошел, когда он и Нearch открыли существование Персидского залива. Весной 323 г. Александр отправляет в Гирканию Гераклида, сына Аргея, поручив ему снаряжение экспедиции по исследованию Каспийского моря (Арриан, Пох. Ал. VII, 16, 1). Смерть Александра в то же лето прерывает осуществление этого мероприятия. Но двадцать с лишним лет спустя диадох Селевк I приступает к решению неразгаданных Александрам загадок Каспия. Около 300 г. до н. э. он посылает Демодаманта Милетского в Согд выяснить истинное название «Танаиса» и установить, в какое море он впадает. Демодамант приводит два названия: бактрийское *Яксарт* и скифское *Сил* (Silis), а также известие, что эта река не впадает в Меотиду, а только в Каспий (Плиний, Ест. ист. VI, 49; Солин 49, 5; Мартиан Капелла VI, 692; FGh 428). Спустя еще лет 15 Селевк снаряжает Патрокла исследовать Каспийское море. Последний тщательно измеряет южный берег (от устья Окса-Узбоя до устья Кюра-Куры) и ширину его по прямой (между теми же устьями)⁵⁷ и пытается установить его длину, но безуспешно: проплыв более 5000 стадиев (более 790 км), он, как ему кажется, выплывает в открытое море (Северный Океан) — на самом же деле в ставший огромным Северный Каспий севернее мыса Тюб-Караган — и решает, что если плыть отсюда на восток, можно достичь берегов Индии⁵⁸. Через какие-то 30—40 лет эти самые свежие и «достоверные» данные о Каспии использует в своей «Географии» Эратосфен. Так было окончательно канонизировано представление о Каспии-заливе Океана и родилась связанная с ним «теория четырех заливов».

* * *

Таковы, судя по древнегреческим литературным данным и с учетом гидрологической мобильности и геологической стабильности Каспия и его бассейна, основные вехи 1) собственной истории этого моря и его рек и 2) отражения ее в умах древних географов — с середины VI и до III столетия до новой эры.

36 Аристотель, «Метеорологика» II, 1, 353^b35:

Далее, поскольку есть несколько морей, не смешивающихся между собой нигде, из коих одно — Красное — как будто слегка сообщается с морем, что за (Герակловыми) столпами, а Гирканское и Каспийское совсем отделены (*κεχωρισθῆναι*) от него и населены вокруг со всех сторон, их истоки сразу стали бы известными, буде они имелись. [Ср. комментарий Александра Афродисийского к этому месту и Олимпиодора к 346^b35.]

37 Псевдо-Аристотель, «О мире» 3, 393^b4 (I в. н. э.):

У другого (северного) выступа (Азии, Океан) проникает (в материк) сквозь узкий и длинный пролив, вновь расширяется и образует Гирканское и Каспийское (моря).

38 Куртий Руф, VII, 3 (14), 21 (= 4):

...Почти все реки Азии стекают, одни — в Красное, другие — в Каспийское море, третьи — в Гирканское и Понтийское.

Автор трактата «О мире» (37) явно вдохновлялся сочинениями Аристотеля, но учитывал и более поздние веяния, в частности — представление о Каспии — заливе Океана. Куртий (38 = 4), вероятно независим от Аристотеля, но черпал (как и Арриан в 28, 32, 33 + 29) из источника (Аристокбул? Каллисфен?), восходящего в свою очередь к тому же оригиналу, что и использованный Стагиритом (ср. 3)⁵⁹. В другом месте, следуя за другим источником, Куртий сам себя опровергает: «Некоторые называют его Каспийским, а некоторые — Гирканским» (34).

В свете сказанного в § 7 о том, что при весьма низких уровнях его вод Каспий распадается на два моря, можно задаться вопросом, 1) не этот ли случай отражают, прямо — 36 и 38 и косвенно — 37? И если да, 2) имеются ли в виду два совершенно не сообщавшихся моря (уровень — 168 м абс. и ниже) или лишь моря, соединенные более или менее узким проливом, и 3) какое из них Гирканское, а какое — Каспийское?

Батиметрически ничто не возбраняет положительного ответа на *первый* вопрос. Такой ответ будет, однако, сопряжен с трудностями гидрологическими, тем более значительными, чем ниже будет требуемый уровень моря.

Поэтому на *второй* вопрос лучше ответить так: имеются в виду скорее всего, моря, соединенные проливом (для 37 это единственная возможная интерпретация). Такой ответ, правда, окончательно дискредитирует аргументацию Аристотеля, ссылающегося на существование «нескольких» (*πλείους*) обособленных морей: их оказывается только два, одно из которых к тому же все же «слегка сообщается» с внешним морем; но Стагирит здесь, по видимому, рассчитывал на неосведомленность читателя и на открытие в будущем других примеров, подтверждающих его правоту. Во всяком случае, у Куртия эти моря принимают разные реки (38), скажем, одно — Аракс, а другое — Бактр, а это предполагает нетождественность соответствующих морей.

Труднее всего ответить на третий вопрос: и Гиркания, и Каспиана, и все известные места обитания каспиев, насколько можно судить, граничили с Южным Каспием⁶⁰. Однако, если принять во внимание: 1) оседлость гирканцев и мобильность каспиев (обитавших по крайней мере в трех разных местах); 2) миграции, неизбежно вызванные подъемом вод Каспия, и 3) возможную древнюю связь между топонимами/этнонимами на касп- и Кавказом⁶¹, вывод будет, скорее, такой: если талассонимы Каспийское и Гирканское обозначали первоначально разные части низкого Каспия и связаны с этнонимами каспиев и гирканцев, то первое, скорее, соответствовало Среднему Каспию, а второе — Южному.

При всем при том не опровергнута и обычная точка зрения, согласно которой Аристотель и Куртий (или их общий источник) просто приняли два названия одного моря за названия двух морей. Все остальные наши источники пользуются либо только одним из них, либо обоими безразлично, а некоторые даже уточняют, что речь идет об одном и том же море (Диодор Сицилийский VII, 75, 3; Страбон II, 5, 18; Плиний, Ест. ист. VI, 58; Арриан [=33] и др.). Вопрос остается открытым.

ЭКСКУРС II. АРИСТОТЕЛЬ О КАСПИИ (2): ПОРНОГЕОГРАФИЯ?

39 Аристотель, «Метеорология» I, 13, 351^a8;

(Аргумент в пользу существования подземных пустот и щелей)

...Озеро у подножья Кавказа, которое туземцы называют морем. Хотя в него впадает много больших рек, оно, не имея (никакого) видимого стока, выливается из-под земли в (стране) кораксов, у так называемых Пучин Понта — речь идет о какой-то беспредельной глубине моря: во всяком случае никому еще не удавалось там нащупать дно. В этом месте, почти в трехстах стадиях от суши, наверх выходит пресная вода — на большом пространстве, но не сплошь, а в трех местах.

40 Гиппонакт фр. 4 (Degani = 2, 2a West) у Иоанна Цеца, «Хилиады» X, 370—374 (а) и в Схолиях к «Аргонавтике» Аполлония Родосского IV, 321 (б)

(а) О милетской шерсти говорили многие, а о шерсти кораксийской Гиппонакт сказал хромыми ямбами в I книге ямбов:

Облекшаяся в кораксийское платье.

Метит же он в племена кораксов и синдов.

(б) В VI книге «Общей (просодики)» Геродиан пишет, что слово Σίνδοι (синды) принимает ударение на первом слоге, некоторые же ставят ударение на последний слог, что плохо. А упоминает (синдов) впервые (?)⁶² Гиппонакт: «Синдская расщелина».

41 Гесихий, сл. «кораксы»:

Кораксы — скифское племя и женский срам.

42 Гесихий, сл. «Синдская расщелина»:

С. р. — женский срам.

(Ср. также: Стефан Византийский, сл. «Синды»; Гесихий, сл. «Синдис»).

Как ни понимай его, текст 39 настолько расходится с тем, что нам известно о Кавказском регионе, и настолько противоречит всем представлениям о гидрогеологически возможном и невозможном, что ему до сих пор не найдено сколько-нибудь удовлетворительного толкования. О каком озере или море в нем речь? Об оз. Ван или Урмия? Но 1) оз. Ван — соленое (19,1‰), а Урмия — сверхсоленое (150—230‰)⁶³; 2) хотя в них действительно впадает много рек (а из них не вытекает ни одной), реки эти отнюдь не большие; 3) оба озера находятся не у подножия Кавказа, а весьма далеко от него: километрах в 400 от Главного хребта; и 4) о расстоянии между ними и «страной кораксов» (совр. Абхазия) и говорить нечего. — Тогда, может быть, Каспийское море? Но почему оно не названо: ведь Аристотелю известны оба его названия (36)? Кроме того, Каспий, хотя он и преснее Черного моря и названных озер, все же пресным не назовешь (в наше время в нем 12,8‰ соли). И если он действительно лежит у подножия Кавказа (ср. 18), зато он еще более удален от Абхазии, чем озера. — Никаких подводных источников пресной воды в 300 стадиях (50—60 км) от Абхазского побережья не известно (речные же воды — Ингури, Кодора, Бзыби — так далеко не доходят), хотя глубины там действительно большие (1500—2000 м).

Тем не менее, несмотря на всю его фантастичность, в этом тексте нам почудились знакомые нотки. Во-первых, как в текстах 1, 14, 33 и 34, речь идет о сообщении двух морей, одно из которых есть Черное море или входящий в его состав Азов, а второе граничит с Кавказом (Каспий). Во-вторых, как в тех же текстах, кроме 33, аргументом служит преснота воды одного из двух морей, опресняющая воду в другом.

Но тогда, т. е. если имеется в виду сообщение между Каспием и Азовом, почему это сообщение — подземное и причем здесь кораксы и Понтийские глубины? Ведь, как мы видели, в основе этих представлений лежал реальный водный путь через Маньчи и Азов, следовательно, и пресная вода должна была поступать в Понт через Азов и Киммерийский Босфор (Керченский пролив).

Однако в IV в. этого водного пути уже не существовало (§ 9) и возможны были всякие искажения устаревающей традиции о нем. Неожиданный пример того, как это могло произойти, мы находим у Лассерра, в его переводе нашего текста 1, точнее — конца его второго предложения: «en prétendant que des conduites souterraines passaient de l'un à l'autre». Но у Страбона нет никаких подземных проходов, у него употреблен глагол *συνετηρῶναι*, который значит «сообщаться, соединяться через проход», сам же характер этого прохода определяется контекстом. Зная, что на поверхности ничего такого не существует и что глагол этот часто употреблялся в текстах о шахтах и подземных галереях, Лассерр решил, что именно это и имел в виду Страбон. Точно то же могло произойти и у того автора, которым пользовался Аристотель.

Как мы увидим, у него, возможно, были и дополнительные основания настаивать на подземности сообщения.

Что же касается кораксов и Понтийских глубин, желание уточнить их локализацию⁶⁴ привело нас к текстам 40—42, из которых следовало, что «кораксы» (или «кораксийское нечто») и «Синдская расщелина» — омонимы, но в весьма специфическом значении.

Откуда произошло отмеченное Гесихием переосмысление этнонима кораксы (41) — сказать трудно. Сам этот этникон обозначал племена, жившие на территории современной Абхазии и известные впоследствии под именем гениохов⁶⁵, причем термин кораксы (букв.: «воронье», «черные как вороны»), как и аналогичный и, возможно, синонимичный термин меланхлены («люди в черных плащах»), очевидно, связан с черными бурками западнокавказских горцев⁶⁶. Позднее то же слово засвидетельствовано в качестве обозначения сорта черной («вороньей») шерсти, производившейся не (не только?) в Абхазии, а (но и?) в Турдетании (юг Испании) и во фригийской Лаодиее (Страбон III, 2, 6; XII, 8, 16). Судя по контексту у Цецца (40^o), у которого *περὶ εἴρων κοραξίην* можно понять и как «о кораксийской шерсти», и как «о вороной шерсти» — при том, что у Гиппонакта недвусмысленно говорится о кораксийском (*κοραξικόν*) платье (быть может, вернее: плаще, покрывале), а у самого Цецца далее упоминаются племена кораксов и синдов, — сближение обоих понятий (сорта шерсти и племени) либо было изначальным (т. е. кораксийскую шерсть производили кораксы, изготовлявшие из нее же свои черные бурки), либо принадлежит Гиппонакту. К сожалению, располагавший полным текстом Цецц предполагал, что он знаком и его читателю, и ограничился туманным намеком на какой-то выпад поэта против кораксов и синдов. Однако, учитывая все сказанное и 41, самое естественное объяснение — отождествление *κοραξικόν λάπτος* не с собственно *σιππος*, а с *rubes* — растительностью, прикрывающей «Синдскую расщелину» (ср. еще: *τὸ μέλαν = αἰδοῖον* Par. Mag. Par. I, 403).

Происхождение переносного смысла последнего выражения, напротив, совершенно прозрачно. Синды населяли Таманский полуостров, и под Синдской щелью или Синдским проливом несомненно подразумевался Киммерийский Босфор (т. е. тот самый Керченский пролив, который блещет своим отсутствием в 39). Превращение этого топонима в синоним *κίωδος* напрашивается при первом же взгляде на любую изображающую его карту, особенно в свете таких отождествлений, как *uenter inferior et longao... Euxinus Pontus et palus Maeotis* (Псевдо-Гиппократ, «О числе 7», 11) или *Μαίητις... καὶ μήτηρ τοῦ Πόντου* (Геродот IV, 86, 4; ср.: Плиний «Ест. ист.» VI, 19).

Итак, можно предположить, что в данном стихотворении у Гиппонакта описывалось своеобразное плавание по телу его возлюбленной (Ареты?), ведущее сквозь кораксийскую накидку в синдскую расщелину, а может быть и еще дальше — в понтийские пучины. Во всяком случае, такое выражение — а именно

Ποντοχάρυβδις (букв. «Понтохарибда», «Понтийский омут») — имеется в другом фрагменте колофонского эфесца (126 Degani = 128 West), правда — в ином контексте и с иным значением (как «эпитет» обжоры). Вся эта порногеографическая номенклатура, вероятно, восходит к фольклору ионийских моряков.

В свете всего сказанного вырисовывается следующее, весьма необычное, надо признать, объяснение текста 39. В некоем доаристотелевском пассаже говорилось, что у подножия Кавказа лежит (пресное? ⁶⁷) (Каспийское) озеро — по мнению туземцев, море, — не имеющее видимого стока, но, по некоторым сведениям, соединяющееся с Эвксинским Понтом через (Меотиду и) Синдский пролив и опресняющее его мелкие воды на расстоянии до 300 стадиев. [Последнее допустимо, если учесть: 1) небольшую глубину моря в этом месте (до 50 м), 2) влияние более пресных вод Азова (10% против 18% в Черном море) и особенно 3) влияние совсем пресных вод Кубани, впадавшей в античное время одним рукавом в Черное море через Кизилташский лиман.] Этот пассаж попал в руки какого-то студента Аристотеля, собиравшего географический материал для своего учителя. Сей любитель эротической поэзии Гиппонакта, то ли в шутку, то ли по злобе, заменил в нем «по аналогии» Синдский пролив его гиппонактовым «синонимом» — страной кораксов, и «по противоположности» мелководья Понта их гиппонактовым «антонимом» — Понтийскими пучинами ⁶⁸. Сохранение правдоподобия потребовало при этом интерпретации сообщения между морями как подземного и опущения названия Каспия. Цель всех этих превращений — получить некий трудновосстановимый скабресный подтекст (частью которого, возможно, были и бездонность пучин, и троичность пресноводных истечений) или, проще, — изобличить Аристотеля в плохом знании географии и творчества Гиппонакта ⁶⁹!

ЭКСКУРС III.

ПРИКАСПИЙСКИЕ ВОДОПАДЫ IV—III вв. до н. э.

43 Эвдокс Книдский фр. 344 (Lasserre) у Страбона XI, 7, 5 (510) после 1:

И вот — из числа небылиц (*παράδοξα*), которые рассказывают о Гирканском (море), — одна, поведенная Эвдоском и другими: над морем нависают крутые берега с пещерами, между ними и морем лежит низкий пляж; а реки, стекающие сверху, с крутизны, несутся с такою силой, что, достигнув отвесных берегов, выстреливают (*ἔξακοντῆνοι*) свои воды прямо в море, оставляя пляж незалитым, так что под прикрытием потока образуется проход даже для войска. Туземцы часто спускаются в это место для пиров и жертвоприношений и то отдыхают под сводами пещер, то загорают на солнце прямо под потоком, как кому нравится, имея перед своим взором и море с обеих сторон, и заросшее благодаря влажности травую и цветами побережье.

44 Полибий X, 48, 1—8:

¹ Апасиаки же живут между Оксом и Танаисом, из коих первый впадает в Гирканское море, а Танаис изливается в Меотийское озеро: обе реки в силу своей

величины судоходны. ² Любопытно, как кочевники переправляются пешком вместе с лошадьми через Окс в Гирканию. ³ Об этом рассказывают двояко, причем один рассказ правдоподобен, а другой невероятен, хотя и не невозможен. ⁴ Окс берет начало в (Индийском) Кавказе и, сильно увеличившись в Бактрии благодаря влившимся в него притокам, он течет через равнинную местность обильной и мутной рекой. ⁵ Достигнув в пустыне каких-то отвесных скал, он с силой выбрасывает свои воды — из-за их обилия и крутого обрыва верхних частей (русла) — так стремительно, что внизу водопад отскакивает от скалы больше, чем на стадий. ⁶ Через это место, у самой скалы под водопадом, апасиаки, говорят, переходят пешком с лошадьми в Гирканию. ⁷ Другой рассказ правдоподобней предыдущего: в нижних частях (русла) имеются плоскости, обрушиваясь на которые, воды силою потока образуют в них пустоты, проникают вглубь и текут под землей какое-то небольшое расстояние, а затем снова выходят наружу. ⁸ Пользуясь своей осведомленностью, варвары переходят верхом в Гирканию через незатопленный промежуток.

45 Кирсил Фарсальский и Медий Ларисский (FGrH 129 F 1—130) у Страбона XI, 14, 13 (531):

Считают, что, как и Пеней, Аракс был так назван спутниками Армена в силу своего сходства с ним: ведь Пеней называется Араксом из-за того, что он оторвал (*ἄταρξαι*) Оссу от Олимпа, прорвав долину Темпы. И тот Аракс, что в Армении, тоже спустившись с гор, говорят, разливался ранее по простиравшейся внизу равнине, не имея никакого выхода, но Ясон, беря пример с Темпы, прорубил ему тот проход, через который он сейчас обрушивается водопадом в Каспийское море. Благодаря этому оголилась Араксидская равнина, через которую река протекает до водопада. В этом рассказе об Араксе-реке есть что-то убедительное... (Следует 21 = 9).

46 А. С. Кесь. Русло Узбой. — Низовья Аму-Дарьи, Сарыкамыш, Узбой. М., Изд-во АН СССР, 1956. С. 275.

Начиная отсюда (т. е. от поворота на юг в 10 км к западу от Куртыша (отметки) быстро снижаются и достигают через 45 км у Куртыша 33—34 м (абс.). Узбой здесь имеет ширину около 100—150 м, а глубину 10—15 м. У Куртыша он снова меняет направление на широтное; русло его расширяется до 250 м, а дно повышается согласно падению сарматских известняков; в 5 км от поворота оно почти сливается с берегами и имеет отметки в 41—42 м. Здесь начинаются Куртышские пороги, заканчивающиеся вертикальным уступом высотой 6 м, с которого когда-то низвергался водопад.

47 А. С. Кесь. Там же. С. 278.

Русло, на всем протяжении этого отрезка (Ак-яйла—Дордуль) имеет общее падение на 16 м. Однако это падение распределяется неравномерно: на верхнем участке, имеющем длину приблизительно около 20 км от Акъяйлинского поворота, русло снижается на 10 м. Здесь как бы продолжается крутое падение вышележащего отрезка. А дальше падение резко уменьшается... Как и выше, здесь встречаются глубокие воронки и пороги, заложенные в плотных коренных породах, перегораживающих русло. Здесь расположены одни из наиболее крупных порогов на Узбое, так называемые Игдинские, с вертикальной стенки которых вода падала на 7 м, образуя мощный водопад.

48 А. С. Кесь. Там же. С. 284.

Характерной чертой этого отрезка Узбоя (Бургун-Аджикуя) является то, что русло имеет очень крутое падение. На протяжении 50 км оно снижается более чем на 20 м. Это наиболее порожистый участок Узбоя. Прокладывая русло, река на большом протяжении врзалась в плотные коренные породы и не всюду успела их пропиливать. В результате здесь образовалось несколько высоких порогов, под которыми располагаются глубокие воронки, заполненные сейчас очень солеными озерами. По выходе за пределы коренной перемычки, выше колодца Бургун, располагается Верхнебургунский порог, а ниже, на западном участке русла Аджикуинской петли, — Бургунско-Аджикуинские пороги. Это самые крупные и наиболее живописные пороги на Узбое. На протяжении около 5 км располагаются четыре порога, следующие один за другим и имеющие высоту вертикальных стенок от 3 до 6 м. Если же учесть глубину воронок под порогами, то выходит, что высота падающей воды должна была достигать более 20 м. Таким образом, на этом участке течение реки было очень быстрым, а местами переходило в мощные бурлящие водопады.

Эвдокс Книдский, великий астроном, математик и географ, друг Платона, жил в 400/395—347/2 гг. (43). Полибий (ок. 200—ок. 120 гг.) впервые опубликовал свою «Историю» в 144 г. до н. э., но дополнял ее до конца жизни (44). Апасиаки упоминаются еще у Страбона (XI, 8, 7 [513]) вместе с массагетами и саками и входящими в их состав аттасиями и хорасмиями (ср. еще: Стефан Виз., сл. «апасиаки») ⁷⁰. События, о которых речь у Полибия, относятся к 209—208 гг., а у Страбона — к 232—230 гг. до н. э. — Темпе (45), «Разрез», — 8-километровая долина, прорезанная рекой Пеней между Олимпом и Оссой. Армен — аргонавт, спутник Ясона, легендарный основатель Армении ⁷¹. Кирсил и Медий были спутниками Александра, но от их писаний сохранилась лишь воспроизведенная Страбоном легенда об основании Армении (XI, 12—14). — К текстам 47 и 48 необходимо добавить, что Игдинские пороги находятся на высоте около + 15 м, а Бургунские — около — 2/— 4 м абс.

При нынешнем состоянии наших знаний исчерпывающе истолковать 43—45 не удастся. Тем не менее весьма правдоподобными представляются следующие заключения.

Все три текста относятся к среднеазиатским рекам. В 44 прямо назван Окс. Описанный в 45 Аракс, по причинам как географическим, так и мифологическим, вряд ли отождествим с армянской рекой того же имени: предполагаемая здесь ситуация (болотистая равнина, затем узкий и короткий каньон, кончающийся низвергающимся в море водопадом) никак не вяжется с рельефом долины армянского Аракса (причем — независимо от уровня Каспия), зато — неплохо с описанными у Геродота низовьями Аракса (равнина — оголенный С. Каспий, каньон — через Мангышлакский порог, затем водопад до моря, уровень которого, стало быть, выше, чем у Геродота, ибо отсутствует «единый рукав»), хотя мыслимы и другие локализации. Аракс-Сырдарья более пригоден и в качестве пути следования аргонатов из Фасиса (через Куру и Каспий) в Океан (см. § 5): присутствие же Армена здесь не более, чем присутствие: имя реке дает не он и проход прорубается не им; налицо явные признаки контаминации

на почве омонимии обоих гидронимов. Что касается текста 43, отнесение этой информации к какой-то среднеазиатской реке косвенно подкрепляется контекстом у Страбона: он помещен между описанием Гиркании и нашим текстом 1 о среднеазиатских реках, с одной стороны, и сведениями о закаспийских племенах и Парфии — с другой (XI, 7, 1—9, 3).

Тексты 43—45 несводимы друг к другу: в 43 и 45 водопады обрушиваются в море, в 44 море вовсе отсутствует; в 44 речь идет об Оксе-Узбое, в 45 — об Араксе — палео-Эмбе/Сырдарье.

В 43 и 44, даже если имеются в виду не разные реки, а тот же Окс, речь явно идет о разных водопадах. Поскольку Эвдокс уже был мертв в 342 г. до н. э., то даже если эту живописную картину природы он наблюдал самолично и незадолго до смерти, подножие описанного им водопада находилось не выше отметки +2 м (см. рис. 7). Это довольно хорошо согласуется с положением Бургунских порогов на Узбое, предполагающих отметку на десяток метров ниже. Но вскоре после того, как Эвдокс их видел, эти пороги должны были оказаться под водой, и надолго: примерно до 1 в. до н. э.⁷² Следовательно, у Полибия описан другой водопад. Какой? Судя по «македонской» гидрографии этого текста, источник 44 возник где-то между 320 и 280 гг. до н. э. В это время Каспий достиг своего максимума (+15), а значит, и Игдинских порогов. Итак, в 44, скорее всего, имеются в виду пороги Куртышские. Там как раз налицо подъем дна Узбоя почти вровень с берегами, т. е. брод, который мог послужить основой для второй версии. Что касается первой, то хотя в ней ничего особенно невероятного нет (кроме расстояния в более чем стадий, которое Полибий принял ошибочно за величину зазора между стеной и падающей водой: речь же, скорее, шла о протяженности турбулентной зоны), она все же, по-видимому, была навеяна воспоминаниями об упомянутом Эвдоксом водопаде.

Реальное существование последнего, вместе с его водяным сводом, вполне допустимо. Если принять для простоты, что и над порогом и под ним ложе реки горизонтально, а стена обрыва строго вертикальна, то расстояние между этой стеной и местом падения потока будет определяться формулой:

$$x = v \sqrt{\frac{2h}{g}}$$

(где v — скорость течения, h — высота стены, а $g = 9,81 \text{ м/сек}^2$ — гравитационное ускорение). По этой формуле, при скорости течения в 5 м/сек ⁷³ и при высоте стены в 6 м, это расстояние будет равняться 5,53 м, а при высоте 20 м — 10,09 м. Увеличение/замедление скорости вызывает прямое пропорциональное увеличение/сокращение x ^{73а}.

Но при любом толковании тексты 43—45 несомненно свидетельствуют в пользу чрезвычайно обильных стоков в Каспий как Амударьи-Узбоя, так, возможно, и палео-Сырдарьи (или палео-Эмбы) как раз в период ингрессивной фазы «Птолемеевой» трансгрессии (IV в. до н. э.)⁷⁴.

Как уже говорилось (§ 11), впадение Сырдарьи в Каспийское море пока недоказуемо. Но недоказуемо оно не из-за недостатка литературных свидетельств в его пользу (см. ниже), а в силу принятой выше (§ 2) презумпции статичности геологического фона гидрографических изменений. Оправдана ли в данном случае эта презумпция — в основе которой лежит, разумеется, не полное отрицание геологических изменений, а лишь признание их крайней медленности и, следовательно, малозначительности при рассмотрении столь близких к нам (в геологическом масштабе времени) периодов как I тысячелетие до н. э. — это покажут лишь целенаправленные полевые исследования вдоль предполагаемой трассы палеонизовьев Сырдарьи. Ниже приводятся лишь некоторые соображения, косвенно подкрепляющие, на наш взгляд, целесообразность подобных исследований.

1. Согласно всем античным источникам, кроме одного, Сырдарья (Аракс, «Танаис», Яксарт) впадала либо в Азовское море, что предполагает и связь с Каспием, либо в Каспийское, либо в оба. Кроме вышеприведенных текстов (I—3, 6, 20, 22, 28, 29, 44, 45; ср. 4 = 38, 32—34), упомянем еще свидетельства Патрокла (FGrH 712 F 6, F 8a, F 8b), Демодаманта (FGrH 428 F 1, а также у Солина 49, 5 и у Мартиана Капеллы VI, 692 [ср. 223]), Помпония Мелы (III, 42), Птолемея (Геогр. VI, 14, 2), Иордана (5), Равеннского анонима (II, 8, 12), Гесихия (слово «Яксарт») и др.

Единственное, причем достаточно позднее (IV в. н. э.) исключение: по Аммиану Марцелину XXIII, 6, 59, «Араксат» и «Димас» (Нижняя Сырдарья + Чу и Талас? ⁷⁵) впадают в Ochia palus, «озеро Окса», возможно тождественный палео-Аралу. (Это озеро упоминается еще у Птолемея — Геогр., VI, 12, 3, но у него оно не принимает вод ни Сыра, ни Аму, а лишь анонимной текущей с севера речушки. Если речь действительно идет об одном и том же объекте, мы здесь имеем, возможно, следы двух стадий его истории: до и после прорыва Сыром южной перемычки, закрывавшей ему доступ в Аральскую впадину. отождествлению этого озера с Сарыкамышем препятствует отсутствие какой-либо связи между ним и впадающим в Каспий Оксом, т. е. Амударьей с Узбоем) ⁷⁶.

2. «Птолемеевская» трансгрессия Каспия (а также тексты 43—45) предполагает приток в море огромного количества воды, особенно в V и VI вв. до н. э. Вряд ли его можно объяснить одним лишь увеличением стока рек, впадающих в Каспий и сейчас, и сравнительно ограниченным (судя по оценкам геоморфологов) стоком Узбоя, который фактически был лишь сбросом избытка воды, поступавшей в Сарыкамыш. Без стока палео-Сырдарьи тут трудно обойтись.

3. Между гидрографическими и геологическими изменениями существует класс изменений, традиционно относимых к последним,

но почти ни в чем не уступающих гидрографическим в отношении своей стремительности и мощности. Это накопление золотых отложений, т. е. песков. Так, значительная часть функционировавшей вплоть до V в. н. э. Присаракамышской дельты Амударьи «оказалась покрытой массивами преимущественно барханных песков»⁷⁷, а в настоящее время заносятся песком и некоторые участки Узбоя⁷⁸. Не исключено, что отсутствие явных следов древнего русла Сырдарьи к западу от Арала связано с его погребением под мощными наносами песка к северу от Устюрта.

4. Учитывая вышесказанное и судя по современному рельефу (насколько о нем позволяет судить карта с сечением 100 м), древнее русло низовьев Сырдарьи могло иметь примерно такую трассу. От нынешнего устья оно проходило в том же направлении, что и выше устья, между двумя грядами-перемычками, отделяющими его от глубокой Южно-Аральской впадины (от этой перемычки остались о-ва Песчаный, Барсакельмес и др. и п-ов Куланды) и от мелкой Северо-Аральской впадины (сохранилась почти целиком в виде о-ва Кокарал). Далее оно следовало через Тушчыбасский залив и пески Большие Барсуки либо в сторону песков Сам через соры (в прошлом веке еще озера) Косбулак и Асматай-Матай, либо мимо сел, Аяккум вдоль северных чинков Донгузтау и Мынсуалмаса. При уровне Каспия, подобном современному, его устье совпадало с концом нынешнего залива Комсомолец. Возможно, что был и второй рукав, заканчивающийся в Мангышлакском заливе (если нет, то там находилось устье еще одной реки, текущей с Устюрта)^{78а}.

ЭКСКУРС V. АРАКС АПОЛЛОНИЯ И ЛИК ГЕРОДОТА

Мы уже отмечали (§ 11), что после похода Александра гидроним Аракс — за редкими «маргинальными» исключениями (4, 9 = 21, 22, тексты, перечисленные после 9 и некоторые другие) — исчезает из литературы в качестве обозначения Сырдарьи, уступив место сперва — «Танаису» (преимущественно в литературе об Александре), а чуть позже — Яксарту. В качестве же обозначения армянского Аракса он появляется впервые лишь у Страбона, в текстах, восходящих не далее чем к I в. до н. э.⁷⁹ Однако в промежутке между исчезновением одного Аракса и появлением другого возникает какой-то таинственный кавказский Аракс, отождествить который с армянским невозможно:

49 Аполлоний Родосский, «Аргонавтика» [260-е гг. до н. э.] IV, 131:

...близ устьев Лика,
Что, от шумящей реки отвелясь Аракса, сливает
С Фасисом воды святые свои, и оба потока
В русле едином бегут и впадают в Кавказское море.

(Пер. Г. Ф. Церетели)

50 Схолии к этому месту:

Река Лик, отделяющаяся от Аракса, соединяется с Фасисом и, лишившись таким образом собственного названия, впадает в море... Аракс — река в Скифии... Кавказским же морем он называет Каспийское, ибо оно соприкасается с Кавказом. Иное толкование: лучше понимать под Кавказским нынешний Эвксинский (Понт), который сопределен с Кавказом: ведь не в Кавказское (читай: Каспийское [?]) же (море) впадает Фасис, а в Эвксинский (Понт).

Ср. еще: *Эратосфен* фр. III В 84 (у *Страбона* XI, 14, 7 [529]); *Метродор Скепсийский* FGGrH 184 F 1; *псевдо-Орфей*, *Аргонавтика* 751.

Когда речь идет о Закавказье и Малой Азии, гидроним Лик (вернее — Люк) почти всегда обозначает совр. Келькит вместе с низовьем Ешиль-Ирмака, впадающего в Черное море к востоку от Самсуна (Турция). Судя по упоминанию вместе Лика, Фасиса и Кавказского моря, Аполлоний имел в виду именно малоазийско-закавказские реки. Но... ни Фасис (Н. Риони + Н. Квирила + Чхеримела⁸⁰), ни армянский Аракс, ни малоазийский Лик между собой никак не соединяются и соединяться не могли. Не работает эта гидрография и если искать на Закавказье другие реки, связанные подобным образом либо с Фасисом, либо с Араксом. Картина, однако, несколько прояснится, если мы сопоставим 49 и 50 (приняв во внимание указание последнего текста о том, что Аракс течет в Скифии) с 2 и 3. И там и тут говорится об отделяющемся от Аракса рукаве (Танаисе-Маныхах или Лике) и о соединении его с другой рекой (Танаисом-Доном или Фасисом), впадающей в море (Меотиду—Понт или «Кавказское»). Она прояснится еще более, если мы привлечем еще такой текст:

51 Геродот IV, 123, 3:

Выше этой пустыни живут тиссагеты, а из их <страны> четыре большие реки текут через <страну> меотов и впадают в озеро, называемое Меотийским, имена которым такие: Лик, Оар, Танаис, Сюргис [*Σύργις*] (ср. IV, 57: в Танаис — восточнее его — впадает другая река, имя которой Гюргис [*Ύργις*]).

Из 51 следует, что существовал и меотийский Лик (ср. еще: Птолемей, *Геогр.* III, 5, 4). И если этот Лик действительно отделялся от Аракса (49, 50), то он был ничем иным, как Танаисом-Маныхама Гекатая (2) и Аристотеля (3) или Киммерийскими переправами того же Геродота (6, 45). Но тем же Ликом, т. е. «Волком» (греч. *Λίκος* значит «волк»), являются и приток Танаиса-Дона *Ύργις* (из скиф. *urg-, *varg-, ср. др.-инд. *vṛka-*, авест. *vahrka-*, осет. *wxrg-*; ср. Абаев // ОИЯ. ДИЯ. С. 308) и его искаженный вариант *Σύργις* (возникший вследствие диттографии сигмы в *Τάναϊς*)⁸¹.

Стало быть, в 49 и 50 только две инновации: замена Танаиса Фасисом и системы Меотида—Понт «Кавказским» морем (впрочем, последнее обозначение, скорее всего, предназначалось для той же системы, а не для Каспия: автор последнего схолия совершенно прав). Чем они были вызваны?

Ответ напрашивается: 1) после экспедиции Патрокла, «доказавшей», что Каспий — залив Океана, представление о рукаве Аракса-Сырдарьи, доходящем до Азова, было опровергнуто; но, с другой стороны, 2) традиция о таком рукаве была еще живуча и потому, когда появились неясные сведения о закавказских Араксе и Лике, 3) эта традиция была переосмыслена как относящаяся к Закавказью; поскольку же Дон явно не укладывался в эту схему, 4) Танаис (одна из западных границ между Европой и Азией) был «исправлен» в Фасис (другую такую границу), и сие с тем большей легкостью, что, согласно древнему преданию (ср. § 5; прим. 42), 5) аргонавты достигли Океана, плывя по Фасису и Араксу.

Такое, по-видимому, происхождение Аракса Аполлония. Примечательно, что даже изучение столь фантастических представлений оказывается плодотворным для пополнения наших знаний о реальной топонимике древности: оно позволило нам установить вероятное тождество Геродотовых Лика, Гиргиса, [С]иргиса Киммерийским переправам и современным Манычам.

ЭКСКУРС VI. К ЭТИМОЛОГИИ ГИДРОНИМОВ АРАКС, ОКС, ОХ, ЯКСАРТ И ДР.

Отождествление Аракса Геродота с авестийской Рангхой (Raṅhā-) ⁸² и ее среднеперсидским потомком Арангом (Arang) ⁸³ довольно популярно как среди иранистов, так и среди той части эллинистов, которые задумывались над этим вопросом. Но в то время как иранисты достаточно единодушно склонялись в пользу тождества *Рангха* (= *Аракс*) = *Яксарт* (Сырдарья), среди классиков в настоящее время преобладает мнение, что *Аракс* (= *Рангха*) = либо *Окс* (Амударья), либо *Ра* (Волга), либо результат смешения этих двух рек (а также, возможно, и Яксарта-Сырдарьи) и армянского Аракса ⁸⁴. Как читателю понятно из вышесказанного, мы по этому вопросу солидаризируемся с первой точкой зрения, но с тремя оговорками; 1) при очень низком уровне Каспия (т. е. в VI в. до н. э. и ранее) Араксом могло называться и общее русло низовий палео-Волги, палео-Урала, палео-Эмбы и, вероятно, палео-Сырдарьи (?); 2) фраза Геродота об истоках Аракса (20) относится к армянскому Араксу; 3) среди греческих упоминаний каспийского Аракса есть, возможно, и такие, авторы которых недостаточно ясно (или вовсе не) различали обе среднеазиатских реки.

Связь же между древнегреческим обозначением Амударьи — $\Omega\xi\omicron\varsigma$, $\prime\prime\Omega\xi\omicron\varsigma$ — и современным названием *Вахша* (одного из двух верховий Амударьи, второе из которых — Пяндж) и основанная на ней и на ряде более поздних свидетельств (см. ниже) реконструкция др.-ир. формы **Vaxšu* ⁸⁵, общепризнаны. Имеет широкое распространение и мнение, что упоминаемая в Авесте «добрая Даитья» (*vaṅhuuā Dāityauā* ⁸⁶), текущая по Ариана-Вайдже, есть Амударья ⁸⁷.

Хуже обстоит с лингвистической стороной вопроса. Хотя связь между ав. Raḥhā- и греч. Ἀράξης подразумевается всеми, неясно, в чем она заключается. Не существует и общепризнанной этимологии др.-ир. *Vaḥšu-. Неясно, чему в иранском соответствует греч. Ἰαξάρτης. Предлагавшиеся до сих пор ответы на эти и подобные им вопросы вряд ли могут считаться удовлетворительными. Ниже читатель найдет попытку нового, причем «унитарного» их решения^{87а}.

Греческое ξ регулярно отражает древнеиранское хš, а греч. -ης др.-ир. -а⁸⁸. Следовательно, греческое Ἀράξης, скорее всего, предполагает в древнеиранском нечто вроде *агахša-. С другой стороны, авестийское написание ḥh соответствует фонеме /h/ в интервокальном положении⁸⁹. Следовательно, ав. Raḥhā- отображает «идеальную» («морфологическую») форму /raha-/ или — что, по-видимому, то же самое — более древнее «протоавестийское» или общеиранское состояние *raha-. Закономерной связи в древнеиранском между хš и ḥh /h/, насколько нам известно, никем не отмечалось (в отличие от вполне закономерной связи между га- и ага-⁹⁰, подтверждением которой может служить хотя бы ср.-перс. Arang). И тем не менее реальность такой связи необходимо признать, и вот почему. Реконструированный выше древнеиранский прототип греч. Ἀράξης все же засвидетельствован в Авесте в виде Эгахša-, но со значением не гидронима, а антропонима: это имя легендарного лучника, полет стрелы которого определил границу иранских владений⁹¹. Читатель, конечно, помнит о неоднократно упоминавшейся роли р. Аракс как границы между державой ахеменидов и «европейскими» скифами⁹², между Азией и Европой в гекатеевском понимании⁹³. Но гораздо важнее свидетельство псевдо-Плутарха, который прямо утверждает, что р. Аракс получила свое название по имени некоего Аракса, убившего из лука своего деда и утопившегося в ней⁹⁴. Этим подтверждается связь греч. Ἀράξης как с ав. Эгахša-, так и с ав. Raḥhā-, — следовательно, и между обеими авестийскими формами (разумеется, если не считать созвучие авестийского и греческого названий Сырдарьи чисто случайным совпадением).

Что из этого следует? Что в «авестийском» языке один и тот же древнеиранский гидроним представлен двумя отличающимися друг от друга формами. Одна из них -Raḥhā- — сохранила свое первоначальное значение, но приобрела типично «авестийскую» фонетическую оболочку. Другая — Эгахša- — утратила свое первоначальное гидронимическое значение, сохранив только производное от него антропонимическое: имени героя (бывшего эпонима реки), а фонетически оформлена иначе. Такая ситуация, по-видимому, возможна лишь если вторую из этих форм считать заимствованием из какого-то другого древнеиранского диалекта, скорее всего, из того самого, на котором греки впервые услышали гидроним, переданный ими как Ἀράξης, и в котором авестийскому ḥh соответствовало «неавестийское» хš.

Вышесказанного, разумеется, недостаточно, чтобы считать этот вывод доказанным: ведь Raṇhā- и Эгахša- могли быть разными названиями одной реки (и, стало быть, созвучие первого с 'Αράξης — действительно случайным). Доказать лингвистическое тождество всех трех форм нам поможет другой, совершенно аналогичный пример. Достаточно сопоставить ав. Vaṇhu- с др.-ир. *Vaxšu- и с греч. Ὠξος, чтобы убедиться, что здесь налицо то же соответствие: ав. ṇh ↔ «неав.» xš ↔ греч. ξ.

Этот пример полезен и в другом отношении: этимология Vaṇhu- прозрачна. Это слово, для которого однозначно реконструируется «идеальная» форма /vahu/ (или «протоав.» *vahu-) ⁹⁵, значит «добрый» и имеет точный коррелят в др.-инд. vaṣu- «добрый», на основании чего реконструируется общеарийское (индо-иранское) состояние *vasu-⁹⁶.

Возникает вопрос: какое положение занимает «неав.» xš относительно ар. (индо-ир.) s и др.-ир. h? Пока не найдено других примеров и не уточнена языковая/диалектальная принадлежность «неав.» xš, безопаснее видеть в нем развитие общеиранского h, подобное ав. ṇh, хотя возможно и другое решение — рассматривать его как реликт некоего промежуточного состояния между общеар. s и общеир. h ^{96a}. Как бы то ни было, совершенно ясно, что все три обозначающие Сырдарью и Амударью пары — ав. Raṇhā- и Vaṇhu-, «неав.» Эгахša- и *Vaxšu-, греч. Ὠξος и Ὠξος — закономерно друг другу соответствуют.

Это означает в частности, что как и Vaṇhu-, так и *Vaxšu- значило «добрый» (и не имело отношения ни к др.-ир. «растущий», ни к др.-инд. ukṣ- «окроплять» и ав. uxš- «разбрызгивать» ⁹⁷). Не менее ясна и этимология Raṇhā /raha-/ и *Ḫr̥ḫša-. В древнеиндийском засвидетельствован гидроним Rasā-, а также глагол ṛṣ/arṣ «течь», «струиться», причем первый можно трактовать как имя деятеля, образованное от корня глагола путем присоединения суффикса -ā: ṛṣ=ā → rasā- «текущий, струющийся» (в классическом санскрите это слово обозначает жидкость, влагу; ср. также: gasa- «сок, сироп, жидкость, вода») ⁹⁸.

Отмеченное соответствие не лишено также значения для реконструкции позднейшей истории обоих гидронимов.

А. Аракс.

1. К «неавестийской» форме *Ḫr̥ḫša- восходит не только а) греч. Ὠξος, но, возможно, и б) греч. Ὠρεξάρτης (из *Ḫr̥ḫša.rautah или т. п. [см. ниже], производившегося слитно, скажем, [Ḫr̥ḫṣarta]), а также, по-видимому, в) лат. Aḡaxa<ḡ>ta (из того же), г) греч. Ἰαξάρτης (из uah.rḫša.rautah [или т. п.] → [уб.(h)xša.rta] ⁹⁹, где uah — относ. местоим. м. р. в роли согласующегося с rḫša артикля, а rautah [или соответствующая «неавестийская» форма] — «река»), д) ср.-перс. Ašard = Yaxšard (?) ¹⁰⁰ (из того же), равно как и современные гидронимы е) Арысь (правый приток Сырдарьи, впадающий в нее км в 175 к северу от Чардарьинского вдхр.) и ж) Арыстанды (б. приток Арыси или Сы-

ра, теряющийся в песках км в 50 к северо-востоку от устья первой) «подобный Араксу»(?)

2. К «идеальной» авестийской форме *Raḥa- несомненно восходят а) греч. 'Ρᾶς/'Ρᾶ, лат. Ra «Волга», б) морд. *Раво* (← *Ragh- ← *Rah-) то же ¹⁰¹.

3. К ав. Raḥhā- восходит ср.-перс. Arang/Arag (?), литературно-мифологический потомок легендарной авестийской реки ¹⁰².

Б. Окс. Вопреки довольно распространенному мнению, к потомству «Доброй» реки относится не только линия Оха, но и линия Окса ¹⁰³.

1. К «неавестийскому» *Vaxšu- восходят: а) засвидетельствованные с IV в. до н. э. по XI в. н. э. (если не позже) примеры употребления этого гидронима как теонима — имени божества реки: др.-хорезм. (арамейским письмом) wḥšw- (в имени собственном wḥšwdtk = Waxšudātak «созданный Вахшем» или т. п.) ¹⁰⁴, греч. 'Οξος, бактр./кушанск. OAXŠO ¹⁰⁵, согд. wxšw-/wxš- (в именах собственных типа «слуга Вахша») ¹⁰⁶, хорезм. Vaxš-Angam (праздник Вахша, «ангела над водами» Амударьи) ¹⁰⁷; б) др.-инд. Vakṣuh «Амударья» ¹⁰⁸; в) греч. ' Ωξος, 'Οξος то же; г) греч. 'Οξὺάρτης «из *Vaxšuyāh gautah [vaxšua.rta] «река Доброй <Дайти>»?) ошибочно «Сырдарья» ¹⁰⁹; д) лат. Oaxus, Oxus «Амударья» ¹¹⁰; е) кит. Pок-ts'u то же ¹¹¹; ж) ср.-ир. (через араб.) Vāxšū и Waxš-ab «Сурхоб» (верховье Вахша) ¹¹²; з) ср.-ир. (через араб.) Vāxšū «Кызылсу» (правый приток Пянджа) ¹¹³; и) совр. тадж. Вахш (правое верховье Амударьи).

2. К «идеальному» *Vahu- восходят: а) греч. 'Οχος «неуставленный приток Амударьи; река, впадающая в Каспий»; б) лат. Ochus то же ¹¹⁴; в) ср.-перс. (литературный) гидроним Veh (rōt) «Амударья», но возможно также «Теджен» и др.; г) ср.-ир. (через араб.) Wax-ab «верховье Амударьи» (Пяндж?) ¹¹⁵; д) совр. вахан. Wiḥ, сарык. Вох «Вахан, область в долине Пянджа и его левого притока Вахандарьи», откуда: е) вахан. Waxon-Daγub «Вахандарья», «Пяндж между Ишкашимом и устьем Памира» и ж) Waxjir «Вахджир» (верховье Вахандарьи) ¹¹⁶.

3. К ав. Vaḥhui-, по-видимому, восходят: а) др.-инд. Vaṅṣu, Vaṅku ¹¹⁷ и б) совр. тадж. *Вандж/Ванч* (правый приток Пянджа) (из ср.-ир. *Vang, ср. ср.-перс. Arang ← ав. Raḥhā-).

Географическое распределение перечисленных гидронимов и прочих связанных с ними топонимов (с учетом хронологии) наводит на размышления и, быть может, дает основание для следующих достаточно гипотетических выводов.

1) Формы, восходящие к «идеальному» авестийскому или, вернее, к общеиранскому, появились ранее и западнее всего (у Н. Волги и Узбоя [?]), в античное время засвидетельствованы еще в Бактрии Ох-Теджен?) и в Индии (Раса); в средние века и новое время — в верховьях Пянджа; т. е. были, скорее всего, принесены первой волной протоиранских переселенцев. Ср. этникон *daḥa- (греч. Δάαι, лат. Dahae), ав. Dāḥa- и места их первоначального расселения: на

северо-востоке и востоке от Каспия — на берегах Даика (греч. $\Delta\acute{\alpha}\iota\kappa\acute{\iota}, -\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ [Птолемей, Геогр. VI, 14, 2] из общепр. *daha-yaka-?), т. е. Яика-Урала или Эмбы, на Мангышлаке и Устюрте, затем в Западной Туркмении (Дахистан).

2) Формы, восходящие к «неавестийскому», имели наибольшее распространение, в античное время — в низовьях и среднем течении Сырдарьи (до Ферганской долины включительно) и в названиях правых, т. е. горных, притоков Н. Пянджа; т. е. речь идет, скорее всего, о формах местных, бывших в употреблении у менее подвижных (оседлых) племен — хорезмийцев и бактрийцев на Аму, последних и согдийцев на Сыре, — формах, лучше сохранившихся в предгорьях и горах, менее, чем равнина, опустошавшихся кочевниками и прочими завоевателями (от македонцев до монголов).

3) Авестийские формы, судя по всему, имели крайне ограниченное распространение вне зороастрийской литературы и почти не оставили следов на географической карте. Единственное исключение — Ванч. Не в его ли окрестностях, между «областью Вахша» (Амударья и Н. Пяндж с его правыми притоками) и «областью Ваха» (В. Пяндж, Вахандарья), следует искать истоки авестийского диалекта древнеиранского языка?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Здесь и ниже все переводы античных авторов сделаны нами с новейших нам доступных критических изданий, а именно: Страбон — с изд. G. Aujac — F. Lasserre (Paris, 1969—1981); фрагменты историков — с изд. F. Jacoby — FGtH (Berlin—Leiden, 1923—1955); «Метеорологика» Аристотеля — с изд. P. Louis (Paris, 1982); Куртий Руф — с изд. E. Hedicke (²Leipzig, 1908); Геродот — с изд. C. Hude (³Oxford, 1927/1967), а также с изд. А. И. Доватура. Д. П. Каллистова и П. А. Шишовой (см. ниже, прим. 21); Гесиюд — с изд. R. Merkelbach — M. L. West (Oxford, 1970); Пиндар — с изд. B. Snell — H. Maehler (⁵Leipzig, 1971); Плутарх, «Александр» — с изд. K. Ziegler (²Leipzig, 1968); Арриан, «Поход Александра» — с изд. A. G. Roos — G. Wirth (Leipzig, 1967); Гиппонакт (и Гесихий) — с изд. H. Degani (Leipzig, 1983) и M. L. West, Iambi et elegi Graeci (Oxford, 1971) I; Полибий — с изд. T. Büttner-Wobst (²Stuttgart, 1962).

² Поскольку об Охе здесь более речи не будет, вопрос о его идентификации оставляем пока открытым. (Но см. ниже Экскурс VI.)

³ См., напр.: *Страб.* II, 4, 5 (107) [Танаис]; XI, 6, 1 (507) [Яксарт и Окс]; XI, 7, 3 (509) [Ох и Окс]. Меотийское озеро (болото), оно же Меотида — принятое у всех античных авторов название Азовского моря. О Каспии как заливе, см. ниже, прим. 24.

⁴ Ср.: *Шахермайр Ф.* Александр Македонский. М.: Наука, 1984. С. 269. *Dion R.* Aspects politiques de la géographie antique. P.: Belles Lettres, 1977. P. 231. — Ввиду новизны использованного здесь метода (§ 2) и основных полученных с его помощью выводов, мы, как правило, воздержимся ниже от обсуждения мнений наших предшественников и от ссылок на их работы. Это не означает, разумеется, ни что мы с этими мнениями незнакомы (хотя на знакомство со всей литературой вопроса мы не претендуем: она необъятна), ни что среди них отсутствуют правильные, с нашей точки зрения, заключения по тому или иному вопросу. Напротив, специальная литература чрезвычайно богата и фактическим материалом, и верными наблюдениями, и остроумными догадками. Беда ее в том, что, во-первых, она не менее богата ложными представлениями, фактическими и методологическими ошибками и фантастическими построениями и, во-вторых, практически лишена какой-либо теоретической основы

и каких-либо иных критериев, кроме соответствия/несоответствия древних представлений современной географической ситуации, вследствие чего любое расхождение между первыми и второй высокомерно рассматривается в ней как доказательство невежества или некомпетентности древних авторов. Поэтому, хотя мы обильно черпали в ней сведения и решения множества частных вопросов (и следовательно, не претендуем на приоритет ни по одному из них), ничего похожего на предлагаемую здесь концепцию и на ее основные выводы читатель нигде более не найдет. Ближе всего нам по «духу» работы С. А. Ковалевского на ту же тему, но их автору была, к сожалению, совершенно чужда филологическая и даже, судя по отзывам его коллег-геологов, геологическая акрибия.

5. Весьма полезными тут были бы данные палеогеографии голоцена, но они, увы, крайне скудны, противоречивы и недостоверны. Сошлемся примера ради на работу, которую можно по праву рассматривать как обобщение последних достижений этой науки по нашему вопросу: статью *Варуценко А. Н., Варуценко С. И., Клиге Р. К.* Изменение уровня Каспийского моря в позднем плейстоцене-голоцене // Колебания увлажненности Арало-Каспийского региона в голоцене. М.: Наука, 1980. С. 79—90 (и вкладыш). В ней комментируется воспроизведенная на вкладыше кривая колебаний уровня моря, построенная авторами «на основании анализа гипсометрического положения отобранных на побережье моллюсков, для которых (радиоуглеродным методом. — С. М.) определен абсолютный возраст», с учетом «абсолютных высот сохранившихся в рельефе древних прибрежно-морских форм, выделенных при геоморфологическом картографировании дна Каспия и ряда участков его побережья», а также «на основании анализа археологических памятников, литературных источников, картографических данных» (с. 79).

Что же авторам удалось установить относительно интересующего нас периода — I тыс. до н. э.? Судя по кривой, следующее: ок. 1100 г. до н. э. — минимум александрбайской регрессии (—37,5 м абс.); ок. 500 г. до н. э. — первый из трех пиков уллучайской трансгрессии (—22 м); ок. 100 г. до н. э. — второй пик (—22 м); ок. 100—300 г. н. э. — третий двухвершинный пик (—25/—23 м); а между этими тремя пиками — два спада (—32 м ок. 250 г. до н. э. и —34 м ок. 50 г. до н. э.). Судя по тексту статьи (с. 87—88): минимум александрбайской регрессии сопряжен с какими-то весьма слабыми следами в рельефе дна на абс. отметках ок. —37 м (с. 88); четыре вершины трех пиков уллучайской трансгрессии установлены на основании находок четырех древних образцов моллюсков (№ 31—34 таблицы на с. 82—3 и 82—5), по одному на каждый пик; первый спад («весьма и весьма проблематичный») определен на основе выводов Л. Н. Гумилева, а второй — на основании «находок саркофагов в районе Апшеронской дамбы на абс. отметке —31,7 м, о чем писал Б. А. Аполлов» (с. 87).

Какова доказательность этих оснований? О следах в рельефе дна не беремся судить, хотя должны признаться, что нам непонятен относящийся сюда *постулат* авторов «чем моложе регрессия, тем она была менее глубокой» (с. 87): может быть имеются какие-то данные, свидетельствующие о постепенном угасании амплитуды колебаний? Что касается моллюсков, то даже если пренебречь их смехотворно малым числом, они доказывают лишь то, что в установленное радиоуглеродным методом время уровень моря стоял *не ниже* абсолютных высот их находок, но мог быть и сколь угодно *выше*; допущение авторов, будто «захоронение моллюсков происходило в прибойной полосе» (с. 84), не выдерживает критики, ибо *Cardium edule*, например, имеет батиметрический диапазон до 100—300 м глубины, каспийские же *Didacna crassa* и *Didacna trigonoides* — до 30—35 м (см.: Справочник по экологии морских двусторков. М.: Наука, 1966. С. 165; 169) и никто не запрещал им умирать и быть захороненными под осадками на любой из этих глубин.

О надежности выкладок Л. Н. Гумилева можно судить хотя бы по следующему образчику, непосредственно относящемуся к нашей теме и опубликованному в том же сборнике (*Гумилев Л. Н.* История колебаний уровня Каспия за 2000 лет // Там же. С. 37): «На карте Эратосфена (II в. до н. э.), — пишет он, — где четко показаны контуры Каспия, северный берег моря расположен южнее параллели 45°30', что соответствует ныне находящейся под водой бе-

реговой террасе на абс. отметке —36 м». Да будет известно уважаемому коллеге: 1) что Эратосфен жил не во II, а в III в. до н. э.; 2) что от его «карты», если он когда-либо ее публиковал в виде карты (что весьма сомнительно), до нас не дошло ни клочка, разве что считать ее «фрагментами» словесные описания отдельных регионов, восходящие к его «Географии» и дошедшие до нас в чужих пересказах (в основном Страбона и Плиния Старшего) [те карты, что во всевозможных монографиях по античной географии воспроизводятся с подписями вроде «карта ойкумены Эратосфена», — не что иное, как современные реконструкции, покоющиеся на весьма ограниченных данных]; 3) что на карте Эратосфена вообще не могло быть никакого «северного берега», поскольку этот ученый был убежден (и убедил многих) в том, что Каспий соединяется с Северным Океаном, являясь его заливом (см., напр.: Страб. II, 1, 17; 5, 18 и др.); 4) что употребление координатной сетки было неизвестно Эратосфену: она была, по-видимому, введена Гиппархом сто лет спустя, причем до нас дошла только одна античная карта, использующая сетку параллелей и меридианов — Птолемея; и наконец, 5) что на Птолемеевой карте самая северная точка Каспия (устье Волги-Ра) лежит на параллели 48°50' (Птол., Геогр. V, 8, 6). Остается только удивляться, где Л. Н. Гумилев почерпнул столь причудливые данные.

Еще более фантастична информация, сообщаемая Б. А. Аполловым по археологии Апшерона: «Современный азербайджанский историк Джафар-заде исследовал 9 каменных гробов, обнаруженных у Апшеронского пролива. Гробы эти находились на 3—5 м (в среднем на 4 м) выше уровня 1947 г. (отметка —24,77 м [так!]), причем такие же гробы, по словам местных жителей, обнаружены и на глубине 1,5 м, т. е. с отметкой —28,8 м абс. [так!]. Оказалось, что это были погребения скифов, относящиеся к I в. до н. э. Мы считаем маловероятным предположение о том, что могилы могли быть помещены вблизи уреза моря. Даже если не верить показаниям о гробах в воде, все же уровень того времени должен был быть ниже положения гробов по крайней мере на 4 м, т. е. быть равным —28,8 м. Если же показания о гробах, находящихся под водой, верны, то отметка уровня моря равна —32,8 м. // Аполлов Б. А. Уровень Каспийского моря от начала нашей эры до 1555 г. // Колебания уровня Каспийского моря: Труды Института океанологии АН СССР. М.: АН СССР, 1956. Т. XV. С. 213). А что сообщает о своих раскопках сам И. М. Джафар-заде? Следующее: 1) речь идет только о четырех каменных ящиках, обнаруженных на суше; 2) они находились на берегу, на высоте 12—15 м «от» уровня моря, под толстым слоем почвы; 3) они были целиком заполнены чистым морским песком; 4) в них было найдено лишь три небольших обломка перегнивших трубчатых костей (могила № 4); 5) найденный в той же могиле наконецник стрелы скифского образца позволил датировать их VII в. до н. э., причем 6) погребенный был не скифом, а скорее — жертвой скифов (См.: Джафар-заде И. М. Археологические разведки на Апшероне // Изв. АН АзССР. 1948. № 6. С. 81—88).

Воистину, только диву даешься, как можно на столь шатких логических основаниях, с помощью столь куцега фаунистического материала (4 образца!) и опираясь на совершенно мифические данные («карта Эратосфена», гробы «скифов-великанов» I в. до н. э.), приводимые людьми, явно недобросовестными или абсолютно беспомощными (и сие — даже в арифметике: попробуйте определить, какая отметка уровня моря в 1947 г. имела в виду Б. А. Аполловым!), — как можно на такой основе строить какие бы то ни было претендующие на научность кривые! (См. еще указанное ниже [прим. 38а] сочинение тех же авторов.)

6 В рукописи «Перипла» последний стих фрагмента (написанного ямбическими триметрами) имеет вид *ἐπισημαίνω ἑκατὼς ἑρτοίαις*. Буттманн исправил это в *ἐπισημαίνω ὡς ἑκατὰ τοῦ ἐρ' οὐρτοίαις*, Рёпер предпочел в конце чтения *ἐρ' ὁ τῆος* (FGrH 264 F 13 = 73 A 2 Diels—Kranz). Теосского Гекатея отождествляют с абдерским (нач. III в. до н. э.) на основании Страбона (XIV, 1, 30 [644]). Эретрийский жил в I в. н. э. Но ни то, ни другое чтение не имеет принудительной силы и под таинственным *ἑρτοίαις* может скрываться не *ἐρ'* («сказал») + гражданство Гекатея, а банальное *ἑρτοίαιον* («пояснил») или, скорее, если учитывать требования метра, *<ἐξ>ἐρτοίαιον* (см.: *Plut. Mor.* 922 E; *Clem.*

- Strom. V, 47, 9 etc.; *Constant. ap. Socrat. Schol.* I, 9, 40). Но независимо от того, какого Гекатея мы будем подразумевать, содержание текста 2, как это станет ясно после анализа сообщений Геродота о Каспии (§ 6—9), может относиться только к VI в. до н. э. и, следовательно, стоит гораздо ближе к милетскому Гекатею, чем к другим. О том же говорит и тематика фрагмента, имеющая весьма отдаленное отношение к гиперборейцам Гекатея Абдерского и весьма непосредственное к «Описанию Земли» Гекатея Милетского.
- 7 «Описание Земли» датируется самым концом VI в. до н. э. (временем после скифского похода Дария I). См.: Kleine Pauly. II, Sp. 977; Schmid W. — *Stählin O. Geschichte der griechische Literatur.* Bd I/1. S. 697. Anm. 1.
- 8 См. вступит. статью Пьера Луи к его изданию «Метеорологии» (ук. выше, прим. 1), с. XVIII—XX; *Jaeger W. Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung.* B., 1923. S. 326. Anm.
- 9 О времени Куртия Руфа нет единого мнения. Самая ранняя из предлагавшихся датировок: середина I в. н. э. (см., напр.: *Oxford Classical Dictionary.* 21970. P. 938). Для нас, однако, существеннее то, что Куртий пользовался преимущественно источниками III в. до н. э. — произведениями участников и современников похода Александра.
- 9a Ср. еще: Авьен «Описание земного круга» 914.
- 10 О том, что Бактр впадал в Окс, писали Страбон (XI, 11, 2), Плиний («Ест. ист.» VI, 48; 52), Куртий (VI, 4, 31) и др.
- 11 Говоря об Амударье, необходимо иметь в виду, что в античное время (по последним данным — с VIII в. до н. э. по V в. н. э.) большая, а возможно даже и большая ее часть текла не в сторону современного Аральского моря, а через так называемую Присарыкамьшскую (ныне — сухую) дельту и заполняла Сарыкамьшскую и Ассаке-Ауданскую впадины, имевшие сток в Каспий по (ныне — сухому) руслу Узбоя. См.: Юсупов X. Археологические памятники Узбоя и проблема водного пути из Индии в Каспий // *Туркменистан в эпоху раннежелезного века.* Ашхабад: Ылым, 1984. С. 77—95.
- 12 Как и об Охе, о Хоаспе здесь более речи не будет. Его предположительная идентификация с (1) Зеравшаном связана с местом, занимаемым им в перечне Аристотеля: между Бактром-Аму и Араксом-Сыром. Начиная с 329 г., когда Александр достиг Согда, Зеравшан был известен под данным ему македонцами именем Политимет [*Аристовул* (FGrH 139 F 28a) у *Страбона* XI, 11, 5 (518); *Арриан*, «Поход Ал-дра» IV, 5, 6; 6, 7; *Куртий* VII, 10, 1—3; *Птолемей*, «Геогр.» VI, 14, 2]. Гидроним Хоасп был вообще весьма распространён в древнеиранском ареале. В «Авесте» (Яшт XIX, 66—67) Hvaspā обозначает (2) совр. Хуспās, впадающий в оз. Нāshīp (Юго-Западный Афганистан, на границе с Ираном). Античным авторам были известны еще три Хоаспа: (3) совр. Кунар (приток Кабула, Восточный Афганистан, у границы с Пакистаном) — с которым обычно без всяких оснований отождествляют Хоасп Аристотеля [*Аристовул* (нет в FGrH) у *Страб.* XV, 1, 25 и у *Арриана*, «Пох. Ал.» IV, 23, 2; *Евстат.* к Дионис. Периег. 1140; *Гесихий*, сл. «Хоасп»; ср. «Суда», сл. *Χόψς*]; (4) совр. Кархе в древней Сусиане (Иран) [*Геродот* I, 188; V, 49; 52; *Страб.* XV, 3, 4; 6; *Плиний*, «Ест. ист.» VI, 130]; а также (5) какая-то река, впадающая в Каспийское море [*Равенн. Аноним*, II, 8, 12]. Hvaspā — значит «благолошадная» или «благодонная» (от ир. aspa- 'конь' или *aspa- ← и. е. *akwa 'вода'). Учитывая исключительное значение для индоиранцев коня как источника силы, богатства и уважения, первое из этих значений вполне могло быть переведено на греческий как Πολυτίμητος «многоуважаемая». (Приведенные иранские этимологии были нам любезно сообщены И. М. Стеблин-Каменским, за что мы ему приносим здесь благодарность.)
- 13 См., напр.: *Страб.* XI, 5, 5; 8, 1; XV, 1, 8; II, 1, 2; *Арриан*. «П. А.» V, 3, 3 и др.
- 14 См.: *Муравьев С. Н.* *Страбон* XI, 3, 2: «Ханес», «Ройтакес», «Сандобанес» — реки античной Колхиды (древнейшее упоминание топонима «Цхалтубо») // *Причерноморье в эпоху эллинизма.* Тбилиси: Мецниереба, 1985. С. 501, 505 прим. 6.
- 15 Еще четверть века тому назад Э. А. Грантовский убедительно показал, что в указанном выше пассаже Геродота (III, 93) налицо ошибка и что миков (точнее, мюков ← муков) следует помещать не на юге Персии, а в Мугане (совр. Муганская степь в Азербайджанской ССР); см.: *Грантовский Э. А.* Сагартии и

- XIV округ государства ахеменидов по списку Геродота (III, 93) // КСИНА. 1962. Т. 46. С. 227—250 (особенно 236—239). Из этого, однако, следует, что ни Геродот, ни его источник не знали об истинном местожительстве миков. И если, как резонно считает большинство исследователей, Геродот нашел свой список «сатрапий» у Гекатея, значит, и Гекатей помещал миков у Индийского океана. Причем, вопреки Э. А. Грантовскому (с. 231 прим. 14), фр. 289 (5) этому отнюдь не противоречит: имей Гекатей в виду Мугану и армянский Аракс, слова *ἐκ Μικανῶν Ἀρβέρηλοταμίῳ* звучали бы не менее дико, чем, скажем, «от Эстонии до Балтийского моря». Именно поэтому ошибочные данные Геродота дают нам ключ к истолкованию не менее ошибочного содержания фрагмента. — О геродотовском списке сатрапий см. теперь: *Муравьев С. Н.* Проблема ахеменидских податных округов по Геродоту III 89—97 и ее решение // Балканские чтения I. Симпозиум по структуре текста. М., 1990. С. 48—55.
- 16 См.: Экскурс V. Единственное исключение (о котором см. ниже, § 8) — Геродот I, 202, 3 (20), но ни сам историк, ни, по-видимому, его источник не подозревали, что сообщение об истоках Аракса относится к другой (а именно — армянской) реке.
- 17 Некоторые исследователи ошибочно толкуют 8 (201) в том смысле, что массагеты живут к востоку от Аракса. Но ни греческий текст, ни его продолжение (204, 1) не дают оснований для такого понимания: в 201 имеется в виду либо восток вообще, либо, как в 204, 1, восток относительно Каспия. Следовательно, отождествление Аракса с Волгой здесь не работает. Иное дело 7, допускающий в принципе несколько интерпретаций: ведь 1) путь из Азии (т. е. Средней Азии к югу от Сырдарьи) в Киммерию (предположительно — Северный Кавказ и Ставрополье) лежит через все северокаспийские реки, включая Волгу, и 2) неясно, где первоначально находились массагеты. Между тем, как мы увидим (в прим. 40), и эта проблема может быть решена однозначно.
- 18 Ср. Пойтингеровскую таблицу, на которой изображено два Аракса: один — среднеазиатский, впадающий в Каспий и носящий близ устья название Нигрин, и другой — «геродотовский» армяно-среднеазиатский гибрид, берущий начало в горах Тавра (к ЮВ от Каспия), текущий в восточном направлении и впадающий... в Восточный Океан. См. также ниже, прим. 42.
- 19 Ср.: *Юстин I*, 8, 2 (пересказ *Геродота I*, 205—208) «царица скифов Тамирис... хотя могла воспрепятствовать их (персов) переправе через Оакс, позволила им переправиться...»
- 20 См.: *Страб.* XI, 11, 4 (517); *Арриан*, «Пох. Ал.» IV, 2, 2—3; *Юстин XII*, 5; *Птолемей*, «Геогр.» VI, 12, 5; *Куртий VII*, 6, 19; *Нонн*, «Дионис.» XXVI, 48; *Аммиан Марцеллин XXIII*, 6; «Итинерарий Александра» 83; *Стефан Византийский*, сл. «Киресхата». См. также: *Weissbach F. H.* Kyreschata // RE Suppl. IV, 1924, Sp. 1127; *Benveniste E.* La ville de Cyreschata // *Journal Asiatique*. 1943—1945. Т. 234. P. 163—166. Бенвенист убедительно реконструирует из *Κυρεσχάτα* иранскую форму **Kuru(s)-kaða* (т. е. 'Кир-град', *Κυροῦτολις*) и отождествляет ее с совр. Куркатом (10 км к югу от Бекабада, Худжандск. обл. Таджикистана).
- 21 О различных локализациях Киммерии и идентификациях Киммерийских переправ, см. в кн.: *Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А.* Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М.: Наука, 1982. С. 169—173 (комм. 7) и 270—271 (комм. 314). Против отождествления этих переправ с Керченским проливом (или какой-то его частью) свидетельствуют множественное число (вряд ли было в V в. до н. э. несколько постоянно функционировавших переправ через пролив, если вообще они были) и особенно IV, 12, 1, где Киммерийский Босфор (т. е. Керченский пролив) назван *наряду* с Киммерийскими переправами как нечто от них отличное. Против их отождествления с поселением Портмий говорит единственное число последнего и непригодность поселения в качестве *водной границы* между частями света. Правильную идентификацию Киммерийских переправ предложил С. А. Ковалевский в своей книге «Лик Каспия» (Баку; М., 1933. С. 59).
- 22 Так в рукописи (*ἐκπέλλευκῆναι*). Некоторые издатели принимают исправление Шнейдера «выплыли» (*ἐκπέλλευκῆναι*).
- 23 См. также: *Эфор FGnH 70 F 30*; *Диодор XVIII*, 5, 4; *Птолем.* «Геогр.» VII, 5, 4; *Маркиан Гераклеяский I*, 15; Анонимн. «Географич. комп.» 29; 42 и др.

- 24 См., напр.: *Herrmann A. Kaspisches Meer // RE. 1919. X. Sp. 2276—2277. Основные тексты о Каспии-заливе см.: Ibid. Sp. 2279—2280.*
- 25 Следы таких воззрений сохранились, напр., у Лукана (III, 277); ср. также замечание Страбона о том, что для древних Эвксинский Понт был как бы Океаном (I, 2, 10).
- 26 *Скимн* в сколиях к «Аргонавтике» Аполлония Родосского VI, 284; *Тимей* у *Диодора* IV, 56, 3—6 (FGrH 566 F 85).
- 27 Ибо Артемидор Эфесский оспаривает в II не возможность достичь Океана через Каспий (как сторонник теории Каспия — залива Океана он сам в ней был убежден), а возможность достичь *Каспий* через *Фасис*.
- 28 О границе между Азией и Европой по Гекатею см. ниже, прим. 42.
- 29 Причиной его возникновения можно считать вместе с Аррианом (33) открытие Александром и Нearchом Персидского залива, но, как будет видно (§ 12), существовала и другая, более веская причина считать Каспий заливом, влияние которой могло предшествовать походу.
- 30 Этот этникон — *нарах*. Предполагаем здесь искажение *Κατοίκιοι* → *Κατανοί*. Кадусии обитали на юге Каспия уже при Кире II (*Ксенофонт*, «История Греции» II, 1, 13; «Киропедия» V, 2, 25; *Патрокл* у *Страбона* XI, 7, 1 [508]; XI, 13, 3 [523] и проч.).
- 31 *Herzfeld E.* 1) *Zoroaster...* P. 661—663; 2) *The Persian Empire.* Wiesbaden: Steiner. 1968. S. 286.
- 32 Как уже давно замечено (см.: *Доватур А. И. и др.* Народы нашей страны... [см. выше, прим. 21]. С. 187. Комм. 52), IV, 86, 1 (о плавании по Черному морю) не может служить таким эталоном, ибо там речь о парусном судне. Но и используя II, 11, 2, надо опираться на точную длину Красного моря: 2227 км (а не 1920!). Это число (равно как и обе ширины — максимальная и минимальная) приведено в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона (т. XVI^A — п/т. 32. С. 547—548) и подтверждается непосредственными измерениями на современных картах.
- 33 См.: Атлас Азербайджанской ССР. Баку; М.: ГУГК, 1963. С. 112. Указанные числа — абсолютные максимумы и значительно отличаются от максимальной длины по меридиану (50°00' — 1030 км) и ширины по параллели (45°30' — 435 км): см.: Каспийское море: Гидрология и гидрохимия. М.: Наука, 1986. С. 6.
- 34 Атлас Азербайджанской ССР... [см. прим. 33]. С. 98. Для батиметрии Северного Каспия были использованы: карта, воспроизведенная в сб.: Геолого-геоморфологические исследования Каспийского моря (М.: Наука, 1983. С. 119), и данные, приведенные нами ниже в тексте 19.
- 34а Более подробное описание см. теперь в кн.: *Варущенко С. И., Варущенко А. Н., Клиге Р. К.* Изменение режима Каспийского моря. М.: Наука, 1987. С. 52—61.
- 35 Матиены имели соседями: фригийцев (*Геродот* I, 72, 2), колхов (*Гекатей* FGrH I F 288), саспиров и алародиев (*Геродот* III, 94, 1), армяне (V, 49, 6; ср. 52, 4), киссиев (V, 49, 6) и гордиев (*Гекатей* FGrH I F 287). Только в двух местах у Геродота (I, 189, I и V, 52, 4) имеется, по-видимому, в виду лишь самая восточная часть этой полосы — территория, омываемая Тигром, обоими Забатами (совр. Большой и Малый Забы) и Гиндом (совр. Дьяла). Матиены были, очевидно, потомками хурритов, составлявших основное население государства Митанни (вариант названия: *Maišni*). См.: *Дьяконов И. М.* Языки древней Передней Азии. М.: Наука, 1967. С. 117.
- 36 Этот второй вариант менее вероятен, ибо предполагает, что сведения о матиенских истоках Страбон нашел у самого Геродота, а не позаимствовал их, как и весь Геродотов пассаж, у Каллисфена. Между тем ложная атрибуция Геродоту дополнения о границе между скифами и бактрийцами свидетельствует, скорее, об обратном.
- 37 Ср., напр.: *Херрманн*. Указ. [в прим. 24] соч. Стб. 2277—2278.
- 38 В качестве упоминания Сарыкамыша можно было бы, правда, рассматривать сообщение в 22 о Северном море, но только если бы 1) у Геродота не упоминалось, вместо этого моря, «болота и топи» и 2) выражение *Υρκαυή κάλιος* не выдавало с головой сторонника теории «Каспий — залив Океана». О геоморфологии дельты и озера см.: *Кесь А. С.* Присарыкамышская дельта. Сарыка-

- мыш // Низовья Аму-Дарьи, Сарыкамыш, Узбой. М.: АН СССР, 1960. С. 147—174, 205—226 (ср. Там же, с. 21). См. ниже прим. 76.
- 38а См. еще: *Варущенко С. И., Варущенко А. Н., Клизе Р. К.* Указ. соч. С. 53—56.
- 39 Кстати, не исключено, что к Скилаку восходят и приведенные выше (§ 6) данные Геродота о длине и ширине Аравийского залива (II, 11, 2). Если так, то, учитывая почти дословное совпадение использованных формулировок (ср. 18), и те и другие сведения можно смело датировать 520—510 гг. Восходят ли к Скилаку и сообщения об устьях Аракса, массагетах и их войне с Киром — другой вопрос.
- 40 См. выше, прим. 21. Об уходе киммерийцев под натиском скифов см.: *Геродот* I, 15; 103, 3; 104, 2; IV, 1, 2; 12, 2—3; 13, 2; VII, 20, 2. Геродот сохранил нам две версии этого события: слышанную им от скифов (все указанные места) и переданную Аристеем Проконнесским (IV, 13, 1). Согласно последней (хронологически более древней), вытесненные аримаспами исседоны вытеснили в свою очередь скифов (а те, как следует из контекста, — киммерийцев). По скифской же версии, азиатских (т. е. живущих к югу от Аракса-Сырдарьи) скифов вытеснили из Азии в Киммерию жившие за Араксом (т. е. в «Европе», к северу от Сырдарьи) массагеты. Вытесненные скифами киммерийцы, следуя по Кавказскому побережью Черного моря, напали на Мидию. Скифы же, преследуя их, пошли по более длинному «верхнему» пути, «имея Кавказ по правую руку» (I, 104, 2; IV, 12, 3). Кажущаяся алогичность и противоречивость этого рассказа, вызвавшие продолжающиеся по сей день споры, исчезнут, если помнить, что все эти события происходили в конце VIII — начале VII в. до н. э., т. е. в эпоху, когда уровень Каспия мог быть весьма низким. Глядя на рис. 5, нетрудно восстановить вполне разумный (и примиряющий обе версии) ход событий. Исходное географическое распределение действующих лиц: аримаспы живут где-то к востоку от Уральского хребта, возможно, севернее р. Исеть; южнее их, возможно, у Исети кочуют исседоны; еще южнее, до Сырдарьи, — массагеты (они же — «европейские» скифы); еще южнее, в междуречье Сыра и Аму, находится территория «азиатских» скифов; киммерийцы же живут на Северном Кавказе (это наименее оспариваемая их локализация). Сперва события развиваются в южном направлении: аримаспы нападают на исседонов, исседоны — на массагетов, массагеты переходят Аракс и нападают на азиатских скифов. Последние, однако, южному направлению предпочитают западное (или их к нему вынуждают обстоятельства) и подаются к Каспию, преправляются через единственный рукав Аракса, по которому воды всех северокаспийских рек изливаются в море, и оказываются в Киммерии (юг Северо-Дагестанской низменности, Чечено-Ингушетия, Ставропольский край). Киммерийцы отступают на северо-запад параллельно Б. Кавказу до Таманского полуострова и Киммерийского Боспора и, загнанные в угол, огибают западную оконечность хребта, по черноморскому побережью проникают в Колхиду, а оттуда в Мидию. «Преследующие» их скифы производят обходный маневр по дагестанскому побережью Каспия и нападают на Мидию через Восточное Закавказье. Такова логика Геродотова рассказа. (Насколько эта схема исторически достоверна — вопрос более сложный. Под «Араксом» здесь можно разуметь либо впадающую в Каспий палео-Сырдарью, либо Сырдарью, Нижнюю Эмбу и соединяющую их воображаемую линию.)
- 41 *«Император Клавдий оценивал (расстояние) от Киммерийского Боспора до Каспийского моря в 150 миль [222 км] и сообщил, что Селевк Никатор намеревался прорыть его в то самое время, когда его убил Птолемей Керван [281 г. до н. э.]». Даже в 281 г. (при уровне Каспия ок. +15 м абс.: см. § 12) минимальное расстояние Каспий—Азов было почти вдвое больше. Патрокл (самый вероятный автор этого проекта) имел, наверное, в виду углубить наиболее мелкие части Манычского водного пути и оценивал длину необходимого канала в (150 × 8) = 1200 стадиев (= 189 км в стадиях Эратосфена, 222 — в «римских» стадиях [1/8 мили]), что примерно соответствует расстоянию между устьями Калауса и Егорлыка.*
- 42 Вопрос о том, где именно Гекатей проводил западный отрезок границы между Европой и Азией, остается спорным. Судя по 11, она у него проходила по Фасису, Каспию, а затем — по Араксу-Сырдарье, но (как уже отмечалось), по-видимому,

только в том его сочинении, где говорилось об аргонавтах, т. е. в «Генеалогиях». В «Описании Земли» Гекатей, вероятно, проводил ее уже по Танаису-Манычам (и Араксу), ведь такая граница обладала явным преимуществом перед прежней — непрерывностью водного пути. Этот вывод подсказывается текстами 2 и 6 (45, 2) и подтверждается фрагментами FGtH 1 F 209—216, где ряд топонимов и этнонимов, несомненно относящихся к Черноморскому побережью Кавказа (*колы, колхи, кораксы, Фанагория, Синдика* и т. д.), помещены в Азию (точнее, упомянуты во II книге «Описания», посвященной Азии и Ливии). Однако в двух других фрагментах (F 191 и 192) Гекатей относит к Европе живущих «вокруг» (*περί + асс.*) или «у» (*παρά + асс.*) Кавказа дандариев и типаниссов (?). О дандариях (из скиф. **dan-dar-* 'державшие реку', согласно В. И. Абаеву — в кн.: Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М.: Наука, 1979. С. 286) известно, что это меотское племя, обитавшее на Северном Кавказе, у Азовского моря (Стр.б. XI, 2, 11; Плутарх, «Лукулл» 16; Тацит, «Анн.» XII, 16). О «типаниссах» ничего более не известно, но необходимо иметь в виду, что *Τιβάνι(σ)οσι* — лишь плод эмендаций Мейнеке и Якоби: рукопись Стефана Византийского называет их *Παύβοοσι*, а «Большой Этимологикон» говорит о *Τιβελίους ἔθνησιν*. Учитывая близость Кубани, известной грекам (как и Ю. Буг) под названием «*Υλπίσι* (первые упоминания: Аристотель, «История животных» 5, 552^b17; Александр Полиистор FGtH 273 F 139; Страбон XI, 2, 9; Плиний, «Ест. ист.» IV, 84; Аммиан Марцеллин XXII, 8, 26), правдоподобнее чтение <«*Υ*»-*Παύβοοσι* «типаниссы = кубанцы» и «*Υλπίους*» «типаниссы = кубанец». Но «кубанец» — не этноним, а всего лишь указание на место обитания. Не разбил ли по ошибке Стефан единых «кубанских дандариев-рекодержателей» (*Δανδαρίοι* «*Υλπίβοοσι*) на два этноса и не объединил ли он при этом «кубанских дандариев» с собственно дандариями, т. е. «держателями Дона-Танаиса» — тиндарами Плиния («Ест. ист.» VI, 19), о которых последний сообщает, что они — сарматское племя на Танаисе? Предположим, что в I книге своего «Описания Земли» (т. е. в «Описании Европы») Гекатей указывал, что здесь (на европейском, т. е. северном, берегу Танаиса) живет сарматское племя дандариев, родственное живущим у Кавказа дандариям-типаниссам, и тогда вся проблема сводится к двум банальным недоразумениям: 1) Стефан принял определение «типаниссы» за другой этноним и 2) современные исследователи не учли, что слова «*Εκαταίος Εὐρώπης*» указывают не на часть света, а на использованную Стефаном книгу Гекатея, при том что последний вполне мог упоминать азиатские народы в своем «описании Европы», и наоборот. [Подобным образом можно, вероятно, объяснить и «помещение в Азию» живших в Зауралье исседонов: Гекатей их, по-видимому, упомянул в связи с их ролью при изгнании «азиатских» скифов (см. выше, прим. 40, и FGtH 1 F 193)]. Другие объяснения — Гекатей называл Танаисом Кубань (Якоби), Гекатей относил северокавказские племена к европейской Скифии, несмотря на то что отождествлял Фасис — границу Европы и Азии — с Кубанью или Доном (Ельницкий) и т. п., — предполагают невероятное для жителя Милета (и географа!) невежество относительно мест, несомненно известных милетским мореплавателям и колонистам.

Однако до географов сведения об этих переменах течения если и дошли, то крайне смутно. Согласно Гекатею (2), Аракс является *притоком* Танаиса, что предполагает наличие у последнего собственных истоков. Эту точку зрения можно согласовать с реальной гидрографией, если принять, что 1) Танаис = Калаус + 3. Маныч, 2) Аракс = В. Маныч + Н. Кума + палео-Сырдарья/палео-Эмба, и 3) игнорировать течение В. Маныча и Н. Кумы на восток. Согласно Аристотелю (3), Танаис — продукт бифуркации Аракса, что, видимо, предполагает впадение второго рукава Аракса (отличного от Танаиса) в Каспий. Здесь 1) Танаис = оба Маныча + Н. Кума, 2) Аракс = палео-Сырдарья/палео-Эмба вплоть до ее впадения в Каспий и опять-таки 3) течение В. Маныча и Н. Кумы на восток во внимание не принимается. Обе гидрографии друг друга подкрепляют и дополняют, расходясь лишь в отношении наименования «обратнотекущего» отрезка, о реальном тчении которого они, по-видимому, не знают. С другой стороны, отраженное Гекатеем (?; ср. 5, 11) и Геродотом (6 [40, 1]; ср. прим. 18) представление о течении Аракса на восток до Океана, быть может, как-то связано с изменением направления стока на границе обоих Ма-

- нычей. Ср. еще сведения наших источников относительно того, какое море опресняет другое — Азов Каспий, или наоборот (1, 14, 34; 39 + Экскурс II).
- 44 В оригинале парах *Μαράθῶν*. Судя по историко-географическому контексту, речь идет о массагетах. Большинство исследователей согласны, что *Μασσαγῆται* членился на *mas-sage-ta-* и толкуют последние два элемента как ← *-sāka-ta* 'саки', 'олени' (где *-ta* — показатель множественности). Относительно значения первого элемента мнения расходятся: *mas-* 'большие', 'великие' (Томашек, Бэр и др.), *masya-* 'рыбы' (Томашек, Фасмер), *тапу-* 'люди', 'мужи' (Абаев // ОИЯ. ДИЯ. С. 295; 301). Наш текст подсказывает другое решение: *mag-* 'убивающие'. Тогда *Μασσαγῆται* = *mag-saga-ta* (← *mag-sāka-ta*) 'убивающие саки' (ср. скифское имя собственное *Μαροσαγῆτης* у Ктесия FGnH 688F 13 § 20), а *Μαράται* (или, скорее, *Μαράται* — плод контаминации со знаменитым *Μαράφονοι*!) = *mag-a-ta* (← **mag-antās*?) 'убивающие' (подр. 'саки') [Маркварт (в кн.: *Herzfeld E. Zoroaster and his world. Princeton: 1947. P. 75. № 12*) трактует *μαράθῶν* как **mrdwa-morituri* 'долженствующие умереть']. Одновременным примером 1) подобной ассимиляции *-rs- → -ss-* и 2) подобного копулятивного *compositum* может служить другой скифский этноним: *Θυσαγῆται* (Геродот IV, 22, 1; 123, 3) = *Thysagetai* (Валерий Флакк VI, 135; 140) = *tur-saga-ta* (← *tuga-sāka-ta*) 'быстрые саки/олени' (Абаев // ОИЯ. ДИЯ. С. 301; 306).
- 45 Читаем: *καθ' ἄλλερ οὐν καὶ τὸν Περσικὸν (sc. κάλλον) ἔξεύρε <τῆς Ἐρυθρῆς θαλάσσης>, τῆν Ἐρυθρῶν δὴ καλοῦμένην θάλασσαν κάλλον οὖσαν τῆς Μεγάλης θαλάσσης.*
- 46 См. выше, § 6. Об отождествлении этих ворот с Дербентским проходом не может быть и речи: 1) Харес был сподвижником Александра, писавшим в своей «Истории Александра» о местах, связанных с походом и воспроизводившим легенды, слышанные во время него, и ни одному участнику этих событий не могло прийти в голову назвать Каспийскими воротами нечто, отличное и весьма далекое от всем им знакомого ущелья; 2) Предание о Заратуштре и связанные с ним легенды традиции приурочивает к Бактрии и Восточному Ирану, а не к Кавказу; 3) В эпоху описанных в легенде событий (VII в. до н. э.), ввиду несомненно низкого уровня моря, побережье у Дербента было весьма широким и не являлось препятствием для кого бы то ни было, а во время царствования Александра по западному побережью Каспия, севернее Апшерона, вообще никакого пути не было, ибо в нескольких местах море соприкасалось с горами (ср.: Агриппа у Плиния «Ест. Ист.» VI, 39, где Касий обозначает Геокчай, впадавший в море при его высоком уровне; см.: *Муравьев С. Н.* Указ. [в прим. 54] соч. 1. С. 120; 131 и ниже § 12; если эти сведения — что весьма вероятно — восходят к Патроклу, то 425 миль = 3400 стадиев Эратосфена = 535,5 км, а это соответствует расстоянию вдоль 15-метровой изогипсы от Уджары до Махачкалы [575 км]); 4) Никаких маратов или массагетов за Доном или за Манычами до н. э. не известно, Мидия никогда не доходила до Дербента, а первое государство к северу от него возникло лишь в раннем средневековье. См.: *Herzfeld E.* Указ. [в прим. 31] соч. P. 289; *Кудрявцев А. А.* Древний Дербент. М.: Наука, 1982. С. 25; *Магомедов М. Г.* Образование Хазарского каганата. М.: Наука, 1983. С. 175—177.
- 47 «Почти», потому что, в отличие от Поликлита (26 = I) ни один из прочих писавших об Александре нигде не говорит, что река, текущая с Индийского Кавказа в Меотиду (4, 32), и протока, связывающая Каспий с Азовом (33, 34, ср. 14), суть именно Танаис/Аракс (Сырдарья) и/или один из его рукавов (но ср. Полибий в 44!). О Танаисе указывается лишь его впадение в Каспий (28, 29; см. Экскурс IV). Очевидно, это косвенный результат либо новых (для эпохи Александра) сведений о беспредельности Каспия к северу, либо более поздних открытий Демодаманта и Патрокла (см. § 12).
- 48 См.: Экскурс IV и указанные там тексты.
- 48a Если это верно, то Оксиарт (т. е. *Oxy-a-rtes* ← **vaxšu rautah*) = Окс, — простая ошибка (вместо Орексарт).
- 49 Яшт V, 81; X, 104; XII, 18; 19; XIV, 29; XV, 5; 27; 63; Видевдāt I, 19; Пурсишуйтā 33; Виштасп Яшт 2; Афун-и-Заратушта 4.
- 50 К которой восходит современный гидроним Вахш. См. Экскурс VI.
- 51 Эта форма засвидетельствована в качестве имени легендарного стрелка Аракса, давшего свое имя реке. См. Яшт VIII, 6; *Пс.-Плутарх*, «О реках» 23, 1, и ниже экскурс VI.

Ср.: Экскурс V.

См.: *Пифей* фр. 7a (Mette) у *Страбона* II, 4, 1 (= *Полибий* XXXIV, 5, 6): «*Вернувшись оттуда* (из плавания до Британии и Тулы [Фулы]), он (*Пифей*) прошел вдоль всего европейского побережья Океана из Гадейр (совр. Кадис в Испании) до Танаиса». Еще Vivien de St-Martin остроумно предположил (в своей *Histoire de la géographie*, p. 106), что Танаис здесь — (Западная) Двина (нем. Düna, скандин. Дуна) — Даугава. Плавание Пифея имело место где-то между 347 г. (год смерти Эвдокса, на чье «Описание Земли» он ссылается) и 309/300 г. до н. э. (время создания упоминающего о нем «Описания Земли» Дикеарха: ср. его фр. 111 [Пифей] и 105, 108 Wehrli вместе с комм. [датовка]). *Terminus post quem* можно, однако, приблизить к нам: в «Метеорологике» Аристотеля (ок. 334 г.: см. прим. 8) нет и намека на это нашумевшее путешествие. А переименование восточного Аракса в Танаис — иначе необъяснимое — сообщает нам и новый *terminus ante quem*: ок. 330/329 г. Вот некоторые другие датировки: 333—323 (*Broche G. E. Pythéas le Massaliote*. P., 1936); 324/3 г. (*Dion R. Указ.* [в прим. 4] соч. P. 180—181, по мнению которого экспедиция Пифея была отправлена самим Александром с целью разведать океаническое побережье «от Гадейр до Танаиса» [p. 185]); не раньше 322 г. (*Bousquet J. CRAI*. 1960. P. 317—323; основание — обнаружение на дне моря, между о-вом Узсан и Бретанью, киренского статера 322—313 гг.); ок. 320 г. (*Томсон Дж. О. История античной географии*. М.: ИЛ, 1953. С. 210); ок. 310—306 гг. (*Warmington E. H. OCD*². P. 904). Датировка Броша не противоречит нашей. Точка зрения Диона внутренне противоречива: поиски другого Танаиса на севере Европы были не в интересах Александра. Что касается статера, упоминаемого Буске, его мог обронить кто угодно и 100 лет после его эмиссии: в тех местах проходил известный «оловянный путь» финикийцев-карфагенян. Мнения же Томпсона и Уормингтона взяты с потолка по принципу «чем позднее, тем вероятнее».

См.: *Муравьев С. Н.*: 1) Птолемева карта Кавказской Албании и уровень Каспия // ВДИ. 1983. № 1. С. 117—147; 2) Пять античных свидетельств в пользу «Птолемеевой» трансгрессии Каспия // ДГТ СССР, 1986. М.: Наука, 1988. С. 235—247; 3) Уровень Каспия глазами древних греков // *Природа*, 1987. № 4. С. 74—84.

Результаты выборочной проверки, основанной на археологическом материале Северного Прикаспия и Азербайджанской ССР, были нами доложены на Всесоюзной археологической конференции в Баку, 20 мая 1985 г. (см.: *Знание — сила*. 1986. № 3. С. 14); ср.: *Муравьев*. Уровень... С. 82—83.

См.: *Муравьев*. 2-е из указ. [в прим. 54] соч. С. 236. Примеч. 3. О том же свидетельствует и археология (прим. 55).

Муравьев. 2-е и 3-е из указ. [в прим. 54] соч.

Патрокл FGrH 712 F 8 [= *Эратосфен* фр. III В 68 *Berger* у *Страбона* XI, 6, 1 (507)]; F 4 [Там же II, 1, 17 (74); XI, 11, 6 (518)].

Во всех трех сочинениях 1) говорится о реках, стекающих с Азиатских или Индийских гор («Парнасса» у Аристотеля [3], Тавра и «Кавказа» у Арриана [32] и Куртия [4]); 2) у Аристотеля эти реки названы Бактром, Хоаспом и Араксом (3), у Куртия они не названы, но чуть раньше упомянут Аракс (4), у Арриана в одном месте (32) они не названы, а в двух других (28, 29) названы Окс и Танаис-Орексарт; 3) из этих рек некоторые (по Аристотелю — только рукав Аракса — Танаис) впадают в Меотийское озеро (Аристотель [3], Арриан [32]) или в Понтийское море (Куртий [4], ср.: Арриан [33]), другие — в Гирканское (Куртий [4], Арриан [32, 28]), третьи — в Каспийское (Куртий [4], ср.: Арриан [33 + 29]), причем то же, вероятно, утверждалось и в источнике Аристотеля, судя по 36, где, как и у Куртия (4 = 38), различаются моря Каспийское и Гирканское и, как и у Арриана (29), говорится 4) о многочисленных народах, живущих вокруг. Поскольку 28 и 29 Арриана явно восходят к Аристубулу, у него же, по-видимому, было почерпнуто и все, что сообщается по этому поводу как Аррианом, так и Куртием (кроме, разумеется, поправок и дополнений первого из них). Аристотель же, конечно, от Аристубула независим, иначе говоря, оба черпали из какого-то общего еще более древнего источника (Скилака?).

- 60 Гирканию все источники помещают на юго-востоке Каспия. Каспиев же различные источники помещали кто — на юге моря, к северу от Каспийских ворот, кто — на юго-западе (Тальш), кто — даже севернее устья Куры. Интересную (хотя и во многом спорную) реконструкцию истории каспиев см. в кн.: *Велиев С.* Древний, древний Азербайджан (историко-географические очерки). Баку: Гянджлик, 1983. С. 8—42 (2-е изд. 1987. С. 6—31). Поскольку, судя по всему, Каспии были прибрежными жителями (во всяком случае, в историческое время), они вынуждены были переселяться каждый раз, когда море затопляло их земли, либо, наоборот, удалялось от них, и это необходимо будет учитывать при изучении их миграций и локализаций. (То же, по-видимому, можно сказать и об удинах — удях — уитях — удах).
- 61 В пользу такой связи свидетельствуют: 1) местное название Кавказа по Эратосфену — *Κάπλιον* (III В 73 — Страб. XI, 2, 15 [497]); 2) подобное же название Казбека по Эратосфену же (III В 63 — Страб. XI, 8, 8 [513]) и современное его название (см.: *Муравьев С. Н.* 2-е изд. указ. [в прим. 54] соч. С. 242. Прим. 22); 3) древнее название Дарьяльского ущелья *Caspirae portae*, против которого возражал Плиний («Ест. ист.» VI, 52); 4) древнегрузинское — современное название г. Каспи; 5) среднеперс. название Кавказа — *Каркоһ* (из **Ка<с>ркоһ* [где *коһ* «гора»?]); 6) др.-греч. название Кавказа *Καίκασσος*, которое легко выводится из др.-ир. *kaufa* **Kas<р>* «гора Кас<п>». Ср. 50.
- 62 О синдах см., напр.: *Геродот* VI, 28; *Страбон* XI, 2, 10 (495); *Плин.* «Ест. ист.» VI, 17 и др. «Впервые» (*πρῶτον*) — конъектура Майнеке, в рукоп. *πρὸς τὸ*.
- 63 См.: Советский энциклопедический словарь. М.: 1979. С. 194 и 1124 (сл. Резайе).
- 64 Локализация кораксов однозначно вытекает из текстов: *Гекатей* FGnH 1 F 210; *Гелланик* FGnH 4 F 70; *пс.-Скилак* 77; *Плиний*, «Ест. ист.» VI, 5; *Птолемей*, «Геогр.» V, 8, 4; 9, 1; ср. о Кораксийских горах; *Птолемей*, «Геогр.» V, 8, 9; *Мела* I, 19; *Плиний*, «Ест. ист.» VI, 26.
- 65 См. напр.: *Danoff Chr.* // *Der kleine Pauly*. 1967. II. Sp. 1021.
- 66 О кавказских меланхленах см.: *пс.-Скилак* 79; *Мела* I, 110; II, 14; *Плиний*, «Ест. ист.» VI, 15; *Аммиан Марц.* XXXI, 5.
- 67 Вывод о пресноте Каспийского моря однозначно следовал из 1) пресноты вод Западного Маныча и 2) представления о том, что он течет «из» Каспия.
- 68 Какая-то связь между Синдским проливом и Понтийскими лучинами предполагается и странным замечанием Аристотеля («Метеор.» I, 13, 350^a30) о том, что «доказательство высоты (Кавказа) — то, что его видно как из так называемых Пучин, так и вливая в (Меотийское) озеро...» (последнее — заведомо неверно). Не имеется ли и тут какой-то негеографический подтекст?
- 69 Во всем сохранившемся наследии Аристотеля нет ни единого упоминания о Гиппонакте.
- 70 С апасиаками следует сопоставить павсиков Геродота (III, 92, 2), а также, возможно, пестиков Плиния («Ест. ист.» VI, 50) и Мелы (III, 39).
- 71 Об Арме/Армении см. еще у Юстина (XLII, 2, 10; 3, 8) и Антипатра (FGnH 507 F 1); ср. *Гелланик* FGnH 4 F 125.
- 72 В I в. (66—65 гг.) до н. э. (армянский) Аракс и Кура имели отдельные, но близкие устья (*Страб.* XI, 4, 2 [501] из Феофана Митиленского), в I в. н. э. Аракс соединился с Курой (*Плиний*, «Ест. ист.» VI, 26 и др.). Современная отметка устья Аракса: — 11 м абс.
- 73 В межень скорость горных рек обычно колеблется между 3 и 5 м/с, в половодье же она бывает в 2—4 раза выше. Необходимо учитывать и то, что скорость реки определяется в том или ином месте не только уклоном русла выше этого места и количеством поступающей воды, но и шириною русла в этом месте.
- 73а Разумеется, настоящие водопады никогда не имеют форму такой правильной «ступеньки»: верхний край обрыва под действием воды и влекомых ею камней постепенно стачивается; под местом падения потока образуется глубокая выбоина; расширяясь, эта выбоина подмывает утес, карниз которого рано или поздно обрушивается; в результате всего этого водопад отступает. Стачивание карниза сокращает зазор между местом падения потока и подножием обрыва; рост выбоины, напротив, увеличивает его. А чтобы по такому зазору можно было проходить, т. е. чтобы он не затапливался и не был заполнен отскакивающими ото дна струями и брызгами, достаточно, по-видимому, чтобы карниз

был сложен из твердых пород (разрушался медленнее, чем подножие) и чтобы скорость течения (сток) увеличилась (место падения потока отодвинулось — согласно приведенной формуле — от подножия).

О большом водопаде на Узбое упоминает и Хамдаллах аль-Мустауфи (См.: Herzfeld E. Zoroaster and his World. N. Y., 1948. Vol. II. P. 693—694).

См. конец следующего примечания.

Зато именно Сарыкамыш имеется в виду у Плиния («Ест. Ист.» VI, 48), там где говорится об Оксе (т. е. Узбое), «берущем начало в озере Оаксе». Среднеазиатская гидрография, по Птолемию и Аммиану, — тема для особого разговора. Кесь А. С. Присаркамышская дельта // Низовья Аму-Дарьи... (см. выше, прим. 38). С. 152.

Арагелдыев А., Костюковский В. И. Пустыня Каракумы: Природа и человек. М.: Наука, 1985. С. 127.

Судя по рельефу дна Восточной части Северного Каспия, еще одна река достигала море с востока между устьем Эмбы и заливом Комсомолец, примерно на одинаковом расстоянии от обоих.

Единственное исключение — уже упоминавшаяся фраза Геродота о матиенских истоках Аракса (20; § 8). Источниками Страбона об армянском Араксе были, судя по новейшим исследованиям (см. предисловие Лассерра к т. VIII указанного в прим. 1-го изд. Страбона), «Парфика» Аполлодора Артемидского (1-я 1/3 I в. до н. э.) — через руки которого прошел и наш текст 45 (с чем, по-видимому, связана «арменизация» Аракса Кирсила и Медия), — записки Феофана Митиленского о компании Помпея (62 г. до н. э.), «История Помпея» Посидония (50-е гг. до н. э.) и «Парфянские войны Антония» Квинта Деллия (конец 30-х гг. до н. э.). См. выше, прим. 14.

Литературу и различные мнения, высказывавшиеся по поводу этих рек, см.: Доватур А. И. и др. Народы нашей страны (см. выше, прим. 21). С. 377—379 (коммент. 651—653). Относительно Оара мы решительно присоединяемся к старому мнению де Гиня (1770 г.; см. там же, с. 378 и 428), что речь идет о Вардане Птолемея («Георг.» V, 8, 2 *Οὐαρδάνης* из скиф. *Vagu-dānu* «широкая река»; см.: Абаев В. И. // ОИЯ. ДИЯ. С. 308), т. е. о Кубани. Отождествление его с Волгой неприемлемо ни лингвистически (Оар-невыводимо ни из Ra-, ни из Ага-), ни географически (Оар впадает в Азов, а не в Каспий). См. выше, прим. 49.

Бундахишн 20, 1; Армянская география VII в. и др.

Мы опускаем огромную литературу вопроса. Основные работы, относящиеся к Араксу Гекатей—Геродота—Аристотеля, указаны в кн.: Доватур А. И. и др. Указ. [в прим. 21] соч. С. 184—185, 216, 270. Об авестийской Рангхе см., напр.: Markwart J. Wehrot und Arang. Leiden, 1938. S. 133—165 (где автор, однако, умудряется ни разу не упомянуть о греческих названиях Сырдарьи!); Herzfeld E. Zoroaster and his world. Princeton, 1947. Vol. 2. P. 688 ff. et passim; Пьянков И. В. Массагеты // ВДИ. 1975. № 2. С. 58—59, 66 и указ. там литературу.

Например: Filliozat J. // Pline l'Ancien: Histoire naturelle. Livre VI. 2^e partie. P., 1980. P. 64.

Это родительный падеж. В именительном было бы **vaḥuḥi dāityā*.

Видевдат I, 1—2; Яшт 5, 17; 100 (= 9, 26); Видевдат II; Ясна 9, 14. См.: Оранский И. М. // ОИЯ. ДИЯ. С. 35. К имени «доброй Дайтьи» не без основания возводят имя царевны Одатис у Хареса Митиленского (наш текст 25; см.: Markwart. Op. cit. S. 126; Абаев В. И. // ОИЯ. ДИЯ. С. 285, 291.). Ариана-Вайджа (ав. *aīraṇapet vaējo* [винит. пад.], ср.-ир. *ērān-vēj*) — «Арийский простор», легендарная прародина иранцев.

Настоящий экскурс (без примечаний) был отдан на суд В. И. Абаева, В. А. Лившица и И. М. Стеблин-Каменского. Судя по их реакции (точнее, по отсутствию таковой), излагаемая ниже точка зрения, хотя и противоречит некоторым прочно укоренившимся в иранистике взглядам, все же не может быть легко опровергнута (или просто ниже всякой критики?).

Ср. др.-перс. *Xšayārša* ↔ греч. *Ξέρσης*, *Artaxšaça* ↔ *Ἀρταξέρσης*, *Axšaina* ↔ *Ἀξείνος* и др.

Соколов С. Н. // ОИЯ. ДИЯ. С. 142—143; 148. Об «идеальной» форме, см. там же, с. 143 (пункт б)

- 90 Первая форма — исходная полногласная га-; вторая (в виде эга-) — реализация редуцированной формы га-/г- (см.: Соколов. Там же. С. 142, 144, 145, 146).
- 91 Яшт VIII, 6. В среднеперсидском он известен как Ariš šivāīg или Raxša.
- 92 Такую же границей Мидийской державы и Атропатены был в свое время закавказский Аракс (который и сейчас — граница); возможно, роль границы выполняли когда-то и другие Араксы (Страб. XV, 3, 6 [729]; Диодор XVII, 69; Куртий V, 4, 7; Ксенофонт, «Анабазис» I, 4, 19 и др.)?
- 93 См. выше, § 4 и 5 и прим.
- 94 Плут. «О реках» 23, 1 (= FGrH 294 F 2). Нас не должно смущать ни то, что у псевдо-Плутарха речь якобы идет об «армянском» Араксе (ср. прежнее его название: Бактр!); ни то, что отождествление с Бактром говорит, скорее, в пользу Аракса-Амударьи, чем Сырдарьи (см. выше, прим. 10 и 19 и соответствующие им пассажи основного текста); ни то, что он ссылается на выдуманного автора «Ктесифона» (так обстоит со многими ссылками в трактатах «О реках» и «Малые параллели»: см. FGrH 284—296): хотя наш бесовестный компилятор мог и выдумать героя-эпонима для реки Аракс, но он никогда бы не сделал его лучником (κατεβέβησε) и не поместил его в Среднюю Азию (сам того не подозревая), если бы до него не дошли отголоски засвидетельствованной Авестой древнеиранской легенды. Упоминание Бактра, по видимому, связано с местом, откуда Эрэхша стрелял. Ср. Бертельс Е. Э. Избранные труды: История персидско-таджикской литературы. М.: ИВЛ, 1960. С. 60.
- 95 В зависимости от внутренней сандхи, «идеальная» основа (vañu-, vah-) реализуется в авестийском как vohu-, vañhu-, vañuh-, vañh- (Соколов // ОИЯ. ДИЯ. С. 176, 178).
- 96 А с привлечением ст.-слав. *весель*, латыш. *vešēls* ‘здоровый’, галльского *vesu-* (в собственных именах) и др. — и индоевропейское **vesu-*.
- 96а При решении этого вопроса надо будет, по-видимому, принять во внимание и такое явление в авестийском, как так называемое «протетическое х» (ав. *xšvaš* ‘шесть’, ср. др.-инд. *ṣaṣ*, др.-греч. *ἑξ*) и «двойное отражение исторического s» (ав. *kaṛašx* ‘аг- / *krp-svaṅ-* / ‘поедающий трупы’) (Соколов С. Н. // ОИЯ. ДИЯ. 158; 167). Чисто фонетически отражение исторического s соответственно как h (→ *hñ*), š и hš (*xš*, *šx*) проще всего толковать как смещение промежуточной средненёбной артикуляции [ç] (нечто вроде *ich-Laut*) исходной фонемы (s), сочетающейся в себе элементы выдыхательности и шпильчаты, в первом случае — назад, в сторону простого выдыхания (с дальнейшей дополнительной веларизацией в интервокальном положении); во втором — вперед, в сторону простого шипения; а в третьем — сразу в обе стороны, с сохранением обоих черт, что влечет за собой раздвоение на две фонемы (ср. подобное раздвоение польских носовых: *dąb* [dɔb → domb] ‘дуб’, *pięć* [p’ɛs → p’ɛp’c’] ‘пять’).
- 97 Pokorny J. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern, 1959. S. 118.
- 98 См.: Зализняк А. А. Грамматический очерк санскрита // Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. М.: Русский язык, 1978. С. 869. С др.-инд. *ṛṣ* / *aṛṣ* можно сопоставить лит. *rušėti*, *ruspóti* ‘течь’, ‘медленно течь’, русск. *русло*, *руст*, а также гидронимы — др.-русск. *Ръша*, *Рось*, русск. *Орша*, *Оришца*, укр. *Ірша*, лит. *Rūšnė*, *Rusnīs*, *Raūsvė*. См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. 3. С. 155, 521, 506.
- 99 Через промежуточную ступень *yā.gxša-* в силу соответствия (-ah) → *ā* (ā) и позиционного чередования а + г → ah; это пример «внешней» сандхи, вызванной фактическим слиянием всех компонент. Ср. Соколов // ОИЯ. ДИЯ. 156—159. См. выше тексты 1, 28, 30 (ср. 29).
- 100 Бундахишн 88 (XX, 20).
- 101 Птолемей, «Геогр.» V, 8, 6. Перенос этого названия на Волгу был естественным в эпоху совпадения (реального или воображаемого) нижних течений Волги и Сырдарьи, т. е. в VI в. до н. э. и раньше.
- 102 См. прим. 83.
- 103 Ср. Пахалина Т. Н. О происхождении топонимов Ишкашим, Язгулям и Вахан // Иранское языкознание. М., 1976. С. 181 (автор этимологизирует *Vax-* из *Vaxš-*, а последнее возводит к и.-е. **ukus-* ‘влага’).

- 104 Лившиц В. Л. // Дьяконов И. М., Зеймаль Е. В. Правитель Парфии Андрагор // ВДИ. 1988. № 4. С. 17, прим. 86; Он же // Литвинский Б. А. и др. Вотив Атросока из храма Окса в Северной Бактрии // ВДИ. 1985. № 4. С. 105. Сюда же относится и парфянское wšw в слове waxšwar (эпитет Андрагора «охраняемый Вахшем») (см.: Дьяконов, Зеймаль. Указ. соч. С. 14—18). Все эти свидетельства относятся к III—II вв. до н. э.
- 105 Henning W. B. *Mitteliranisch* // *Handbuch der Orientalistik*. I/6/1. Leiden; Köln, 1958. S. 24; Зеймаль Е. В. Амударьинский клад. Л., 1979. С. 61; Литвинский и др. Указ. соч. С. 94; Rosenfield J. M. *The dynastic arts of the Kushan*. Berkeley; Los Angeles, 1967. P. 92. Pl. VIII/155; Стеблин-Каменский И. М. Бактрийский язык // ОИЯ. СИЯ. 1981. С. 322; Göbl R. *System und Chronologie der Münzprägung des Kūšānreiches*. Wien, 1984. Taf. 18, 241; Grenet F. *Onomastique iranienne à Ai-Khanoum* // *Bulletin de correspondance hellénique*. T. CVII. P., 1983. Etudes. P. 373—381.
- 106 Humbach H. *Die sogdischen Inschriftenfunde vom oberen Indus (Pakistan)* // *Allgemeine und vergleichende Archäologie: Beiträge*. München, 1980. Bd. 2. S. 204. (V—VII вв. н. э.)
- 107 Бируни. Памятники минувших поколений // Бируни. Избранные произведения. Ташкент, 1957. Т. I. С. 258.
- 108 Mayrhofer M. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Heidelberg, 1953. Bd. 3. S. 123; Markwart. Wehrot und Arang. S. 31.
- 109 'Οξος через омикрон; Полиб. X, 48, 2 (наш 44) и в качестве разночтения во множестве рукописей (см.: Литвинский и др. Указ. соч. С. 94); 'Οξυάρτης Аристобул (наш текст 29).
- 110 Oaxus Юстин (см. выше прим. 19), Плиний «Ест. Ист.» VI, 48 (озеро, из которого течет Окс); Oxius Плиний (там же) и passim.
- 111 Markwart. Wehrot und Arang. S. 31 (из Hüan-Tsang).
- 112 Ibid. S. 33 (из арабских географов).
- 113 Ibid. (из Истахри).
- 114 Страбон XI, 7, 3—4 (509) и др.; Плиний «Ест. Ист.» VI, 48.
- 115 Бундахишн 20, 1 и др.; Себеос; Хамса Испахани; Арабские географы (Markwart. Wehrot und Arang. S. 34—51).
- 116 Грюнберг А. Л., Стеблин-Каменский И. М. Ваханский язык. М., 1976. С. 15, 533, 534; Атлас СССР. М.: ГУКГ, 1983. С. 69. Квадрат Д-6.
- 117 *Filliozat*. Op. cit. (supra, p. 85). P. 64.

S. N. Mouraviev

LE PROBLÈME DE L'ARAXE —
TANAÏS — IAXARTE
ET LE NIVEAU DE LA MER CASPIENNE
AUX VI^e—III^e SS. AV. N. È.

(à propos de la paléohydrographie
du bassin des mers Caspienne
et d'Aral)

Cette étude est en quelque sorte un commentaire analytique détaillé de Strab. XI, 7, 4 (509) = Eratosthène fr. II C 23 Berger et Polyclite *FGrH* 128 F 7 et des textes connexes. Y sont reconstruites (d'après ces sources littéraires et le relief de la région concernée) a) la façon dont les Grecs (de Scylax [?] et Hécatée à Aristote et Alexandre de Macédoine) se figuraient l'hydrographie du

bassin de la mer Caspienne et b) la situation hydrographique réelle qu'une telle représentation suppose (étant admis qu'elle est foncièrement fiable et compte tenu des fluctuations possibles du régime des cours d'eau et du niveau de la mer). Voici, très sommairement et en omettant toute l'argumentation, les résultats essentiels obtenus.

1. Au VI^e s. av. n. è., la mer Caspienne avait un niveau très bas : 38 m ou plus au-dessous du niveau océanique (niveau actuel : moins 28). Cela veut dire que l'actuelle Caspienne du Nord était pratiquement à sec et que la totalité des cours d'eau qui s'y jettent actuellement (Kouma, Volga, Oural, Emba), ainsi que peut-être la paléo-Syrdaria, mêlaient leurs eaux encore avant de les déverser par un bras commun unique, dans l'actuelle Caspienne moyenne. Une partie des eaux de l'Amoudaria atteignait également la Caspienne via le lit (aujourd'hui sec) de l'Ouzboï. Chose plus importante, les Manych occidental et oriental (les deux bras, coulant en sens diamétralement opposés, du Kalaous, rivière qui descend du versant Nord du Grand Caucase) étaient plus abondamment alimentés en eau que de nos jours et reliaient en ligne droite par une voie navigable le Bas-Don à la Basse-Kouma.

Au V^e s. le niveau de la Caspienne commence à croître à une vitesse assez extraordinaire, sa montée se poursuit durant tout le IV^e s., et il atteint au début du III^e s. une cote record voisine de 15 m au-dessus du niveau océanique. Cette transgression inonde non seulement l'actuelle Caspienne du Nord, mais encore d'immenses espaces au nord, la dépression de la Koura-Araxe à l'ouest, les terres basses du Turkménistan occidental et une grande partie de la vallée de l'Ouzboï à l'est. Parallèlement se produit une baisse du régime aquatique des deux Manych qui, dès le milieu du V^e s., cessent d'être navigables.

2. Le «Tanaïs» reliant l'«Araxe» à la Méotide (la mer d'Azov) dont font état Hécatée (*FGrH* 1 F 195) et Aristote (*Meteor.* 350^a18) — hydrographie dont on trouve des échos dans maints autres textes — était non le Don dans sa totalité, mais un petit bout du Bas-Don plus les deux Manych plus la Basse-Kouma. Quant à l'«Araxe», c'était la Syrdaria dont on croyait (à tort ou à raison) qu'elle atteignait la Caspienne. C'est cet Araxe-là (c'est-à-dire avant tout le bras commun de tous les fleuves de la Caspienne du Nord, mais aussi le fleuve centre-asiatique) que décrit Hérodote (I, 201; 202 [moins la phrase concernant les sources du fleuve en 202, 3]; 204 etc.; IV, 11; 40). Cette description, plus la précieuse indication sur les dimensions de la mer (I, 203; cf. II, 11), sont la clé qui, en nous suggérant un bas niveau de la Caspienne et, par conséquent, l'existence d'une embouchure commune à tous les cours d'eau du nord, nous permet de comprendre comment le Tanaïs pouvait «se détacher» de l'Araxe et atteindre la Méotide.

3. A cette hydrographie correspond la doctrine géographique qui fait passer la frontière entre l'Europe et l'Asie par le détroit de Kerch, le Bas-Don, les Manych, la Basse-Kouma et la paléo-Syrdaria. Pour Hécatée et Aristote, tout ce système du Bas-Don à

la Basse-Kouma s'appelle Tanaïs, et le reste, Araxe. Pour Hérodote, selon qui le Tanaïs descend du nord (IV, 57), des «passes cimmériennes» — les Manytch et la Basse-Kouma — s'intercalent entre lui et l'Araxe (IV, 45) Cette frontière fut sans doute tracée par Hécatee dans sa *Periégèse*, alors que dans ses *Généalogies*, publiées antérieurement, les argonautes suivaient encore l'ancienne frontière: le Phase (Rioni et Koura), la Caspienne (?) et l'Araxe-Syrdaria.

4. Malgré la nouvelle identification du Tanaïs dans Hérodote (où il correspond au Don ou, peut-être, au système Séverski Doniets + Bas-Don), Alexandre hérita de l'hydrographie d'Hécatee-Aristote et de la conviction que l'Asie était séparée de l'Europe par un système fluvial (Tanaïs + Araxe) orienté d'ouest en est, autrement dit qu'en atteignant la Syrdaria il conquerrait toute l'Asie. Malheureusement pour lui, quelque part entre 334 et 329, Pythéas le Massaliote, retour d'un tour d'Europe océanique, annonça avoir atteint les sources du Tanaïs par ce que nous appelons aujourd'hui la mer Baltique. Pour ne pas être privé de sa gloire de conquérant de toute l'Asie, Alexandre ordonne que l'Araxe ne soit plus mentionné que sous le nom de Tanaïs: c'était le seul moyen de lui conserver son rôle de frontière entre les deux parties du monde et de «démentir» la localisation du «vrai» Tanaïs, celui d'Hérodote et Pythéas. Ce n'est que plus tard, par Démodamas de Milet (FGrH 428), que les Grecs apprirent les noms locaux de la Syrdaria: Iaxarte et Silis.

Dans six suppléments sont examinés: les textes Arist. *Meteor.* 353^b 35 (I), 351^a8 (II), les informations faisant état de fleuves caspiens à cataractes (III), le problème de la paléo-Syrdaria (IV), l'Araxe d'Apollonius de Rhodes IV, 131 et le Lycus d'Hérodote IV, 123 (V) et l'étymologie des hydronymes *Araxe*, *Oxus*, *Ochus*, *Iaxarte*, etc. (VI).

V. ФИЛОСОФИЯ И НАУКА НА РУБЕЖЕ И В НАЧАЛЕ НОВОЙ ЭРЫ

О. Л. Левинская

О ТЕРАПЕВТАХ И ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ РАССУЖДЕНИЙ IN UTRAMQUE PARTEM

Сочинение Филона Александрийского *De vita contemplativa* («О созерцательной жизни») привлекает внимание теологов, историков и филологов на протяжении восемнадцатого столетия. В нем описана жизнь терапевтов — общины, целиком посвятившей себя постижению Бога. С того момента как Евсевий Кесарийский объявил терапевтов первыми христианскими монахами, сочинение Филона попало в круговорот теологических споров о возникновении института монашества¹. Одновременно возникали споры вокруг самого филоновского сочинения, поскольку сообщаемые в нем подробности быта и обрядов этой общины допускали различное толкование, и, несмотря на авторитет Евсевия, все же возникали сомнения: действительно ли Филон описал одну из первых христианских общин, или терапевты — это все же какая-то иудейская секта²?

Со временем тема вокруг сочинения сгущалась. В XIX в. было поставлено под сомнение авторство Филона: по мнению сомневавшихся, энкомий христианским монахам (именно таковым они считали «*Vit. cont.*») мог быть написан не ранее III в. н. э., когда идеал христианской аскезы уже утвердился достаточно прочно³. Однако филологические исследования доказывали авторство Филона⁴. Тогда снова встали вопросы: кто такие терапевты? С каким известным религиозным и философским течением филоновского времени их можно отождествить?

Ответить на эти вопросы было трудно еще и потому, что сочинение Филона — единственный источник сведений о терапевтах. О них не упоминают ни современники, ни предшественники Филона, ни греки, ни иудеи. Это тем более странно, что Филон достаточно определенно локализирует описанную им общину терапевтов в окрестностях Маретидского озера, а также указывает, что терапевты обитают по всей ойкумене (*πολλαχοῦ τῆς οἰκουμένης*) (21).

Проблема атрибуции терапевтов осложнялась и характером описания: по мнению некоторых исследователей, сочинение Филона — преувеличение, «идеальная композиция»: «Стремление автора написать панегирик терапевтам и поставить их превыше всех муд-

рецов века сказалоcь невыгодно на точности описания и близости его к предмету темы»⁵.

Кумранские находки мало способствовали разгадке тайны терапевтов, и по сей день остаются открытыми вопросы о том, кого описал Филон в своем сочинении, на какую страницу истории религии (и какой именно религии) проливают свет сообщаемые Филоном сведения.

Попробуем рассмотреть это загадочное сочинение под особым углом, а именно в перспективе той жанрово-философской традиции, которой оно, скорее всего, принадлежит и из которой оказалось изъятым в силу ряда причин. Прежде всего, поставим вопрос о месте *Vit. cont.* среди других произведений Филона. Как известно, они в основном посвящены аллегорическому толкованию ветхозаветных текстов. Из более чем тридцати сохранившихся сочинений Филона только шесть можно назвать «небиблейскими»⁶. Это «*Quod omnis probus liber sit*» («О том, что всякий добродетельный свободен»), «*De aeternitate mundi*» («О вечности Вселенной»), «*De providentia*» («О провидении»), «*In Flaccum*» («Против Флакка»), «*Legatio ad Gaium*» («О посольстве к Гаю»); к числу «небиблейских» сочинений Филона следует отнести и *Vit. cont.*

Каково же содержание этих произведений? *Quod omni. prob.* посвящено доказательству излюбленного стоического тезиса и весьма напоминает сочинение на заданную тему, выполненное учеником философской школы⁷. Интересны вступительные слова Филона к этому сочинению: «Предыдущее рассуждение (*πρῶτος λόγος*. — О. Л.) было у нас, Феодот, о том, что всякий негодный человек — раб... А вот его родной и кровный брат и в некотором смысле близнец — рассуждение, в котором мы покажем, что всякий добродетельный свободен» (1). «Предыдущее рассуждение», о котором говорит Филон, не сохранилось.

Сочинение *De aeternitate mundi* посвящено «вопросу вопросов» античной философии: «как возник мир?» Исследователи часто сомневаются, что автором этого сочинения является Филон, и, в частности, на том основании, что во всех прочих своих произведениях он отрицает вечность и «несотворенность» Вселенной, а здесь, кажется, выступает как сторонник этой концепции. Но это лишь на первый взгляд. Внимательный анализ показывает, что автор вполне беспристрастен: указав на возможность троякого решения проблемы (со стоической, платоновской и аристотелевской позиции) он выбирает для защиты и доказательства аристотелевскую позицию и приводит все доводы в ее пользу, ориентируясь на возможные контраргументы стоиков, но это не означает, что такова личная точка зрения автора *De aeternitate* — он как бы «входит в роль» перипатетика, отстаивающего свои взгляды перед стоиком, а потому готов тут же защищать прямо противоположную позицию, о чем и сообщает в заключении: «Итак, все, что нам известно (*παρεῖληφαιεν*) о неуничтожимости Вселенной, изложено в меру возможности. Воз-

ражения против каждого [выдвинутого тезиса] будут приведены далее» (150). Продолжение De aeternitate не сохранилось, однако ясно, что содержанием его будет опровержение сказанного и доказательство обратного, но уже с другой философской позиции.

В сочинении De providentia снова ставится «вечная» проблема греческой мысли, предмет раздоров между школами. Структуру этого сочинения помогает прояснить армянский перевод — греческий текст дошел в двух отрывках⁸. Это сочинение построено как диалог, точнее, как состязание двух точек зрения: собеседник Филона, Александр, доказывает, что провидения не существует, а Филон опровергает своего противника, изыскивая убедительные контраргументы.

Сочинение De animalibus также ставит излюбленный философами вопрос — разумны ли животные? В отличие от De providentia здесь сначала разворачивается одна позиция (под видом зачитывания рукописи филоновского антагониста Александра), затем она опровергается. Здесь Филон оперирует стоической аргументацией, а в уста Александра влагает доводы Новой Академии. Набор аргументов, отработанных к этому времени в дискуссиях Новой Академии со Стоей, составляет и основу сочинения De providentia⁹.

Итак, содержание четырех «небиблейских» сочинений Филона по большей части не выходит за рамки разработок античных философских школ. Одно из них задумано как часть рассуждения in utramque partem — Филон сначала доказывает нечто, а затем опровергает, убеждая в обратном (скажем, в правильности не аристотелевского, а стоического взгляда); другое (Quod omni prob.) тоже должно было быть частью некоторого «парного» сочинения, но уже не опровергающей или подлежащей опровержению, а как бы зеркально отражающей свою «пару».

К «небиблейским» произведениям Филона относится, как уже говорилось, и Vit. cont. Во вступительных словах сообщается, что этому сочинению предшествовало другое, содержавшее энкомий деятельной жизни эссеев (ныне утраченный), в то время как Vit. cont. Филон обещает посвятить хвалебному рассказу о созерцательной жизни терапевтов. Таким образом, это уже третье сочинение нашего автора, к которому полагалась некая «пара». На первый взгляд содержание Vit. cont. не составляет антитезу предшествующему рассказу о эссеях и не отражает его «зеркально». С нашей точки зрения, которая будет обоснована далее, и эта пара сочинений имеет в своей основе антитезу, но более глубокую, чем в De aeternitate: жизнь деятельная (*βίος πρακτικός*), образцом которой служат эссеи, и жизнь созерцательная (*βίος θεωρητικός*), которую представляют терапевты, — это два полюса, к которым устремлялась философская мысль, альтернатива, сложившаяся в процессе создания этических систем, категорий и понятий. Прославив деятельность и перейдя к прославлению созерцания в лице их лучших представителей, Филон снова оказывается защитником сразу двух позиций, которые составляют оппозицию не менее серь-

езную, чем оппозиция «Вселенная неуничтожима — Вселенная уничтожима».

Возникает вопрос: находятся ли «парные» сочинения Филона в русле какой-либо жанровой традиции¹⁰? Исследователи, занимающиеся специально Филоном, замечают, как правило, эти загадочные «пары», но никогда не ставят вопрос о том, какую цель преследовал автор, задумывая и строя сочинение на философскую тему как последовательное доказательство тезиса и антитезиса (доказательство тезиса и его «зеркального отражения» можно рассматривать как разновидность оппозиции «тезис—антитезис»). Этот способ построения речи, как устной, так и письменной (здесь и далее мы будем называть его рассуждением *in utramque partem*), и его бытование в философской практике привлек внимание совсем других исследователей — специалистов по проблемам Первой софистики, а также диалектики в платоновской Академии. Сочинения Филона остались при этом за пределами их внимания¹¹.

Воспользовавшись результатами проведенных исследований и дополнив их целым рядом сведений, почерпнутых у античных авторов более позднего времени, мы можем представить традицию рассуждений *in utramque partem* в целом — она существовала и не прерывалась на протяжении семи столетий. Вот вкратце ее основные этапы.

Зачинателем практики рассуждений *in utramque partem* античная традиция считает Протагора: «Он утверждает, что обо всяком предмете можно рассуждать с двух противоположных точек зрения (*in utramque partem disputari... ex aequo*) и даже о самом этом положении: возможно ли подвергать обсуждению всякий предмет с двух противоположных точек зрения...»¹². Так Протагор мог наглядно представить свой тезис об относительности истины. До нас дошел образец таких рассуждений — так называемые *Δισσοί λόγοι* («Двойкие речи»), анонимное сочинение, автором которого был, по всей видимости, софист и, возможно, даже ученик самого Протагора¹³. Каждая из девяти сохранившихся глав «Двойких речей» представляет собой пару рассуждений *in utramque partem*: так, например, сначала доказывается тезис о тождественности блага и зла, а затем приводятся аргументы в пользу антитезиса («И другая речь ведется — о том, что благо — это одно, а зло — другое...»).

Как рассуждение *in utramque partem* строятся и два платоновских диалога — «Федр» и «Парменид». В «Федре» Сократ произносит две речи об Эроте: в первой доказывается пагубность Эрота, а во второй — его благая сущность. В «Пармениде» разрабатывается тезис «Единое ('Е) существует», затем антитезис «Единого не существует»¹⁴. Между софистическими и платоновскими «парными» речами существует не только преемственность, но и принципиальное различие: если Протагору они дают возможность продемонстрировать релятивистский подход к явлениям, то Платон с их помощью объясняет сущность

диалектического метода. Возможность произнесения речей *in utramque partem* возникает на том этапе диалектического рассуждения явлений, когда производится нахождение и выделение частей целого (*κατ'εἶδη... τήναι, κατ' ἄφρα*) («Федр», 265 e).

В Древней Академии искусство диалектики стало главным предметом, а «доклад» *in utramque partem* — одним из упражнений в этом искусстве наряду со «спором», который вели двое учеников перед аудиторией, и «речью—антиречью»¹⁵. В «споре» участвовали «вопрошающий», или «наступающий» (*ἐπιχειρῶν, ἐλέγχων*), и «отвечающий», или «защищающийся» (*ἀπεχθων*). «Вопрошающий» отвергал тезис, выдвигаемый отвечающим, и принуждал его признать обратное, а «отвечающий» обязан был разъяснить свою позицию и опровергнуть возражения противника. Очень важно, что тезисы, доказывавшиеся и опровергавшиеся участниками учебных споров, не должны были отражать их истинных убеждений — позиции даже могли меняться по ходу дискуссии: «Диалектика ...это полемика не личностей, а тезисов и антитезисов. Ни тезисы, ни аргументы не являются личной собственностью»¹⁶. Поскольку ученики должны были уметь защитить любую точку зрения, постольку оказывалась полезной форма рассуждений *in utramque partem* — по существу, это был способ самостоятельной отработки аргументации и контраргументации по наиболее часто дискутируемым темам, преподносившийся аудитории в виде «учебного доклада». По всей видимости, устному докладу соответствовала письменная работа, также выдержанная в форме *in utramque partem*¹⁷. Третий из упомянутых нами способов обучения диалектике в Академии — «речь—антиречь» — предполагал двоих участников, и занимал фактически промежуточное положение между «учебным спором» и «докладом»: с одной стороны, каждая речь представляла собой связанное изложение, с другой стороны, сохранялась состязательность позиций.

Способ рассуждения *in utramque partem* использовался и в Новой Академии при Аркесилае, но уже в иных целях — для демонстрации несостоятельности любой точки зрения¹⁸.

Схоларх Новой Академии Карнеад вынес этот способ рассуждения за пределы философской школы: произнеся в Риме речь о справедливости, он другой речью сам себя опроверг¹⁹.

Рассуждениями *in utramque partem* охотно пользовались и перипатетики, но не для закрепления скептических воззрений, а для углубления философского анализа путем рассмотрения предмета со всех возможных точек зрения²⁰. Кроме того, рассуждение *in utramque partem* было и для перипатетиков, и для академиков времени Цицерона наилучшим упражнением в риторике²¹.

Таким образом, история рассуждений *in utramque partem* прослеживается вплоть до времени Цицерона. Период от Цицерона до Максима Тирского (о нем см. ниже) был бы темен, если бы не замечание Лукиана: «Академия всегда готова к речам „за и против“ и упражняется в умении произносить речи противоположного со-

держания»²². Такой образ Академии — «особы», постоянно рассуждающей *in utramque partem*, — позволяет предположить, что именно такой способ рассуждений представлялся Лукиану наиболее характерным для современной ему Академии.

Вторая софистика нашла парным речам особое применение. С появлением такого вида культурной деятельности, как публичные выступления с речами на философские темы, возникла потребность в эффектных формах, могущих облечь эти выступления. Максим Тирский увидел в произнесении речей *in utramque partem* выигрышный способ подачи материала и воспользовался им. Одна из парных речей-диатриб Максима посвящена теме деятельности и созерцания. В корпусе речей этого автора она озаглавлена: «Какой образ жизни лучше — деятельный или созерцательный?» В одной речи доказывается преимущество деятельности, в другой — созерцания²³. Тема эта тоже имеет многовековую историю.

Проблема соотношения деятельной и созерцательной жизни — одна из наиболее «старых» проблем в традиции греческой мысли, возникшая, видимо, вместе с появлением в обществе людей, которые целиком посвятили себя размышлениям об устройстве Вселенной и наблюдениям (*θεωρία*) над природными явлениями²⁴. Эти люди пренебрегали всякой полезной (в общепринятом смысле) деятельностью, как хозяйственной, так и государственной. Трудно, конечно, точно указать время появления этого нового типа людей и нового образа жизни — *βίος θεωρητικός*. Античная традиция представляет «созерцателями» первых мудрецов и далеко не всегда почтительна к ним. Ироническое отношение к приверженцам созерцательной жизни отразилось в знаменитом анекдоте о Фалесе: наблюдая звезды, он упал в яму и был осмеян служанкой (т. е. особой деятельной)²⁵. Рассеянным созерцателем предстает часто и Анаксагор²⁶.

Противоречие между деятельностью и созерцанием становится одной из центральных проблем у Платона. В ранних диалогах утверждается необходимость их единства. Идеал Платона — взаимная польза полиса и философа: «Город в высшей степени нуждается в философе, а философ убежден, что город — главная сфера его деятельности»²⁷. В ранних платоновских диалогах нет идеала чисто созерцательной, «ученой» жизни. Он появляется тогда, когда Платон осознал невозможность сохранить гармонию «философ—политик». В «Теэтете» образ подлинного философа уже иной: не радея о пользе города, философ даже не знает дороги «ни на агору, ни в суд, ни в Совет, ни в иное общественное собрание», потому что «одно лишь тело его пребывает и обитает в городе, разум же, пренебрегая всем этим как пустым и ничтожным, парит надо всем, как у Пифагора... всюду испытывая природу любой вещи целиком и не опускаясь до того, что находится близко»²⁸. Воспарить разумом «выше небесных светил» — вот подлинное созерцание, подлинное назначение философа.

Аристотель выделяет три образа жизни — государственную (*πολιτικός*), созерцательную (*θεωρητικός*) и скотскую (*απολαυστικός*).

Последнюю он считает недостойной даже рассмотрения и сосредоточивает внимание на двух²⁹. В «Политике» он разрешает противоречие *βίος πολιτικός* — *βίος θεωρητικός* в специфически понимаемой им *βίος πρακτικός*³⁰.

Со временем этика выработала идеал «смешанной» жизни, гармонично сочетающий в себе *βίος θεωρητικός* и *πρακτικός* («*πρακτικός*» не в аристотелевском смысле). «Людьми совершенными, — пишет Плутарх, — я считаю тех, кто может государственную деятельность совмещать и сочетать с философской... Созерцательная жизнь без деятельности бесполезна, а деятельная без философии груба и полна заблуждений (*ἄφρο υῶος; πλῆμιελής*)»³¹. Стремление снять старое противоречие характерно прежде всего для перипатетиков. Платоники, напротив, стараются придерживаться точки зрения учителя: Альбин, в частности, строго разводит оба «рода жизни», утверждая, что «философу пристало непрерывное созерцание..., а к жизни деятельной он должен обращаться постольку-поскольку»³².

Альтернатива «Деятельность или созерцание» волновала и Филона. В сочинении «*De specialibus legibus*» он утверждает, что оба «рода» жизни, деятельный и созерцательный, должны сочетаться друг с другом: жизнь деятельная «служит телу», а созерцательная — разуму (II 64). В другом сочинении Филон рассматривает *βίος πρακτικός* как ступень на пути восхождения к более совершенному образу жизни — к *βίος θεωρητικός*, ссылаясь на авторитет левитов: «Делами следует заниматься вплоть до пятидесяти лет, а затем, отойдя от служения жизни деятельной, все на свете исследовать и созерцать, получив в награду за то, что успешно справились со всем[и тяготами] жизни деятельной, иную жизнь, где радуются знанию и созерцанию»³³.

Таким образом, тема «Деятельность и созерцание» постоянно привлекает внимание философов — платоников и перипатетиков. Прочна в практике философских школ и традиция составления парных речей. Филон же имеет к этой практике прямое отношение. Утверждение Г. Лейзеганга, что в мире иудейской мысли и литературы Филон вообще был чужим — если не по рождению, то в силу воспитания, — звучит, пожалуй, слишком категорично³⁴. Правильнее было бы сказать, что Филон, будучи «иудеем и искренним сторонником иудаизма», был вместе с тем человеком, «для которого греческий язык был родным, который имел блестящее эллинское образование и владел историей греческой философии не хуже, а может быть, еще и лучше самих греков того времени»³⁵. Вопрос о принадлежности Филона какой-то определенной философской школе, какому-то направлению и учению сложен. Исследователи платонизма, например, склонны считать Филона платоником не менее «полноценным», чем Ксенократ или Альбин³⁶. Как бы то ни было, бесспорна блестящая эллинская образованность Филона и, главное, его непосредственное знакомство с методами обучения в философской школе, с практикой проведения философских дискуссий.

Итак, рассуждение *in utramque partem* — ходовое упражнение философской школы. Филон — выученик одной из таких школ.

Среди его сочинений есть несколько построенных (или задуманных) как рассуждения *in utramque partem*. Не следует ли связать их появление с традицией обучения диалектике в философской школе? Это предположение тем более вероятно, что исследователи уже высказывали мнение о раннем и «школьном» происхождении двух «парных» сочинений — *De aeternitate* и *Quod omn. — правда, вне всякой связи с их «парностью»*³⁷. (В отношении *Vit. cont.* такого мнения не высказывал никто — с нашей точки зрения, в первую очередь потому, что содержание этого сочинения не выглядело таким схоластическим, как *Quod omn.* и *De aeternitate*). Связь «небиблейских» сочинений Филона с формами учебных философских дискуссий подтверждается, с нашей точки зрения, и формой двух других сочинений — *De providentia* и *De animalibus*: одно из них совершенно соответствует той форме, которую Г. Кремер обозначил как «спор» «вопрошающего» с «отвечающим», а другое — той, что именуется «речь—антиречь». (Это соответствие тем более показательное, что Г. Кремер, производя реконструкцию, совершенно не учитывал этих филоновских сочинений!) Рассматривая «небиблейские» сочинения Филона в перспективе традиции школьного обучения философии, мы снимаем сомнения относительно авторства *De aeternitate*³⁸: если это сочинение действительно написано или задумано как школьное рассуждение *in utramque partem*, то все утверждения делаются лишь *λόγου χάριν*; от автора требуется доказательность и умение привести все доводы, чтобы потом их опровергнуть в антиречи (что Филон и обещает сделать в заключительных словах *De aeternitate*). Незыблемость личной позиции исключена «правилами игры»³⁹.

Напомним, что в начале *Vit. cont.* Филон обещает рассказать о тех, кто ведет безупречную созерцательную жизнь, т. е. о терапевтах, тогда как в предшествующем сочинении он рассказывает о ведущих жизнь деятельную, т. е. о эссеях. Не означает ли это, что подлинная тема этой пары сочинений не терапевты и эссеи, а традиционная антитеза «деятельность—созерцание», популярная в платонико-перипатетических кругах, весьма подходящая для рассуждения *in utramque partem* и, более того, уже использованная (по крайней мере, однажды) для создания именно парного сочинения?⁴⁰

Вернемся к начальным словам *Vit. cont.*: «Рассказав о эссеях, которые были ревнителями жизни деятельной и проводили в усердных трудах все или, точнее, почти все свои дни, теперь, следуя логике предмета (*ἀκολουθία τῆς πραγμάτειας ἐπιόμενος*)⁴¹, воздам должное приверженцам созерцания» (1). Филон мотивирует необходимость второго сочинения некоей «логикой предмета» («последовательностью, требуемой предметом»). Логика не может требовать преподнесения рассказа о терапевтах вслед за рассказом о эссеях, зато после сочинения о достоинствах жизни деятельной естественно и логично «парное» сочинение о достоинствах созерцания. «Логика» филоновского «предмета» — это, с нашей точки зрения, логика «парной» темы «*βίος πρακτικός* или *βίος θεωρητικός*?».

Следовать ей — это значит прежде всего создать убедительные описания обоих образов жизни.

Нам могут возразить: даже если перед Филоном стояла вполне «школьная» задача — написать сочинение на тему «Деятельность и созерцание» как рассуждение *in utramque partem*, — он мог описать образ жизни известной ему группы терапевтов, проиллюстрировав философскую схему «примером из жизни». Посмотрим, однако, какие факты сообщает Филон. Терапевты (*θεραπευταί*) — это философская школа (*προαίρεσις τῶν φιλοσόφων*); свое имя (*νομῆν agentis* от глагола *θεραπεύω* — «служить», «почитать», а также «лечить») они получили либо из-за того, что владеют врачебным искусством, более мощным, чем простые врачи; те лечат только тело, а терапевты исцеляют душу, либо из-за того, что их дело — служение сущему и почитание его (2) ⁴². Терапевты обитают во многих частях Египта и вообще по всей ойкумене (*πολλαχοῦ τῆς οἰκουμένης*) (21). Община, которую намерен описать Филон, обитает в окрестностях Мареотидского озера на невысоком холме; расположенные на умеренном удалении от нее другие «поместья и селения» (*ἐπαύλεις τε καὶ κῆμαι*) обеспечивают поселению терапевтов безопасность, а близость озера и моря дает «благоприятное смешение» воздуха и, следовательно, здоровый климат (22—23) ⁴³. Дома терапевтов устроены так, что спасают от двух бед — «от жара солнца» и «дыханья стужи» (*ἀπ' ἡλίου φλογμὸν; ἀπ' ἀέρος κρυμὸν*), а расположены друг от друга «не далеко ... и не близко (*οὔτε ἐγγύς... οὔτε πόρρω*)» (24); в каждом жилище есть индивидуальное святилище (*οἶκημα ἱερόν*), которое именуется *σεμνεῖον* или *μοναστήριον* ⁴⁴. Каждый член общины в уединении изучает «законы» (*νόμοι*), «изречения пророков» (*λόγια θεοπισθέντα διὰ τῶν προφητῶν*), «гимны» (*ᾠμοί*) и «другое» (*τὰ ἄλλα*) (25). Терапевты видят только благочестивые сны (26). Они молятся дважды в день — на рассвете и на закате (26). Занимаются аллегорическим толкованием «священных книг» (*ἱερὰ γράμματα*), есть у них и книги древних основателей секты. Терапевты сочиняют «песни» и «гимны» (*ᾠματα; ᾠμοί*) во славу бога, используя различные размеры и мелодии (*διὰ παντοίων μέτρων καὶ μελῶν*). По седьмым дням терапевты собираются вместе. Самый старший (или главный — *πρεσβύτατος*) толкует тексты, а остальные слушают в благоговейном молчании, сложив руки по ритуалу — обе под одеждой, одна на груди, другая опущена вдоль тела (30). Терапевты отличаются крайним аскетизмом: пищей им служит хлеб с солью и вода, причем и эту скудную пищу они, по свидетельству Филона, вкушают по седьмым дням, а в остальные дни стараются вовсе воздерживаться от пищи. Одежда их — теплый плащ зимой и туника летом. Величайший праздник терапевтов происходит *δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων* (65).

Вот, собственно, и все факты. Их анализ обескураживает даже тех исследователей, которые не сомневаются, что задача Филона при написании *Vit. cont.* состояла именно в описании жизни конкретной общины. «Описание терапевтов Филоном не дает полного и ясного представления (здесь и далее разрядка наша. — О. Л.) о жизни и воззрениях этой общины. Сведения

фактического характера часто оказываются случайными и неточными. Филон иногда останавливается подробно на вещах маловажных, ничего не дающих для характеристики жизни общины, и очень бегло говорит о существенных фактах... Только две трети трактата посвящены непосредственно описанию терапевтов. Но и это описание не свободно от преувеличения и субъективизма. Хотя Филон в начале трактата и предупреждает, что будет писать, «ничего не прибавляя от себя для украшения, что свойственно всем поэтам и прозаикам, не имеющим перед собой примеров прекрасного, а стремясь только к безыскусственной истине» (DVC, 1), он сам постоянно отступает от этого правила, украшая терапевтов многочисленными и несравнимыми добродетелями»⁴⁵.

Действительно, одни детали описания уклада терапевтов имеют слишком общий характер (уход от людей, скудная пища, предельная простота одежды). Эти детали не характеризуют терапевтов как особую группу, поскольку являются типологическими признаками созерцательности и аскетизма⁴⁶. Другие детали позволяют усматривать в терапевтах представителей сразу нескольких философско-религиозных традиций: обычай обращать молитву к солнцу на рассвете и закате во времена Филона воспринимался как специфически индийский (либо, наоборот, как вообще восточный)⁴⁷; обрядовый жест терапевтов (ср. выше, с. 184) комментаторы пытаются объяснить через иудейские воззрения, однако многие данные указывают на связь этого жеста с культовыми традициями египтян⁴⁸. Занятия аллегорическим толкованием текста также не могут быть «опознавательным признаком» терапевтов — аллегорезой увлекались и философы-эллины, и сам Филон. Можно привести множество примеров таких деталей, отсылающих сразу к нескольким традициям. Эти детали и создают причудливый образ терапевтов: он как будто бы нов и неизвестен нам, но каждая черта знакома и узнаваема, стоит рассмотреть ее как таковую.

Есть в Vit. cont. детали третьего рода: при кажущейся конкретности они решительно абстрактны. Так, Филон говорит об изучении «законов», «изречений пророков», «гимнов», о чтении «священных книг», о сочинении «песен» и «гимнов», но не указывает, в какую систему обозначения видов и жанров словесности они входят как термины, и если в «законах», «изречениях пророков» и «гимнах» есть основания усматривать три части ветхозаветного канона⁴⁹, то под прочие именованя можно подвести великое множество произведений даже в пределах эллинской традиции.

Любопытно свойство некоторых Филоновых описаний: на первый взгляд они весьма обстоятельны, однако при внимательном рассмотрении оказываются зыбкими, расплывчатыми, допускающими различную интерпретацию. Так, главный праздник терапевтов происходил, по словам Филона, δι' ἐπιτὰ ἑβδομάδων. Неясно значение предлога διὰ: если он означает «через», то должна быть

указана точка, от которой отсчитываются эти семь недель; если же выражение δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων означает «каждые семь недель», то это, пожалуй, слишком часто для «величайшего» (μῆγιότη) праздника. Этот праздник лишь гипотетически отождествляется с Пятидесятницей, а новейшие издатели сетуют даже на «небрежность» (carelessness) филоновского описания⁵⁰.

Справедливой кажется такая характеристика: «От чтения получается впечатление, что автор не описывает жизнь терапевтов, а рассуждает по поводу наблюдавшегося им явления аскетических подвигов, как бы пользуется случаем соединить апологию с пропагандой... идей...». И далее: «Читатель... отделив по возможности реальные штрихи от обычных у Филона риторических особенностей, лишен возможности с уверенностью сказать, кем же были эти загадочные отшельники»⁵¹. Эти слова, без сомнения, упрек историко-фактологическому произведению, но не содержат никакой негативной оценки, если речь идет о риторико-философском сочинении, каковым, с нашей точки зрения, и является Vit. cont.

Риторико-философский характер сочинения «оправдывает» и его специфическую композицию, вызвавшую множество недоумений: почему более 1/3 сочинения посвящено предметам, не имеющим отношения к общине терапевтов? Вот как распределяются эти «отступления» (отступлениями их можно считать в том случае, если темой Vit. cont. действительно являются терапевты): § 3—7 — порицание поклоняющихся небесным телам; § 8—9 — порицание поклоняющихся животным; § 14—17 — критика Анаксагора и Демокрита как не вполне безупречных философов-созерцателей; § 48—52 — осуждение разгульных и роскошных пиров; § 52—63 — критика Платона как апологета педерастии.

За исключением последнего «отступления», о котором будет сказано позже, все указанные пассажи представляют собой разработку популярных тем античной словесности: общим местом было и порицание варварских и, в частности, египетских культов⁵², и критика Анаксагора с Демокритом. В начале Vit. cont. Филон заявляет, что терапевты превосходят совершенством даже тех, кого греки всегда считали образцовыми «созерцателями», а именно Анаксагора и Демокрита: ведь эти философы, пишет Филон, в своем пренебрежении ко всему тленному пустили по ветру свое состояние, а поля отдали скоту на потраву; терапевты, которые отдают имущество тем, кто нуждается, приносят большую пользу людям. У Филострата такое же обвинение против Анаксагора выдвигает Аполлоний Тианский⁵³. У Максима Тирского именно Анаксагора вызывает в суд олицетворенная автором Βίος Πρακτικός и обвиняет философа в пренебрежении общественными обязанностями, причем один из пунктов обвинения — потрава плодоносных полей⁵⁴. Таким образом, порицание Анаксагора — общее место; довольно устойчив и его контекст — противопоставление деятельности и созерцания, только высказываться это порицание может с разных позиций — либо с позиции деятельной жизни, либо с позиции еще более совершенного созер-

цания. Заметим, что у Максима Тирского традиционное порицание включено в «парные» речи на тему «Деятельность и созерцание».

Популярна в позднегреческой литературе была и тема разгульных пиров. Лукиан посвящает ей целое сочинение — «Пир, или Лапифы», которое во многом перекликается с соответствующим пассажем из *Vit. cont.* Сам Филон обращается к этой теме еще в одном своем сочинении — *De plantatione*, причем риторическая разработка темы здесь мало отличается от той, которую мы находим в гл. 48—52 *Vit. cont.*: и тут и там участники пира сравниваются с атлетами, старающимися превзойти окружающих не щадя сил; и тут и там красочно описываются неизбежные ссоры с ужасающим членовредительством (откусыванием друг у друга носов, ушей, пальцев и т. д.). Рассуждение о пирах из *De plantatione* исследователи относят к числу общих мест греческой философской риторики, характеризуя его как рассуждение чисто эпидейктическое⁵⁵. В силу теснейшего сходства обоих отрывков эту характеристику можно, как нам кажется, отнести к гл. 48—52 *Vit. cont.*

Доказать принадлежность *Vit. cont.* риторико-философскому типу сочинений невозможно, если не коснуться вопроса о его языковых и стилевых особенностях. Работа, проделанная филологами прошлого столетия, позволила заключить, что язык *Vit. cont.* — это типично филоновский язык: та же лексика, те же речевые обороты, то же обилие тропов, в особенности метафор. В издании *Vit. cont.* Ф. Конибира приведены бесчисленные параллели практически к каждой фразе, обнаруженные издателем в других филоновских сочинениях. Возьмем несколько примеров, где словесное сходство наиболее очевидно. Однако прежде напомним, что все сочинения Филона, за исключением «небиблейских», посвящены толкованию текстов Ветхого Завета. Из библейских повествований Филон «вычитывает» идеи и категории греческой философии. Его толкования не всегда последовательны, но принцип неизменен: за конкретностью, «материальностью» ветхозаветных сказаний и образов Филон видит философские категории и понятия, а для того чтобы перед читателем не предстали скучные отвлеченности, Филон облакает свои толкования богатой образностью, предпочитая всем видам тропов метафору.

В сочинении *De praemiis et poenis* («О наградах и наказаниях») читаем: «...Если человек действительно презрел наслаждения и вожделения и по-настоящему смог встать выше страстей, пусть готовится к переселению, без оглядки убегая дома, отечества, близких и друзей...» (17). Сказанное может быть понято двояко: как в прямом смысле, так и в переносном: в одном случае Филон говорит об отшельничестве как необходимым этапе на пути к совершенной мудрости; если же перед нами метафора, то сказанное означает: человек, преодолевший вожделения и страсти, должен переходить к философскому созерцанию умпостигаемых предметов. В любом случае Филон представляет парадигму пути совершенного мудреца; он говорит об образце, идеале, говорит *in*

abstracto, никому не приписывая осуществление этого идеала (у Филона только ветхозаветные пророки и патриархи выступают как истинные мудрецы и философы: так Авраам, обратившись к мудрости и добродетели, покидает родину и отчий дом, зная, что, оставшись, не сможет найти истину — *De virtutibus*, 213—214).

В *Vit. cont.* читаем: «И отрекшись от имущества, они бегут без оглядки, покинув братьев, детей, жен, родных...» (18). Отличие от вышеприведенного места из *De praem.* состоит только в модальности, но это принципиальное отличие: в одном случае перед нами призыв, побуждение к «бегству», т. е. склонение субъективное; в другом — констатация факта, склонение «объективное». То, что в *De praem.* является для Филона идеалом, парадигмой (будь то отшельничество в прямом смысле или «уход» в мир умопостигаемых сущностей), в *Vit. cont.* воплощается, оказывается реальностью.

В сочинении *De somniis* («О сновидениях») Филон так характеризует совершенную мудрость: «Блаженны (*μακάριοι*) те, кому на пользу услады мудрости, кто вкушает ее учения и поучения, кто, ликуя, томится неутолимой жадью знания...» (I. 50 сл.). Перед нами развернута метафора («духовная жажда — духовный голод»), облекающая стандартный философский тезис (знание как высшая ступень на пути к постижению бога). В *Vit. cont.* говорится: «А те, в ком жажда познания сильнее, и по три дня забывают о пище; а иные так ликуют и роскошествуют на пиру мудрости, что лишь через шесть дней отведывают пищи, привыкнув, как это говорят о племени цикад, питаться воздухом...» (35). То, что в *De somniis* подается как идеал, как абстракция, в *Vit. cont.* оказывается реальностью, воплощенной в терапевтах, а заключительное сравнение с цикадами можно понять как прямой намек на то, что речь идет о каком-то мифологическом, сказочном народе: ведь в цикад, согласно мифу, некогда превратились люди, переданные Музам и больше всего на свете возлюбившие мусическое искусство⁵⁶. Заметим, что приведенный отрывок о «посте» терапевтов многословен, а сведений практически не содержит. «Масса» текста создается разворачиванием метафоры «духовная жажда — духовный голод», и в результате мы узнаем только, что терапевты отказывались от пищи телесной, стремясь к пище духовной — к постижению истины.

Еще пример. В заключительных словах *Vit. cont.* Филон дает обобщающую характеристику терапевтов. Он называет их «возлюбившими созерцание природы» и «живущими только ею (т. е. природой. — *О. Л.*) и душой», а также «гражданами неба и Вселенной» (*οὐρανοῦ τε καὶ κόσμου πολῖται*). В других сочинениях Филон часто употребляет выражение «жить душой», рисуя с его помощью особое состояние отрешенности от всего земного, тленного — иными словами, состояние подлинного созерцания, достичь которого способны только истинные мудрецы. Так, лишь «живущие более душой, нежели телом», способны понять смысл

Священного Писания (таков Авраам — De Abrahamo, 236); «жить одной лишь душой» — удел Моисея, совершенного человека, пророка (Vita Mosis, I. 29). «Граждане неба и Вселенной» — излюбленная метафора Филона. В сочинении De gigantibus («О гигантах») он объясняет, что «космополитами» становятся представители высшего типа людей, так называемые «люди Бога», (*θεοῦ ἄνθρωποι*), которые отрываются от всего чувственного и «переселяются» в умпостигаемый космос, становясь гражданами «государства нетленных и бестелесных идей» (60 сл.). «Гражданами неба» названы в другом сочинении чистые души, посвятившие себя Богу и отринувшие тленное (De somniis — «О сновидениях», I. 243).

Можно ли вычитать из слов о «жизни душой» и «небесном гражданстве» терапевтов что-нибудь, кроме того, что они были истинные приверженцы созерцания⁵⁷? Число примеров можно увеличить, но уже из приведенных ясно: Филон говорит о терапевтах то же и так же, как в других сочинениях — о неких мыслимых им идеальных мудрецах, примеры которых он находит лишь среди библейских пророков и патриархов. Но если там Филон ставил перед собой задачу живописать идеал, парадигму, то в Vit. cont. он объявил иное намерение — рассказать правду об известных ему членах общины, «ничего не прибавляя и не приукрашивая». Однако вместо подробного и обстоятельного рассказа о жизни терапевтов перед нами предстает сочинение, на 1/3 состоящее из общих мест; сообщаемые детали быта и уклада терапевтов либо слишком общи, либо не поддаются однозначному объяснению и атрибуции; текст наполняют пышные метафоры, в которых тонет всякая реальность и жизненность. Справедливо замечено: «Оставаясь в рамках трактата, можно определить лишь основной тон жизни терапевтов: они аскеты, подвижники»⁵⁸. Это необычно, или, лучше сказать, невозможно для исторического сочинения, но естественно для риторико-философского.

Посмотрим теперь, нельзя ли, рассматривая Vit. cont. как риторико-философское сочинение о созерцательной жизни, объяснить те его особенности, которые обычно вызывают недоумение исследователей. Прежде всего это критика платоновского «Пира»: Филон так грубо толкует диалог, так безоговорочно осуждает его содержание, что возникают сомнения: мог ли это написать Филон, тонкий знаток и почитатель Платона? Филон уверяет, что об Эрте и Афродите Небесных в диалоге говорится только в шутку, что все внимание уделено *πάνδημος ἕρως*, которого Филон отождествляет с педерастией, и т. д. Основания для сомнений в авторстве Филона исчезают, если рассматривать Vit. cont. как сочинение на тему о созерцательной жизни, написанное «в пару» к другому сочинению в духе школьного рассуждения *in utramque partem*. Как уже говорилось, в такого рода сочинениях было важно умение доказать любой тезис. Филон «критикует» Платона, а потом опровергает мнение, которое сам ему приписал, используя при этом платоновские же тексты! Дело в том, что все обвинения, выдвигаемые

Филоном против педерасти (лишает мужественности, поселяет в душах женственность, вредит телу, душе и имуществу и т. п.), почерпнуты им из речи Сократа в диалоге «Федр» (Сократ говорит и об изнеженности, и о вреде для души, и об ущербе, наносимом имуществу). Филон, таким образом, демонстрирует прекрасную начитанность, знание текстов, что и требуется от ученика. Заметим, что в других сочинениях Филона обнаруживается точное знание и правильное понимание смысла и терминологии «Пира»⁵⁹.

С предлагаемой точки зрения на Vit. cont. по-иному выглядят и слова Филона об обитании терапевтов по всей ойкумене. Буквальное понимание ставит нас перед загадкой — ведь о терапевтах никто, кроме Филона, ничего не знает, да и сам он более нигде об этой общине не упоминает. Если же допустить, что за именем «терапевтов», «почитателей/целителей», у Филона стоит образ чистой созерцательности, то слова о расселении терапевтов по всему миру приобретают иносказательный смысл: люди, чья мысль обращена лишь к умопостигаемым предметам, есть повсюду.

Итак, мы предлагаем относиться к Vit. cont. как к части риторико-философского сочинения в духе традиционного рассуждения *in utraque parte*. С такой позиции объясняется и «небрежность» деталей, и «отвлеченность», «неточность» описаний, и бесчисленные отступления, и пышная риторика — у Филона иная творческая задача! Нам могут возразить: в тексте Vit. cont. все же есть детали, как будто прямо указывающие на принадлежность терапевтов именно иудейской традиции (слова о том, что терапевты следовали законам Моисея, или о том, что слияние двух хоров во время торжественного ночного бдения терапевтов символизировало чудо, произошедшее некогда с евреями на Красном море — 63—64; 85). Действительно, в тексте есть некоторые вполне конкретные указания, а также целый ряд более или менее узнаваемых деталей; это и позволяет заключить, что «ничего нового он (т. е. Филон. — О. Л.) не общает»⁶⁰. Вместе с тем вся совокупность указаний и деталей не дает возможности однозначно определить религиозно-философскую принадлежность терапевтов. Именно поэтому одни увидели в терапевтах христиан, другие — правоверных иудеев-книжников и т. д. Все разногласия покажутся, может быть, не столь обескураживающими, если допустить, что задача Филона состояла не в описании той или иной секты, а в создании равно убедительных и ярких образов Жизни Деятельной и Жизни Созерцательной в рамках рассуждения *in utraque parte* на тему «Деятельность и созерцание». Примеры и черты ревностной *βίος πρακτικός* гораздо проще найти в действительности, и Филон, как мы знаем, обратился к примеру ессеев. Найти образцы безупречных созерцателей, видимо, все же гораздо труднее, и потому Филон сложил образ терапевтов, «почитателей/целителей», как мозаику, используя для нее самый разный «материал».

Если предлагаемый взгляд на Vit. cont. верен, то это сочинение вряд ли следует рассматривать как источник конкретных исторических сведений о характере и формах религиозно-философских движений в эпоху империи. Конечно, в окрестностях Александрии вполне могла существовать община отшельников, но из сочинения Филона мы ничего о ней не узнаем, даже того, вправду ли она существовала, ибо все жизненно-реальное навсегда растворилось в образе безупречных «почитателей/целителей» — столь заманчивом для философа образе *βίος θεωρητικός*.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Eusebius. *Historia ecclesiastica*, II 16 sq.
- 2 Полемика вокруг Vit. cont. достаточно подробно изложена в работах: Иваницкий В. Ф. Филон Александрийский: Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911; Смирнов Н. Терапевты и сочинение Филона Иудея «О жизни созерцательной». Киев, 1909; Елизарова М. М. Община терапевтов: Из истории есеевского общественно-религиозного движения I в. н. э. М., 1972; см. также: Lucius P. *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese*. Strassburg, 1879. S. 203—210; Wagner P. *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion*. B., 1960. S. 4f.
- 3 Lucius P. *Op. cit.* S. 197—198.
- 4 Massebieau L. *Le traité de la vie contemplative et la question des therapeutes // Revue d'Histoire des Religions*. 1887. Vol. XVI; Conybeare F. C. *Philo about the contemplative life*. Oxford, 1895.
- 5 Смирнов Н. Указ. соч. С. 57; ср.: Елизарова М. М. Указ. соч. С. 25.
- 6 Текст седьмого «небиблейского» сочинения — *De animalibus* — сохранился в армянском переводе (см.: Sandmel S. *Philo: the man, his writings, his significance // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. B.; N. Y., 1984. Bd. 21 (1), S. 6 f.); Terian A. *Introduction to Philo's dialogues*. P. 274 f. (*Ibid.*).
- 7 *Philo Alexandrinus. Works: In 10 vol.* / Ed. F. H. Colson. Cambridge; L., 1962. Vol. IX. P. 2.
- 8 См.: *Ibid.* Vol. IX.
- 9 Terian A. *Op. cit.* P. 278 f.; 284; *Philonis Alexandrini De animalibus: The Armenian text with an introd., transl. and comment.* / By A. Terian. Chico, 1981. P. 49 f. Нет или почти нет сомнений в том, что текст, поданный как сочинение Александра, написан самим Филоном. См.: *Philonis Alexandrini De animalibus*, P. 111 sq.
- 10 Нас прежде всего интересует, есть ли что-либо подобное в истории античной словесности вне риторской школы — там составление речей типа pro et contra было, как известно, одним из ходовых упражнений. Эти речи состояли из доказательства (*κατασκευή*) и опровержения (*ἀνασκευή*) того или иного тезиса; темы выбирались либо мифологические, либо исторические. (см.: *Rhetores Graeci* / Ed. C. Walz. Stuttgart; Tübingen, 1832—1835. Vol. 1—2).
- 11 Gomperz H. *Sophistik und Rhetorik: Das Bildungsideal des «εὖ λέγειν» in seinem Verhältnis zur Philosophie des V Jahrhunderts*. Stuttgart, 1965; Kerferd G. B. *The Sophistic movement*. Cambridge, 1981; *Sophistic* / Hrsg. C. S. Classen. Darmstadt, 1976; *The Sophists and their legacy* / Ed. Kerferd G. B. Wiesbaden, 1981; *Aristotle on Dialectic: «The Topics»*. *Proceedings of the 3rd Symposium Aristotelicum* / Ed. by G. Owen. Oxford, 1968; Krämer H. J. *Platonismus und hellenistische Philosophie*. B.; New York, 1971.
- 12 *Die Fragmente der Vorsokratiker* / Hrsg. H. Diels. Bearb. von W. Kranz. Zürich; B., 1951—1952. Bd. II (80 A 20).
- 13 Текст «Двояких речей» см.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. II (90). Ряд исследователей считают «Двоякие речи» учебным пособием по изучению искусства софистических дискуссий; некоторые связывают это сочинение конкретно со школой Протагора, полагая, что «Двоякие речи» — это конспект Протаго-

- ровых лекций, сделанный каким-то его учеником. В любом случае в «Двояких речах» нашла отражение практика софистических споров. См.: *Kerferd G. B.* Op. cit. P. 85; *Gomperz H.* Op. cit. P. 138 f.; *Aristotle on Dialectic...* P. 70, 74; *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Bd. II. P. 405. Ср.: *The Sophists and their legacy.* P. 25 f.
- 14 По мысли Ф. Корнфорда и Г. Райла, «двоякое» рассуждение в «Пармениде» имеет прежде всего «педагогическое назначение — служить пользе тех, кто хочет обучиться диалектике (*Cornford F. M.* *Plato and Parmenides.* L., 1939. P. 108 f.; *Aristotle on Dialectic...* P. 77).
- 15 *Krämer H.* Op. cit. S. 24 f.
- 16 *Aristotle on Dialectic...* P. 76.
- 17 *Krämer H. I.* Op. cit. S. 28—29; ср.: *Аристотель.* Топика, 163 а 35 сл.
- 18 *Cicero.* *Academica* I, 46; *De finibus bonorum et malorum*, V 10; ср.: *Plutarchus.* *De stoicorum repugnantibus*, 1035 F sq.; 1037 B; *Krämer H.* Op. cit. S. 46—47.
- 19 *Cicero.* *De republica*, III 9; *Lactantius.* *Institutiones divinae*, V 14, 3—5; *Epitome*, 55, 5—8.
- 20 *Cicero.* *De finibus*, V 10.
- 21 *Cicero.* *Tusculanae disputationes*, II 9.
- 22 *Лукиан.* Дважды обвиненный (15). Здесь Академии предлагается произнести две речи — в свою пользу и в пользу «идейного противника».
- 23 *Maximi Tyrii Philosophoumena* / Ed. H. Hobein. Lipsiae, 1910.
- 24 *Joly R.* *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique.* Bruxelles, 1965; *Eriksen T. B.* *Bios theoretikos: Notes on Aristotle's Ethica Nicomachea*, X 6—8. Oslo, 1976.
- 25 *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, I 34.
- 26 Там же, II 7.
- 27 *Eriksen T. B.* Op. cit. P. 19.
- 28 *Платон.* Тезет, 173 d сл.
- 29 *Аристотель.* Никомахова этика, 1095 b 17.
- 30 *Аристотель.* Политика, 1325 a 13 сл.
- 31 *Plutarchus.* *De liberis educandis*, 8 A.
- 32 *Альбин.* Учебник платоновской философии, II 3.
- 33 *Philo Alexandrinus.* *De fuga et inventione*, 36.
- 34 *RE H1bBd.* 39, Sp. 4; Ср. *Vogel C. G. de.* *Greek Philosophy.* Leiden, 1959. Vol. III. P. 354.
- 35 *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Поздний эллинизм. М., 1980. С. 82.
- 36 *Dillon J.* *The Middle Platonists.* L., 1979.
- 37 *Philo Alexandrinus.* *Works.* V. IX. P. 2; *Philonis De Aeternitate Mundi* / Ed. Fr. Cumont. B., 1891. S. XXII—XXIV; *Terian A.* Op. cit. P. 275. N 12. В целом о времени написания «небиблейских» сочинений см.: *Philonis Alexandrini.* *De animalibus.* P. 28 sq.
- 38 Напомним: причиной сомнений явилась неожиданная позиция Филона, который никогда не был сторонником концепции «неуничтожимости» и «несотворенности» Вселенной, а в *De aeternitate* выступает в ее защиту.
- 39 Возможно, рассматривая некоторые сочинения Филона в контексте школьных философско-риторических упражнений, можно будет приблизиться к разгадке тайны сочинения 'Улодетика' (см.: *Philo Alexandrinus.* *Works.* Vol. IX).
- 40 Можно было бы предположить, что Филон использовал усвоенную им в процессе обучения форму парного рассуждения так же, как Максим Тирский, т. е. для создания эффектного риторического произведения. Такое предположение снимает необходимость связывать появление *Vit. cont.* с ранним периодом творчества Филона, однако полной уверенности в том, что Филон имел вкус к созданию сочинений такого рода, у нас нет.
- 41 Слово *πραγματεκα* трудно для перевода. Оно может означать и «дело», и «занятие», и «задача». Предлагаю перевод «предмет», мы ориентируемся на то значение русского слова, которое оно имеет в традиции школьного обучения («предметами» называют математику, физику и т. д.).
- 42 Во всех прочих сочинениях Филон употребляет слово *δερσατευτς* в его обычном значении «почитатель», «служитель» или «целитель», именую так истинных служителей и почитателей Бога. О «терапевтах» как особой секте Филон не

- упоминает нигде, и попытки отождествить тех или иных упоминаемых Филоном благочестивых мужей с «терапевтами» из Vit. cont. безуспешны (см.: *Елизарова М. М.* Указ. соч. С. 39—40). Есть мнение, что греческое слово *θεραπευτής* — это семантическая калька того арамейского слова, к которому восходит слово «ессей». Может ли это быть случайностью? (см.: *Vermes G.* The etymology of Essenes // *Revue de Qumran.* 1960. Vol. 7).
- 43 Новейшие комментаторы указывают, что в описании места обитания терапевтов указаны лишь те приметы, которые отличают местоположение идеального города-государства (см.: *Платон.* Законы 704 b; *Аристотель.* Политика, 1326 a 39; см. также: *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie.* P., 1963. Vol. 29. P. 40). Не менее интересно сопоставить описание Филона с риторической разработкой Менандра («О похвальных речах» II 2, 63): город, по Менандру, следует хвалить либо за благоприятные климатические условия, либо за то место, которое он занимает в стране, в том числе относительно других городов; похвально, если он находится на равнине, а если на горе — то следует хвалить это. Поселение терапевтов, как мы видим, обладает большей частью возможных достоинств.
- 44 Оба слова впервые встречаются у Филона. *Μοναστήριον* позднее входит в христианский лексикон, а *σενεβίον* так и не закрепляется в языке. *Μοναστήριον* у Филона вовсе не имеет того специфического значения, которое оно приобретает впоследствии, здесь слово служит обозначением помещения, в котором человек пребывает в одиночестве. Можно предположить, что оба слова изобретены самим Филоном. В текст Vit. cont. они вводятся оборотом *ὁ καλεῖται*: возможно, Филон предполагал, что эти слова покажутся читателю непривычными, а потому оговорился.
- 45 *Елизарова М. М.* Указ. соч. С. 31—32.
- 46 К признакам такого рода относится и ношение белой одежды (терапевты надевали ее, собираясь вместе по седьмым дням и во время «величайшего» праздника); о белой одежде как своего рода внешнем показателе, внутренней чистоты, необходимо присущей всякому «божественному мужу» (*ἄνθρωπος θεῖος*), говорит Порфирий (*De abstinentia*, II 45); в белом ходит и Пифагор (*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VIII 19). Склонность к пророческим снам, которая, по Филону, является характерной чертой терапевтов, присуща, по Ямвлиху, пифагорейцам (*De vita pythagorica*, XV 65).
- 47 *Лукиан.* О пляске, 17.
- 48 *Les Oeuvres de Philon.* Vol. 29. P. 100, п. 1.
- 49 *Ibid.* P. 94; *Belkin S.* Philo and the oral Law. Cambridge, 1940. P. 36; *The Cambridge History of the Bible.* Vol. 1. P. 114.
- 50 *Philo Alexandrinus.* Works. Vol. 9. P. 522 sq.; *Belkin S.* Op. cit. P. 192; *Елизарова М. М.* Указ. соч. С. 74 сл.
- 51 *Смирнов Н.* Указ. соч. С. 57.
- 52 *Plutarchus.* Quaestiones convivales, IV 5; ср.: *Плутарх.* Об Исиде и Осирисе // Вестн. древней истории. 1977. № 3, 4; *Cicero.* Tusculanae disputationes, V 78 sq.
- 53 *Флавий Филострат.* Жизнь Аполлония Тианского, I 13.
- 54 *Maximi Tyrii Philosophoumena*, 15—16.
- 55 *Barnes E. G.* Petronius, Philo and Stoic Rhetoric // *Latomus*, 1973. Vol. 32; *Philo Alexandrinus.* Works. Vol. III. P. 209.
- 56 См.: *Платон.* Федр, 259 С.
- 57 Ср. еще одну характеристику терапевтов: «Они едят, чтобы не мучиться голодом, а пьют, чтобы не страдать от жажды» (37). Терапевты снова оказываются воплощением идеала, формулировку которого античная традиция приписывает Сократу: «Он говаривал, что сам он ест, чтобы жить, а другие люди живут, чтобы есть» (*Диоген Лаэртский*, II 34). См. также: *Les Oeuvres de Philon.* Vol. 29. P. 106. N 3.
- 58 *Смирнов Н.* Указ. соч. С. 58.
- 59 *The Cambridge history of the later Greek and early Medieval Philosophy* / Ed. A. H. Armstrong. Cambridge, 1970. P. 152 f.
- 60 *Смирнов Н.* Указ. соч. С. 58—59.

O. L. Levinskaja
LES THÉRAPEUTES
ET LA TRADITION
PHILOSOPHIQUE DES RAISONNEMENTS
IN UTRAMQUE PARTEM

L'auteur examine sous un angle nouveau le traité de Philon d'Alexandrie *De la vie contemplative*, une des oeuvres littéraires les plus mystérieuses de la Basse Antiquité. Il propose de l'interpréter à la lueur de la tradition rhétorico-philosophique des «doubles discours» (*pro et contra*) sur un thème donné, une tradition fort répandue dans les écoles philosophiques comme mode d'enseignement simultané de la dialectique et de l'éloquence. Le *De vita contemplativa* aurait été écrit dans le même esprit des «doubles discours» et ferait pendant à un traité, malheureusement perdu, que Philon signale lui-même dans son introduction à celui-ci. Le sujet commun des deux ouvrages serait alors «La vie active (*πρακτικός*) et la vie contemplative (*θεωρητικός*)», thème topique de la philosophie scolaire et populaire, et la tâche de l'auteur consisterait non à fournir les renseignements en sa possession sur le mode de vie de sectes concrètes, mais à peindre un tableau idéal des zélateurs de l'un ou de l'autre, l'actif et le contemplatif. Sous cet angle on arrive à expliquer toutes les inexactitudes décelées par les spécialistes dans la description de la secte des thérapeutes, car ceux de Philon sont des «contemplateurs» et ministres irréprochables de Dieu; Philon a emprunté les traits qu'il leur prête à diverses traditions religieuses et philosophiques tant du monde gréco-romain que du monde judaïque. C'est pour cela que les chercheurs n'ont toujours pas trouvé d'autres traces historiques de cette secte, en réalité fictive.

Г. С. Литичевский

ИДЕИ СТОИЧЕСКОЙ ФИЗИКИ
В «ЕСТЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ»
ПЛИНИЯ СТАРШЕГО

Имя Плиния Старшего стоит одним из первых в списке имен представителей римского естествознания. В том, как оценивался его труд на поприще изучения природы, Плиний разделил участь всей римской науки: его, как правило, хвалят за увлеченность, трудолюбие, строгость к себе — «чисто римские» качества и упрекают за книжность, компилятивность, свойственный всем римлянам практицизм, доходящий до полного пренебрежения к теории. Впрочем, вплоть до XVIII в., когда римская наука все еще поль-

зовалась авторитетом, например, в области биологии, Плиний по-прежнему оставался эталоном естествоиспытателя. Современники называли Бюффона французским Плинием, а лейб-медик Людовика XIII Ги Патен, «человек свободного и искушенного ума», находил у Плиния всю необходимую информацию¹. Но уже в XIX в. Теодор Моммзен называет его «безалаберным компилятором». Такое отношение стало разделяться большинством специалистов, и при этом Плинию досталось не меньше, чем всей римской культуре. А. Койре отмечал «почти полное безразличие римлян к науке и философии» и утверждал, что «во всей классической латинской литературе не найдется научной работы, достойной именоваться научной и точно так же работы философской. Там можно найти Плиния, сиречь собрание анекдотов и росказней досужих кумушек; Сенеку, сиречь добросовестное изложение физики и морали стоиков, приспособленных, т. е. упрощенных, на потребу римлянам; Цицерона, сиречь философские эссе литератора-дилетанта, или Макроба — своеобразный учебник начальной школы»². Оценки Плиния, подобные этой, являются по сей день наиболее распространенными, в том числе и в обобщающих курсах по истории естествознания и техники³.

Однако даже в XIX в. не все разделяли такое негативное отношение к Плинию. Энгельс, пользовавшийся Плинием как источником по истории древних германцев, указывал на то, что «Плиний был первым римлянином, интересовавшимся войнами в варварской стране не только с военно-политической, но и с теоретической точки зрения»⁴. А. И. Герцен высоко оценивал Плиния как исследователя природы и даже ставил его выше Лукреция⁵. В последнее время вообще наметилась тенденция к «реабилитации» в целом римской культуры, которую все меньше рассматривают как упадочную и вторичную по отношению к греческой. Признается факт существования римской философии и самобытность ее представителей, например Цицерона⁶. У ряда исследователей намечается и изменение отношения к Плинию. На самом деле, восприятию его научной деятельности мешает громоздкость и на первый взгляд бессистемность «Естественной истории» — единственного из его сочинений, дошедшего до нас. Однако при внимательном знакомстве с текстом можно видеть, что Плиний довольно последовательно проводит некоторые особо важные для него идеи, тщательно подбирая подтверждающий или иллюстрирующий их конкретный материал, что он занимает достаточно твердые позиции по ряду вопросов и не только не неkritичен, а наоборот, отстаивая свои взгляды, не боится обратить свою критику против таких авторитетов, как Аристотель.

Античность выработала жанр научной литературы, в котором легко совмещались природоведческие и гуманитарные сюжеты, получивший название «истории» (*ιστορία*). У Аристотеля этот термин служил «для обозначения описательной науки, материалом для которой служат данные наблюдений и факты, сообщенные другими лицами. В этом смысле труды Гекатея и Геродота были типичными

„историями“. Противоположностью „истории“ была наука, основанная на доказательствах (*ἐπιδείξις*)...»⁷. По-видимому, такие произведения, как «Физика» или «О частях животных», можно отнести к «эпистеме», чего нельзя сказать о труде Плиния, уже в заглавии которого фигурирует слово «история»⁸. Но не следует спешить с аксиологическими выводами — в историко-научной перспективе «история» представляет не меньший интерес, чем «эпистема». Античная наука, построенная на доказательствах, виртуозно владея логикой, могла объяснить любой факт и концентрировала свое внимание не на факте, а на его объяснении, как это видно на примере Аристотеля⁹. Но эта виртуозность и изобретательность в объяснениях была чревата всеобъясняемостью и дискриминацией фактов, не вписывающихся в логическую схему в рамках «эпистемы». Напротив, «история» проявляла обостренный, подчас наивный интерес к любому факту, потенциально представлявшему научный интерес. Что же касается «Естественной истории», то в ней делается попытка все эти разнородные факты и явления систематизировать и даже ведется полемика с такими способами их объяснения, которые вступают в противоречие с принципами этой систематизации. Труд Плиния — это уже не «история» досократовской поры, в ней так или иначе учтен опыт всей классической и эллинистической науки древности.

«Естественная история» обнаруживает родство не только с греческой научной, но и с римской литературной традицией. Это естественно, ибо Плиний страстный патриот, в частности убежденный в том, что современная ему греческая наука легкомысленна и только римляне способны писать серьезные научные труды (NH, Praefatio). Т. Кевес-Цулауф указывает на родство плиниевского сочинения с римскими сакральными текстами, обращая внимание на то, как формулируются отдельные обобщающие суждения Плиния, и прежде всего на схожесть предисловия — посвящения Титу с текстами посвящений богам¹⁰. Эти параллели очевидны. Но при этом следует помнить, что сакральный элемент активно присутствовал во всех областях частной и общественной жизни римлян, и его присутствие тем более не удивительно в литературной деятельности такого официального лица, приближенного к императору и обязанного содействовать распространению его культа (NH, II, 5)¹¹. Тем не менее «Естественную историю» нельзя рассматривать как сам по себе сакральный текст, обожествляющий Природу и императора. Речь может идти только о композиционных и стилистических параллелях, о литературном, риторическом приеме.

Сама риторика, генетически связанная с римской сакральной практикой¹², является неотъемлемым элементом Плиниевого текста. Каждая книга «Естественной истории» открывается предисловием — проэмием, написанным в чисто риторическом стиле, и при изложении материала Плиний нередко прибегает к декламациям, сентенциям, поэтическим метафорам, антитезам, игре слов и другим риторическим приемам. Да и задачи своего

труда он определяет в значительной степени как чисто литературные: дать новое звучание давно известным вещам (*vetustis novitatem dare*), обыденным вещам придать блеск (*obsoletis nitorem*), отталкивающие сюжеты сделать привлекательными (*fastiditis gratiam*). Однако не следует рассматривать это произведение как полностью риторическое¹³. Напротив, Плиний хотел бы отмежеваться от современной ему риторической литературы, доставляющей удовольствие, но бессодержательной (NH, Praef., 12). Он также обращает внимание на то, что в его сочинении «для большинства предметов применяются слова либо деревенского обихода, либо чужеземные, даже варварские... (Praef., 13)».

Плиний хотел, чтобы его произведение было, скорее, удобным для извлечения пользы, чем источником изящных удовольствий (*utilitatem juvandi gratiae placendi* (sc. *praeferre*) — Praef., 6). Книги «Естественной истории» написаны для простых людей, для массы земледельцев, ремесленников, наконец, для занимающихся науками на досуге (*humili vulgo scripta sunt, agricolarum, opificum turbae, denique studiorum otiosis* — Praef., 6).

Эта ориентация на практическую пользу, демократизм сказывается и в том, как определяет Плиний жанр своего сочинения, относит его к энциклопедическому направлению в научной литературе. *Ἡὐκυκλίῳ παιδείᾳ* означала общую культуру, общедоступное образование. Однако не следует вслед за Ф. делла Корте¹⁴ преувеличивать дидактический характер Плиниевой энциклопедии. Для Плиния *ἔγκυκλιον παιδεία* — это не только общий круг знаний, но и всестороннее знание. Он обращает внимание на универсальный характер своего произведения. Признавая то, что идея энциклопедического труда родилась в Греции, и то, что его соотечественниками Катон, Варроном и Целсом делались попытки ее реализации (Praef., 24), Плиний ставит в заслугу себе создание первой в истории энциклопедии. Для Плиния его энциклопедия — это научный труд, в котором он выполняет свой по существу моральный долг перед природой, стремясь воздать природе все, что она заслуживает (*naturae sua omnia* [sc. *dare*]), показать действительную природу всех явлений (*omnibus vero naturam* (Praef., 15)). Он также видит свою задачу в том, чтобы прояснить темные вопросы (*obscuris lucem* [sc. *dare*] — Praef., 15). Уже это делает его труд чем-то большим, чем просто *summa historica*¹⁵. Возвращаясь к вопросу о связи труда Плиния с античной «историей», наукой описательной, следует признать, что сам Плиний любит часто повторять то, что в его задачи входит прежде всего описание явлений (*rerum manifestas indicare*), а не их объяснение (напр. NH, XI, 8; XXXVII, 60). Но сам же он себя и опровергает, когда вступает в теоретические споры, когда делает теоретические построения иной раз по таким вопросам, которых античная теоретическая мысль до Плиния не касалась (см. NH, II, 72). В этом случае не может быть также и речи ни о какой компиляции. Что же касается использованной литературы,

то Плиний с гордостью сообщает о том, что им было собрано 20 тыс. достойных внимания фактов из 2 тыс. томов более ста греческих и римских авторов (NH, Praef., 17).

Для выявления общих теоретических установок античного ученого необходимо установить, каких философских взглядов он придерживался, поскольку в античности не могла идти речь о какой-либо специальной научной теории, за исключением, может быть, астрономии и механики. Это тем более касается Плиния, который в одном труде сводит воедино данные, полученные из самых разных областей знания. В его случае это означает выяснение того, какая из школ античной философии оказала на него большее влияние, поскольку сам он специально философскими проблемами не занимался. Он отрицал какую-либо связь с известными ему философскими направлениями. По поводу своей книги «Сомнительные речения» он писал: «... слышу, и стоики, и диалектики, и перипатетики, и эпикурейцы (а от грамматиков и всегда ждал) вынашивают критику против изданных мной книг о грамматике...» (NH, Praef., 8), тем самым ставя себя вне упомянутых философских школ. И все-таки в своем труде, призванном показать природу во всем ее единстве, он постоянно упоминает имена Пифагора, Демокрита, Платона, Аристотеля, Феофраста, Посидония и других философов, естественнонаучные труды которых (или их последователей) он использовал в своей работе. Из этих книг, пропитанных натурфилософскими идеями школ, в рамках которых они создавались, эти идеи проникали в «Естественную историю». Нередко вступая в противоречие, идеи соперничающих школ заставляли Плиния делать выбор между ними и, таким образом, занимать определенную натурфилософскую позицию.

Как и большинство античных авторов, Плиний называет «философами» индийских гимнософистов (NH, VII, II, 2), однако философы для него по преимуществу греки (NH, VII, XXXI, 30). Желая показать себя поборником староримских ценностей, Плиний не прочь выступить с осуждением греческой философии, понимаемой как нечто нерасчленимое целое, типичным воплощением которой был Карнеад, превращавший истину в нечто неуловимое (*quid veri esset haud facile discerni* — NH, VII, XXXI, 30). Соглашается он и с Катонем Цензором в том, что всех без разбора греков следовало бы выслать из Италии. И все же подобные рассуждения Плиний позволяет себе только тогда, когда он далек от главного предмета своих интересов. Однажды почувствовав, что слишком далеко зашел в своем местном патриотизме, Плиний может начать убеждать как бы самого себя: «только не надо с презрением относиться к грекам, ведь их свидетельства наиболее точные, и они раньше всех обратились к научным исследованиям» (*modo ne sit fastidios Graecos sequi, tanto majore eorum diligentia vel cura vetustiore* — NH, VII, I, 1).

Плиний редко употребляет слова «философия», «философ», предпочитая латинские эквиваленты, например «*sapientia*» — «знание», «мудрость», и производные от него («*sapiens*»,

«sapientissimus»). В книге об антропологии он рассказывает о наиболее прославленных мудрецах, называя их «sapientissimi», и приводит имена Сократа, Платона, Посидония, Вергилия, Варрона, Цицерона — таким образом, в одной рубрике оказываются и греки и римляне. Философ Аристотель попал в главу о гениальных людях (*ingenii graecipua*) вместе с Гомером и Пиндаром. Вероятно, Плиний был склонен не делать различия между представителями разных видов умственного труда. Он испытывал идейное влияние не только со стороны философов и ученых, но и поэтов, и «народной философии»¹⁶. Большинство исследователей указывают на близость образа мыслей Плиния стоицизму¹⁷, основываясь уже на многочисленных морализирующих рассуждениях в духе стоической этики, на том, что Плиний оперирует в основном понятиями, заимствованными из физики стоиков.

В работах Е. Бикеля и М. Мюля высказывается предположение о неопифагорейском влиянии на «Естественную историю»¹⁸ в основном в противовес стоической, преимущественно посеидонианской интерпретации, предложенной Е. Хоффманом¹⁹ и поддержанной В. Кроллем²⁰ и Дж.-В. Каспаром²¹. Плиниева характеристика мира как «целокупного во всех своих частях» (*totus in toto*), «божества» (*pumen*), являющегося «священным» (*sacer*) (NH, II, I, 2), достаточно привычна для античности и может быть как стоического, так и неопифагорейского происхождения. Однако сторонники неопифагорейской интерпретации космологии Плиния обращают внимание на то, что затем Плиний характеризует мир как «вечный, неизмеримый, не происшедший и не преходящий» (*aeternum, imensum, neque genitum, neque interitum umquam* — NH, II, I), «бесконечный» (*infinitus* — NH, II, 2). В этих определениях на первый взгляд заключено противоречие со стоической доктриной. Ведь стоики вслед за Парменидом и Аристотелем представляли вселенную в виде завершенной сферы (*Arist., De caelo*, I, 5—7; *Diog. Laërt.*, VII, 140), и, что особенно важно, мир стоиков был конечным во времени, ему предстояло погибнуть в «обогневении» (*ἐκπίρωσις Laërt.* VII, 134). Напротив, в неопифагорейском сочинении Окелла «О природе всего» (*περὶ τῆς τοῦ παντός φύσεως*) говорится о том, что мир неразрушим и что разрушительного начала нет ни внутри вселенной, ни вне ее, ибо вне ее ничего нет; все вещи содержатся во Всем, а Все — это космос (*Τὸ δὲ γὰρ βίον καὶ τὸ πᾶν ὀνομάζω τὸν σὺμπαντα κόσμον* — I, 7)²². Сторонники неопифагорейского влияния, как видим, стремятся не столько установить связь Плиния с неопифагорейцем, сколько указать на противоречие между его взглядами и доктриной стоиков. Говорится также о том, что неопифагорейство было достаточно распространено в Риме в I в. до н. э. — II в. н. э.²³ Действительно, первым по времени представителем неопифагорейства был римлянин — Публий Нигидий Фигул, друг Цицерона²⁴. Однако ни греческие, ни римские неопифагорейцы Плинием не упоминаются, и нельзя ничего сказать определенного, могли ли они оказывать на него влияние лично или через свои сочинения. Зато Плиний

неоднократно упоминает имя самого Пифагора, но при этом в его тоне совершенно отсутствуют панегирические ноты, обязательные для последователей Пифагора. Как о любопытной, экзотической вещи сообщает Плиний о способе измерения вселенной Пифагора при помощи музыкальных тонов (NH, II, 83), а затем высказывает удивление, до какой степени доходит бесстыдство (*improbitas*) тех, кто увлекшись незначительными успехами в вычислениях, позволяют себе измерять неизмеримую и святую вселенную (NH, II, 87): здесь, впрочем, достается не только Пифагору, но и Посидонию (NH, II, 85).

«Естественная история» по своему духу, исполненному позднеантичным скептицизмом, чужда пифагорейцам с их догматизмом и почтением к авторитету (*αὐτὸς ἔφα*). Кроме того, аргументация в пользу пифагорейского влияния строится в основном на материале Плиниевой космологии, содержащейся во II книге его энциклопедии. Если же заглянуть в ее последнюю книгу, то можно прочесть вполне определенное утверждение о том, что Плиний во всех книгах своего труда стремился показать действие сил симпатии и антипатии (NH, XXXVII, 59). Таким образом, ставя центральное для Посидония понятие мировой симпатии также в центр своих теоретических интересов, Плиний однозначно делает выбор между Пифагором и Посидонием. Что же касается противоречия между утверждениями Плиния о вечности и бесконечности мира с учением Посидония о конечности вселенной во времени и пространстве, то, как мы увидим ниже, это противоречие не было существенным.

Робер Ленобль, определяя мировоззрение Плиния как «синкретический пантеизм», возводит его к «стоическим и платоническим реминисценциям»²⁵. Действительно, уже самое начало «Естественной истории» дает впечатление текстуальной близости с платоновским «Тимеем». Слова Плиния: «Мир или, если кому-то угодно называть его другим именем — „небо“, под сводом которого живет все сущее...» (*mundum, et hoc quodcumque nomine alio caelum appellare libuit, cujus circumflexu degunt cuncta...* — NH, II, 1), напоминают слова Платона: «Ведь все небо — или космос, или если кому нравится другое название, но мы будем называть именно так...» (*ὁ δὲ πᾶς οὐρανὸς — ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ποτὲ ονομαζόμενος μάλοτ' ἂν δεχοίτο, τοῦδ' ἡμῖν ἠνομάσω — Plat., Tim., 28 b*). Однако это практически единственная реминисценция, которую можно возвести к Платону, и, кроме того, не прямо, а через посредников. Цицерон дословно перевел Платона: «*Omne igitur caelum sive mundus sive quo alio vocabulo gaudet, hoc a nobis nuncupatus sit...*» (*Cic. Tim., 2, 4—5*). Перевод Цицерона явно был использован Помпонием Мелой, старшим современником Плиния, который открывает свой труд по географии следующими словами: «Итак, все это, чем бы оно ни было, чему мы даем название „мир“ или „небо“, есть единое, и в единой окружности обнимает само себя и все сущее...» (*Omne igitur hoc, quidquid est, cui mundi coelique nomen indimus, unum id est, et uno ambitu se cunctaque*

amplectitur...» — De situ orbis, I, 1). Становится ясно, откуда берется последняя часть Плиниевой фразы, отсутствующая у Платона: его «cuius circumflexu degunt cuncta», вероятнее всего, восходит к «ipso ambitu se cunctaque amplectitur» Помпония Мелы. Хотя возможна связь и с другими римскими текстами, испытывавшими влияние платоновского «Тимея», его самого популярного диалога в эпоху поздней античности²⁶. Следов платоновского идеализма и диалектики в «Естественной истории» вообще нельзя встретить. При этом едва уловимом влиянии Платона совершенно очевидны противоречия между центральными идеями римского энциклопедиста и принципиальными положениями греческого философа. Если для Платона мир — это «живое существо, наделенное душой и умом» (Tim., 30 b), созданное Демиургом (Tim., 28 b), т. е. богом²⁷, то для Плиния мир, обладая всеми платоновскими характеристиками, сам есть бог (mundum...numen esse credi par est), он вечен и никем не создан (NH, II, 1—3). Плиний идет дальше и говорит о том, что «все безусловно свидетельствует о могуществе природы и ее тождестве с тем, что мы называем богом» (NH, II, 27). отождествление природы с богом является полностью антиплатоновским, поскольку для Платона природа с ее множественностью — это противоположность единого, которое только и может быть богом.

Самого же Платона Плиний называет «самым красноречивым из греков» и сообщает легенду о том, как пчелы младенцу-Платону вложили мед в уста в знак его будущего красноречия (NH, XI, 56).

Уже отмечалось сходство космологии Плиния с учением стоиков о вселенной как о божественном, одушевленном едином целом, имеющем форму шара. Казалось бы, противоречие между его и их взглядами обнаруживается в том, как решался вопрос о вечности или гибели мира. Мир Плиния вечен (aeternus). Но и гибель мира у стоиков в обогневении (*ἄκτιρωσις*) не следует понимать как совершенное исчезновение вселенной. Подверженный гибели мир все равно потенциально вечен, так как за его гибелью обязательно следует его возрождение (*παλιγενεσία*). Учение о гибели мира разделялось не всеми стоиками. Панэтий, видный представитель Средней Стои, считал мир неразрушимым (*Diog. Laërt.*, VII, 142). Идею гибели мира, по-видимому, не следует считать центральной идеей стоицизма. Эта идея явилась результатом следующего силлогизма: «Когда подвержены гибели части, то подвержено и целое; но части мира подвержены гибели, ибо переходят друг в друга; стало быть, подвержен гибели весь мир» (*Diog. Laërt.*, VII, 141). Таким образом, Зенон и его последователи стремились, вероятно, избежать дуализма частей и целого, обосновать идею единства мира.

Вечными являются бестелесные начала (*ἀρχαί*), которые вечно содержат в себе возможность действительного мира. Начало мира совпадает с воплощением этих начал в вещественные и оформленные основы — элементы (*στοιχεῖα*) и прежде всего в

«искуснический огонь» (*πῖρ τεχνικόν*), из которого рождаются все вещи и в котором спорает затем весь мир.

Для Плиния вечным является не циклический бесконечный процесс сменяющих друг друга возрождений и обогневений вселенной. Когда он говорит о том, что вселенная вечна, он имеет в виду действительный мир. Тем не менее отголоски стоического учения об обогневении слышатся и в «Естественной истории». Правда, Плиний говорит не о всем мире, а только о земле. Устраивая извержение вулканов, природа, по его мнению, предрекает сожжение всей земли (*natura... exustionem terris denuntians* — NH, II, 236). Это сожжение уже почти началось, выражаясь в многочисленных естественных кострах, выходах «земного огня» (*ignis terrestris*), горящих источниках маальты и нефти. «В стольких местах, столькими пожарами сжигает природа землю!» (*tot locis, tot insidiis rerum natura terras cremat* — NH, II, 238). В этой фразе природа, по существу, отождествляется с огнем, а это отождествление носит вполне стоический оттенок, ибо, как сообщает Диоген Лаэртский, «природа в их (стоиков) представлении есть искуснический огонь (*πῖρ τεχνικόν*)» — Diog. Laërt., VII, 156). Если сожжение земли кажется почти неизбежным, то возможность мирового пожара также не отвергается, «... так как [огонь] — это единственный из элементов, в котором оплодотворяющее начало и который сам себя рождает и вырастает из мельчайшей искорки, то чего только нельзя ожидать, когда столько костров зажжено на земле? Что же это за природа, которая без вреда для себя насыщает самую алчную во всем мире прожорливость? Добавь к этому бесчисленные звезды, огромное солнце, добавь огни, которые зажигает человек, да еще те, что заключены в самом веществе камня, в щепках дерева, когда их трут одну о другую, да к тому же огни облаков, от которых молнии: уж точно все чудеса превосходит то, что даже единственный день может обойтись без вселенского воспламенения (*ullam diem fuisse quo non cuncta conflagrarent*), при том, что даже вогнутые зеркала, поставленные под лучи солнца, воспламеняют легче, чем любой другой вид огня» (NH, II, 239). Таким образом, Плинию то, что мир изо дня в день продолжает существовать, представляется более удивительным, чем содержащаяся в самой природе возможность всеобщего пожара (*exustio*). Его уверенность в том, что звезды безусловно вечны по своей природе (*ceterum aeterna caelestibus est natura* — NH, II, 30), не находится также в противоречии с представлениями об *ἐκπύρωσις*, так как спореть мир должен был как раз в небесном, очищающем огне согласно учению стоиков. Сохраняя число элементов Эмпедокла — четыре, и признавая огонь единым элементом, они тем не менее делили его на две разновидности — небесный, искуснический, (*τεχνικόν*) и земной, бесплодный (*ἀτεκνον*) (ср. Cic., Nat. deor., II, 15, 41). Из контекста «Естественной истории» явствует то, что Плиний тоже различал небесный NH, II, 10) и земной огонь (NH, II, 236 и сл.), но как видно из

приведенного выше отрывка (NH, II, 239), это не было для него качественным различием.

Представления о приближающемся конце света были распространены во времена Плиния, и их распространению в немалой степени содействовали римские стоики, например Сенека, писавший в «Естественно-научных вопросах»: «...если придется гибнуть, я погибну вместе с разрушающимся миром: не дозволено желать всеобщего бедствия, но великое утешение в смерти видеть, что и земля подлежит смерти» (Nat. quaest., VI, 2, 9). Насколько глубоко внедрились в массовое сознание эти представления, свидетельствует описание реакции жителей Мизена на извержение Везувия, сделанное Плинием Младшим, живым участником тех драматических событий: «Одни оплакивали свою гибель, другие — гибель близких; некоторые в страхе перед смертью молили о смерти; многие воздевали руки к богам; большинство объясняло, что нигде и никаких богов нет и для мира это последняя вечная ночь» (Epist., VI, 20, 15). Вполне естественно, что такие настроения отразились и в сочинении римского ученого, для которого та ночь действительно стала последней.

Плиния сближает со стоиками и учение о пневме — *spiritus vitalis*. Для знакомства с идеей пневмы Плинию не обязательно было даже изучать труды представителей Древней и Средней Стои. Вопреки утверждениям Р. Б. Тодда²⁸ о том, что учение о пневме было в римскую эпоху почти забыто, пневма, если не сам термин, то понятие, очень часто упоминается в трудах Цицерона и Сенеки (Cic., Nat. deor., II, 36, 91; II, 9, 24; Sen., Nat. quaest., II, 6—9; V, 5, 1—5) и о ней говорится в основном как о «жизнетворной силе» (*vis vitalis*), присутствующей в воздухе (*aer*). У Плиния понятие пневмы, которую он называет «*vitalis halitus*», «*spiritus vitalis*», становится центральным в его системе природы и наполняется богатым конкретным природоведческим содержанием. В известном смысле стоическое учение о пневме получает в «Естественной истории» дальнейшее развитие.

Укоренению стоицизма на римской почве особенно содействовала философия Посидония. Учеником Посидония был Цицерон, он оказал влияние на Туррания Грацила, Помпония Мелу и других римских авторов, на которых ссылается Плиний. Ссылается Плиний и на самого Посидония, но прежде всего как на авторитет в области астрономии, метеорологии и географии. О прямом идейном влиянии говорить трудно. Даже сама мировая симпатия получает у Плиния интерпретацию, несколько отличающуюся от того смысла, который вкладывал Посидоний в это изобретенное им слово. Для Посидония мировая симпатия была силой, обуславливавшей неразрывную связь всех частей вселенной, физическим носителем которой являлась пневма, «теплое дыхание», состоящее из огня и воздуха²⁹. Такое понимание симпатии разделялось Плинием, что, однако, выражается не собственно в трактовке термина «симпатия», а в том, какую роль отводил Плиний все тому же *spiritus vitalis*. Взгляды Плиния и Посидония совпадают

в отношении к дивинации. Они оба считают веру в предзнаменования, гадание и т. д. оправданной, а для Посидония дивинация как раз и была возможной за счет тесной связи между явлениями самого разного порядка. По этому поводу Цицерон, также признававший «наличие естественного взаимодействия (*cognatio naturalis*) между вещами весьма далекими одна от другой», иронизировал: «Из какой взаимосвязи в природе, и как бы гармонии и согласия, — того, что греки называют *συμπάθεια*, можно заключить, что либо выемка в печени имеет отношение к моему небольшому состоянию, либо мой маленький доход — небу, земле, ко всей природе вещей?» (*Cic., Divin., II, 34*). Плиний, как и Посидоний, не был настроен столь скептически.

Полностью принимая Посидониеву идею симпатии, Плиний идет несколько дальше и вносит в это понятие отсутствующий у Посидония психологический элемент, по-видимому, досократического происхождения. Мировая симпатия выступает у Плиния одновременно с такой же повсеместной «антипатией», что заставляет вспомнить Дружбу и Вражду Эмпедокла. (*Diog. Laërt., VIII, 76; NH, XXXVII, 59*).

По мнению М. Лаффранк, явное несоответствие всех «естественных историй» доктрине Посидония состоит в их повышенном внимании к чудесам, к чудовищам, что касается живой природы. Для Посидония, как и для Аристотеля, чудовища — это «ошибка» природы, в целом же действительность поддается объяснению на основании законов мироздания, устанавливаемых космическим Логосом, так что не остается места ни для чего удивительного. К тому же одним из важнейших достоинств мудреца Посидоний считал способность ничему не удивляться (*ἀδανυία*)³⁰. Напротив, все удивительное (*mirum*) Плинию представляется особенно ценным, а «человеческую страсть ко всему удивительному» (*desiderium et admiratio hominum*) он не только не порицает, но старается удовлетворить как можно большим количеством чудесных фактов.

Впрочем, повышенный интерес Плиния к чудовищам (*monstrifica*) не противоречит в основном физике стоиков, потому что чудеса у него нередко сопровождаются натуралистическими объяснениями в традициях стоицизма. В этих объяснениях (несмотря на то, что Плиний объявляет себя противником любой «аргументации» — напр., XI, 8) с особенной силой сказывается оригинальность «великого компилятора». Так, единственный из всех античных ученых, он связывает наличие чудовищ, удивительных живых существ, с избытком влаги или ее недостатком. По его утверждению, особенно много чудовищ (*beluae*) рождается в море, где избыток влаги приводит к тому, что «семена всех вещей» смешиваются удивительным образом (*NH, II, 7; IX, 2*), подобно тому как в Африке недостаток воды заставляет многих животных собираться в тесноте у небольших источников, что приводит к совокуплению животных разных видов, и оттого появляется множество животных смешанных форм (*miltiformes*

animalium), откуда и греческая поговорка «В Африке всегда встретишь что-то новое» (NH, VIII, 27).

Сближает Плиния со стоиками и натуралистическое истолкование известных мифов и религиозных представлений. По его мнению, божество (numen), проникающее во все уголки природы в форме животворного дыхания (spiritus vitalis), проявляется в виде испарений, выходящих из земных расщелин, и вдохновляет прорицателей, таких, как пифия в Дельфах (NH, II, 208). Волшебство же Медеи, погубившей дочь Креона, состояло в том, что оставленная Ясоном волшебница пропитала венки царицы нефтью, и когда та приблизилась к огню алтаря, венки загорелись (NH, II, 235). Подобные объяснения ни у кого, кроме Плиния, не встречаются, но они несомненно вдохновлены давней стоической традицией аллегорически и натуралистически переосмысливать древнюю мифологию.

На первый взгляд может показаться, что между Плинием и стоицизмом имеются противоречия в отношении к науке, вообще к знанию; его демократический энциклопедизм не имеет ничего общего с элитарностью стоического мудреца. Хотя Хрисипп и считал «общий круг знаний» полезным в какой-то мере, в целом стоики выносили «многознание» за рамки подлинной мудрости³¹. Однако для Плиния «многознание» не самоцель. Он страстно собирает многочисленные факты из жизни природы не ради интеллектуального наслаждения, безмятежности или утешения. Своим трудом он выполняет моральный долг перед природой, так как незнание природы — это «преступление» и «неблагодарность» по отношению к природе (NH, II, 159)³². Он же ставит себе в заслугу то, что первым из римлян выполнил свой моральный долг, рассказав о Природе во всех ее проявлениях, и потому просит ее благосклонности (не предчувствуя ли скорую гибель в столкновении с силами природы?) (Salve, parens rerum omnium Natura, teque nobis Quiritium solis celebratam esse numeris omnibus tuis fave — NH, XXXVII, 205).

Таким образом, несмотря на все разногласия и на то, что Плиний сам отрицал свою принадлежность к стоической школе (NH, Praef., 28), его естественнонаучное мировоззрение отмечено основными чертами стоической физики. Следует рассмотреть, насколько последовательно он согласует принципы стоицизма с богатым природоведческим материалом.

Как известно, «Естественная история» Плиния Старшего построена почти целиком не на личных наблюдениях, а на письменных источниках. Одним из главных источников зоологического раздела были труды Аристотеля, прежде всего «История животных». На это указывают и ссылки самого Плиния, и текстологический анализ его сочинения. Можно было бы ожидать, что Плиний, заимствуя у Аристотеля богатый фактический материал, перенес в свой труд и некоторые из теоретических обобщений Стагирита. В отдельных случаях так и произошло. Однако обнаружение у Аристотеля утверждения о том, что рыбы не дышат,

вызвало со стороны Плиния протест, который он попытался по-своему обосновать. Приведем полностью текст, в котором он излагает взгляды по этому поводу.

«...они, киты, по общему признанию, дышат, как и немногие другие жители моря, которые имеют среди внутренностей легкое, ведь считается, что без него ни одно животное не может дышать. Те, кто придерживается такого мнения, полагают, что рыбы, имеющие жабры, не могут ни выдыхать, ни обратно вдыхать воздух, ни тем более многие другие виды, лишенные даже жабр — положение, замечу, разделявшееся и Аристотелем, который убедил в этом и многих выдающихся ученых. Я вовсе не скрываю того, что не могу безоговорочно присоединиться к их мнению, ведь и вместо легких, раз так угодно природе, могут быть другие дыхательные органы, как и вместо крови бывает другая жидкость. И на самом деле, зачем удивляться тому, что это животворное дыхание проникает в воду, если учесть, что оно также выходит обратно из воды и что, кроме того, оно проникает также в почву, эту куда более плотную часть природы, чему доказательством служат животные, которые всегда живут под землей, как, например, крот? Мне приходят на ум определенно достоверные сведения, убеждающие меня в том, что все водяные существа дышат согласно своей природе, прежде всего какое-то сопение, замечаемое у рыб во время летней жары, и некоторое как бы зевание во время тихой погоды, ведь сон у рыб признается даже теми, кто придерживается противоположного мнения — действительно, как можно спать без дыхания? — кроме того, вспучивание пузырящихся вод, а также увеличение даже тел улиток под воздействием луны. Сверх того, не надо сомневаться в том, что рыбы обладают слухом и обонянием, оба из которых имеют начало в воздухе: невозможно представить себе запах иначе как пропитанный чем-то воздух. Вот почему по этому поводу каждый может думать, как ему больше нравится» (NH, IX, 16—18).

В другом месте менее аргументированно, но гораздо более поэтично Плиний выступает против перипатетического утверждения о том, что не дышат насекомые (NH, XI, 5). Как видим, Плиний, которого традиционно упрекают в нескритичности и легковерии, ведет себя достаточно последовательно, отстаивает собственное мнение или мнение того направления в естествознании, адептом которого он является в противовес перипатетикам.

Необходимо разобраться в сущности спора Плиния с Аристотелем. Что так взволновало Плиния — отрицание очевидной, подтверждаемой эмпирическими данными способности рыб дышать, или же покушение со стороны перипатетиков на что-то, с точки зрения Плиния, гораздо более важное, проявлением чего является дыхание?

В английском издании Плиния защита им положения о дыхании рыб сопровождается комментарием: «Утверждение Плиния подтверждается данными современной науки». Между прочим, еще в 1-й половине XIX в. Кювье, комментируя Плиния, все еще

разделяет точку зрения Аристотеля, по крайней мере, в отношении насекомых, не будучи, по-видимому, знакомым с результатами экспериментов Реомюра и др. В эпоху Линнея положения Аристотеля считались непреложными. Следует ли полагать, что Плиний предвосхитил открытия новоевропейской науки? И следовательно, хотя бы в этом вопросе взял верх над Аристотелем?

Общеизвестно, что Аристотель как естествоиспытатель заявлял о своем предпочтении непосредственному наблюдению как источнику знания и даже предлагал делать вскрытия животных для их изучения. Плиний тоже на словах отдавал предпочтение опытным знаниям, полученным из наблюдений повседневности (*cuius experiendi cotidie occasio est* — NH, IX, 183), но предоставлял проведение этих наблюдений другим исследователям, сообщениями которых он пользовался. Но и Аристотель, как показывает текстологический анализ его зоологических трактатов, в значительной степени излагал материал, полученный не в ходе собственных наблюдений за животными, когда он жил на о-ве Лесбос, а из расспросов практиков животноводства, рыбной ловли, охотников, пчеловодов и т. д., а также заимствованный у других авторов — досократиков, Геродота, Гиппократа и его последователей³³. Задача Аристотеля сводилась, по существу, не столько к получению новых знаний о животных, сколько к сведению воедино, связному изложению и систематизации уже накопленных знаний, а также к рационализации традиционных полумифологических представлений о животном мире. Природоведческий материал излагается и интерпретируется, приводится в соответствие с учением об энтелехии, о конечной причине, при активном использовании приема аналогий, заимствованных прежде всего из области ремесла и искусства (*τέχνη*). В результате этого природа представляется «художником», в произведениях которого нет ничего лишнего. Природа дает те или иные органы тому или другому животному в соответствии с конечной причиной данного животного и данного органа. По мнению С. Биля, не отсутствие усовершенствованных средств наблюдения, а привязанность к основным положениям собственной метафизики, приводили Аристотеля ко многим ошибочным суждениям и парадоксальным выводам в области биологии, которых он мог бы не делать, если бы элементарно внимательно посмотрел на описываемое животное. Энергия Аристотеля направлена не на наблюдение, а на объяснение; последнее «опережает» первое. Конечной причиной легкого, единственного, по Аристотелю, дыхательного органа, является охлаждение организма, согреваемого сердцем, которое бывает только у животных с кровью. Поскольку в аристотелевской классификации животных насекомые относятся к бескровным, они подвергаются у Стагирита полной «ампутации» внутренних органов, и им, естественно, отказано в способности дышать³⁴. Не менее определенно Аристотель отказывает в этой способности и рыбам. В трактате «О частях животных» он пишет: «Известный разряд животных имеет легкое потому, что он является сухопутным, ибо для тепла необходимо охлаждение, а его животные с кровью должны получать извне, так как они теплее. Животные бескровные могут охлаждаться

и врожденной пневмой. Охлаждаться извне необходимо либо водой, либо воздухом, поэтому из рыб ни одна не имеет легкого, а вместо него жабры, как сказано в книге „О дыхании“, так как охлаждение производится водой, а у дышащих — воздухом, почему все дышащие животные имеют легкое. Дышат же все наземные и некоторые из водных, например, кит-фалена и все киты, выпускающие воду» (De part. anim., 669 a).

По сравнению со словами Аристотеля о том, что жабры у рыб «вместо» легкого, но это не дыхательный орган, указание Плиния на то, что жабры — как раз дыхательный орган, звучит более современно. Однако не следует думать, что взгляды Плиния явились результатом более совершенных, чем у Аристотеля, наблюдений. Зато смело можно предположить, что «животворное дыхание» у Плиния — аналог пневмы стоиков, а не просто явление из области физиологии животных, как у Аристотеля. Плиний лишь мельком замечает, что вместо крови может быть и другая жидкость и что вместо легких роль дыхательных органов могут играть жабры, но, главное, он стремится показать, что это животворное дыхание, единое для всего мира, воплощенное в воздухе, способно с одинаковой силой проникать во все части природы. Он обращает внимание также на ту деталь, что рыбы спят и связывает это со способностью дышать, а это заставляет вспомнить утверждение Хрисиппа о том, что сон происходит от расслабления «чувствующего напряжения» (*τῆσις*), создаваемого пневмой. Плиний может не употреблять сам термин «пневма», но понятие всепроникающего животворного дыхания не может не стать центральным в представлениях о природе исследователя, который повсюду ищет действия сил симпатии и антипатии и считает весь мир одушевленным. Вопрос о дыхании у Плиния прямо связан с вопросом об одушевленности, и рассказывая о морских животных, у которых, по мнению перипатетиков, души не было, он, наоборот, заостряет внимание на признаках одушевленности и даже умственных способностях этих животных.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Lenoble R.* Esquisse d'une histoire de l'idée de la nature. P., 1938.
- ² *Койре А.* Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 53.
- ³ См., напр.: *Geschichte des wissenschaftlichen Denkens in Altertum.* В., 1982.
- ⁴ *Энгельс Ф.* К истории древних германцев // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. С. 482.
- ⁵ *Герцен А. И.* Письма об изучении природы. М., 1946. С. 191.
- ⁶ *Майоров Г. Г.* Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 5—59.
- ⁷ *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979. С. 452.
- ⁸ См.: *Vyl S.* Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote. Bruxelles, 1980.
- ⁹ Настаиваем на традиционном переводе заглавия «Естественной истории», хотя имеются уже возражения. Г. А. Таронян считает что «буквалистический традиционный перевод „заглавия“» «неверен и непонятен» и предлагает переводить *Naturalis historia* как «Естествознание» (*Таронян Г. А.* Предисловие // Плиний Старший. Об истории искусства (разделы и отрывки из «Естествознания», касающиеся искусства) / Пер. с лат. Тароняна Г. А. ИВИ АН СССР [рукопись]). Это предложение представляется малопримемлемым уже потому,

- что греческое слово *ἱστορία* означает не только «знание» но и «рассказ», «описание», «исследование» и проч. В латыни это слово переводилось словами *res, memoria, fabula* и др. Тем не менее Плиний считал нужным поместить в заглавии своего сочинения специальный термин иностранного происхождения, оставив его без перевода во всей его многозначности. Примечательно и то, что Светоний поместил биографию Плиния в раздел «Об историках» своих «Жизнеописаний», и при этом в списке работ Плиния, среди которых есть и специально исторические, «история» только одна — это «Естественная история».
- 10 *Köves-Zulauf Th.* Die Vorrede der plinianischen «Naturgeschichte» // *Wiener Studien: Zeitschrift für klassische Philologie und Patristik. Neue Folge.* 1973. VII. S. 134—184.
- 11 *Штаерман Е. М.* От религии общины к мировой религии // *Культура древнего Рима.* М., 1985. Т. 1. С. 106—209 (с. 180).
- 12 Слово «оратор» происходит от глагола *oro*, значение которого не только «говорить», но и «молить», «заклинать». Первоначально оратор — это служитель культа, произносящий сакральный текст. Кроме того, в Риме любая гражданская и политическая акция, сопровождавшаяся выступлением оратора, могла иметь сакральную окраску (*Michel A.* *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'oeuvre de Cicéron.* P., 1960).
- 13 Так, А. И. Герцен, высоко оценивая успехи Плиния, вместе с тем считал, что в «Естественной истории» «мысль потеряла свою свежесть и ясность, она слишком облеклась в риторические формы, была слишком внешня» (*Герцен А. И.* Указ. соч. С. 191).
- 14 *Hoffmann E.* Zwei quellenkritische Beobachtungen. II. Das Prooemium zu Plinius *Naturalis Historia* II // *Sokrates.* Neue Folge. 1921. IX. S. 52—62.
- 15 *Della Corte F.* *Enciclopedisti latini.* Genova, 1946. P. 54.
- 16 *Piret R.* *Pline l'Ancien et la philosophie: Contribution à l'étude de la philosophie populaire romaine.* P., 1935.
- 17 *Lenoble R.* *Op. cit.* P. 139.
- 18 *Bickel E.* *Neupythagoreische Kosmologie* // *Philologus.* 1923. LXXIX. S. 355—369; *Mühl M.* *Okellos und der Aeltere Plinius* // *Philologische Woche.* 1922. XLII. S. 1150—1151.
- 19 *Hoffmann E.* *Op. cit.*
- 20 *Kroll W.* *Die Kosmologie des Plinius* // *Abhandlungen der Schleswiger Gesellschaft für vaterländischen Kultur. Geistwissenschaft. Reihe.* Breslau, 1930. Bd. III.
- 21 *Caspar J.-W.* *Roman religion as seen in Pliny's Natural History.* Chicago, 1934.
- 22 *Mühl M.* *Op. cit.*
- 23 *Bickel E.* *Op. cit.*
- 24 *Лосев А. Ф.* *История античной эстетики: Поздний эллинизм.* М., 1980. С. 17.
- 25 *Lenoble.* *Op. cit.* P. 139.
- 26 *Beaujeu J.* *Commentaire* // *Pline l'Ancien. Histoire naturelle.* P., 1950. Liv. II.
- 27 *Рожанский И. Д.* Указ. соч. С. 255.
- 28 *Todd R. B.* *Monism and Immanence: The foundations of Stoic physics* // *The Stoics.* Berkeley, 1978. P. 155.
- 29 *Reinhardt K.* *Kosmos und Sympathie.* München, 1926.
- 30 *Laffranque M.* *Posidonios d'Apamée: Essai de mise au point.* P., 1964. P. 331.
- 31 *Kerferd G. B.* *What does the wise man know?* // *The Stoics.* Berkeley, 1978. P. 128. Отвергая «многознание» (напр.: *Seneca Epist.*, 88), стоики, как и в учении о мировом Логосе, следуют, по-видимому, за Гераклитом (фр. *В 40, полумудрῆ νόσων ἕξειν οὐ διδάσκει* — «Многознание уму не научает»). Гераклит имел в виду Пифагора, Ксенофана и Гекатея. Делались предположения, что подобной критике подвергался и Плиний: эрудит, критикуемый Сенекой в *De brevitate vitae*, не кто иной, как Плиний (*Hermann L.* *Sénèque et Pline l'Ancien* // *Revue des études anciennnes.* 1936. P. 177—181). Но это маловероятно. Сенека умер в 65 г. н. э., когда Плиний был известен еще только своими историческими произведениями.
- 32 В данном случае речь идет о незнании природы земли: *inter crimina ingrati animi et hoc duxerim quod naturam ejus (sc. terrae) ignoramus.*
- 33 *Byl S.* *Op. cit.*
- 34 *Ibid.*

LA PHYSIQUE STOÏCIENNE
DANS L'«HISTOIRE NATURELLE»
DE PLINE L'ANCIEN

L'idée est encore répandue que l'*Histoire naturelle* est une collection chaotique d'informations sur la nature qu'aucune doctrine centrale n'articule. Pourtant, on peut considérer comme une telle doctrine l'idée de la sympathie et de l'antipathie mondiales qui régissent les rapports entre toutes les choses de la nature. Pline affirme lui-même (XXXVII, 59) que dans tous les livres de son encyclopédie il n'a fait que montrer l'action de ces forces qui gouvernent le monde. Une lecture attentive de l'*Histoire naturelle* révèle qu'en effet le texte de Pline obéit pratiquement partout à la tâche principale qui consiste à dégager le système des rapports de concorde et de discorde entre les animaux, les végétaux, les minéraux, les corps célestes etc. bien que cela ne soit pas indiqué partout. Ainsi, l'*Histoire naturelle* peut être considérée comme une collection colossale de données sur la nature appelées à confirmer et à illustrer sur un matériel concret l'idée de la sympathie cosmique qui prend son origine dans la physique stoïcienne, bien que Pline ne se soit jamais considéré comme un stoïcien (Praef., 8). Comme chez les stoïciens, l'idée de la sympathie mondiale est étroitement liée chez Pline à celle du *pneuma* qui pénètre partout et, de même que chez les stoïciens, le *pneuma* est interprété de façon tout à fait matérialiste comme étant l'air et le «souffle chaud». On peut juger de l'attachement de Pline au point de vue stoïcien d'après sa polémique sur la respiration des poissons et des insectes contre Aristote qui, sous tous les autres rapports, a toujours été pour lui une autorité indisputable.

В. П. Лега

СЕКСТ ЭМПИРИК:
СКЕПТИЦИЗМ КАК ОБРАЗ ЖИЗНИ

Имя Секста Эмпирика, талантливого систематизатора античного скептицизма, после почти полуторатысячелетнего забвения становится известным в 70-х годах XVI в., когда один за другим были опубликованы его трактаты «Пирроновы основоположения» и «Против ученых». Публикация этих работ оказалась настолько современной и созвучной мыслям и идеям, распространенным в ту эпоху, что интерес к Сексту Эмпирику, а через него и ко всему античному скептицизму (пирронизму) вышел за рамки простого историко-философского любопытства. Более того, открытие

Секста Эмпирика, как указывают исследователи его творчества Дж. Аннас и Дж. Барнес, «оформило курс философии на последующие триста лет»¹. Как ни кажется это утверждение чересчур радикальным, доля истины в нем есть. Действительно, через 13 лет после выхода в свет «Пирроновых основоположений» появляется эссе Монтеня «Апология Раймунда Сабундского», написанное явно под воздействием пирронизма и в согласии с ним, а уже под влиянием этой работы Монтеня формировались и научный скептицизм Гассенди, и методологическое сомнение Декарта, и скептицизм Паскаля в отношении человеческого разума.

Творчески усваивая и развивая идеи античных пирроников, философы Нового времени тем не менее не принимали все их идеи всерьез, не считали, что скептики Древней Греции действительно верили во все свои положения. Сущность скептицизма, в том числе и античного, они видели в утверждении полной непознаваемости мира, а поскольку, по словам авторов логики Пор-Рояля, невозможно сомневаться, например, в существовании Земли, Солнца и Луны, то пирронисты — «это ... группа лжецов»². Такого же мнения о пирронизме придерживался и Паскаль, выдававший «за факт, что никогда в действительности не было совершенного пиррониста», поскольку «природа поддерживает немощный разум, мешает ему завираться до такой степени»³; и Декарт, утверждавший, что скептик не может во всем сомневаться, так как невозможно сомневаться в наличии самого факта сомнения⁴; и Юм, убежденный, что «никто не придерживался этого мнения искренне и постоянно»⁵; да и Дидро тоже упрекал пирронистов в неискренности⁶.

Один из основных аргументов, выдвигавшихся против принятия скептицизма в античном его варианте, касается проблемы деятельности. Возможно, наиболее отчетливо этот аргумент высказал Д. Юм, полагавший, что если бы принципы пирронизма распространились вдруг среди всех, то «всякие разговоры, всякая деятельность немедленно прекратились бы, и люди пребывали бы в полной летаргии, пока не настал бы конец их жалкому существованию вследствие неудовлетворения естественных потребностей»⁷. Аргумент этот восходит еще к Аристотелю (Метафизика, IV, 4. 1008 b 13—26), и часто использовался античными оппонентами пирронистов — эпикурейцами и стоиками⁸. Ответ на все эти возражения можно найти у самого Секста Эмпирика, который указывал, что «говорящие так, очевидно, не понимают, что скептик живет не согласно философскому рассуждению (ибо он в этом смысле бездеятелен), а по нефилософскому наблюдению может одного желать, а другого избегать» (Пр. уч., XI, 165). Мы «живем в соответствии с жизненным наблюдением, не высказывая решительного мнения потому, что не можем быть всецело бездеятельными» (Пирр. осн., I, 11; ср. I, 227; Пр. уч., VII, 30). То есть обвинение, которое направляется обычно в адрес пирронистов, Секст не только напрочь отвергает, но даже переадресовывает его обратно,

упрекая догматиков, что это их способ рассуждения ведет к бездеятельности. В чем же здесь дело?

Чтобы разобраться, рассмотрим в основных чертах философию античного скептицизма, как ее излагал и понимал систематизатор этого учения — Секст Эмпирик. Целью философствования античных скептиков, так же как и современных им эпикурейцев и стоиков, было достижение состояния безмятежности, невозмутимости — атаксии. Эпикурейцы и стоики полагали, что это состояние способен достичь лишь мудрец, обладающий истинным знанием. Поэтому, стремясь к своему этическому идеалу, они тщательно разрабатывали теории познания, пытались устранить все возможные ошибки на пути к истине. Сократовскую точку зрения о взаимосвязи категорий счастья и истины разделяли и находившиеся в оппозиции к Саду и Портику пирронисты. Они не менее серьезно относились к выдвигаемым аргументам, прислушивались к идеям различных философских школ. Впрочем, пирронисты, замечает Секст Эмпирик, это в прошлом те же догматики, только наиболее одаренные из них, которые, видя разногласие в суждениях об одних и тех же вещах и не решаясь, каким взглядам отдать предпочтение, остаются в состоянии поиска истины. Такой философ видит, что об одном и том же можно выдвинуть противоположные суждения, имеющие одинаковую силу. Это состояние влечет за собой воздержание от суждения, за которым и следует атаксия. Но и в этом состоянии скептик остается исследователем (о чем говорит и сам термин: *σκέψις* — «исследование»), готовым рассмотреть любой новый аргумент, выдвинутый его оппонентом. Но он больше не ищет безмятежности посредством поиска истины, поскольку нашел ее другим путем.

Наиболее общее и подробное изложение своего учения Секст представил в трактате «Пирроновы основоположения», в самом начале которого он показывает различие между его идеями и другими философскими школами. Это различие относится, во-первых, к тому, что все догматики уверены, будто они нашли истину, приняв на веру (*δόγμα*) нечто неочевидное, и лишь скептики продолжают ее искать (Пирр. осн., I, 3), а во-вторых, к тому, что догматики обычно имеют свою школу (учение, мировоззрение, *αἵρεσις*; см., например: Пр. уч., VII, 27), в то время как у скептиков ее нет, а для характеристики своих взглядов Секст обычно пользуется словом *ἀγωγή*, обозначающим «путь», «образ жизни, мышления», но не жесткую систему доктрин и «привязанность многим догмам, связанным друг с другом и с явлениями» (Пирр. осн., I, 16). Однако, следуя своему принципу быть как можно более осторожным в высказываниях, Секст добавляет, что у скептика все же может быть учение, если понимать под ним «образ жизни, в котором рассуждения согласовываются с явлениями, поскольку эти рассуждения, по-видимому, указывают, как правильно жить» (Пирр. осн., I, 17).

В соответствии с этим Секст Эмпирик излагает свое понимание скептицизма, который есть не что иное, как «скептическая способ-

ность (*δίναμις*), противопоставляющая явления и ноумены каким только возможно способом; отсюда, вследствие равносильности противоположных вещей и речей, мы приходим сначала к воздержанию от суждения, а затем к невозмутимости» (Пирр. осн., I, 8). Сопоставив это «определение» скептицизма⁹ с описанием того пути, который проделывает догматик, становясь скептиком, можно обрисовать логику скептицизма в следующей пятичленной формуле: конфликт (*διαφανία*) — нерешительность (*ἀπορία*) — равносилье (*ἰσοδύναμια*) — воздержание от суждения (*ἐποχή*) — безмятежность (*ἀταραξία*). Для достижения конечной цели — атараксии — Секст Эмпирик, следуя за ранними скептиками, разрабатывает подробную логическую аргументацию, развертывая первые члены этой формулы. Однако нас в данном случае интересует не столько то, каким образом скептик приходит к необходимости воздержания от суждения, сколько то, что весь этот путь он проделывает не по какой-то своей прихоти, не вследствие «лукавого мудрствования», а просто потому, что этот путь — единственно естественный, соответствующий природе человека. Действительно, Секст говорит не о скептицизме, а о скептической способности, называя скепсис «способностью не согласно тонкому смыслу этого слова, а просто в отношении его „быть способным“» (Пирр. осн., I, 9). Секст неоднократно употребляет в своих работах слово «способность», говоря о способности врачевной (Пирр. осн., I, 133), памяти (Пр. уч., VII, 129), суждения (Пр. уч., VII, 160, 259), ума (Пр. уч., IX, 87), души (Пр. уч., IX, 86), к ремеслу (Пр. уч., I, 255, 259), но ни разу не употребил выражения «догматическая способность». Такой способ употребления термина «способность» показывает, что скептическая способность относится к естественным человеческим характеристикам, так что быть скептиком — это так же естественно для человека, как и ощущать, мыслить, переживать, трудиться. Скептическая способность, таким образом, имеется у каждого нормального человека, и она может служить и средством для достижения определенной цели — атараксии и помогать жить в этом мире недогматически, опираясь только на явления (Пирр. осн., I, 21—24).

Понятие явления — одно из наиболее ключевых для понимания пирронизма. Явление выполняет для скептика роль обоюдоострого меча, служа одновременно и «критерием скептического образа жизни» (Пирр. осн., I, 22), и тем, на чем, собственно, и основывается скептицизм в отношении познаваемости мира. В таком аспекте можно вполне согласиться с французским исследователем античного скептицизма Ж.-П. Дюмоном, считающим пирронизм феноменализмом¹⁰. Секст Эмпирик, поясняя свое «определение» скептицизма, уточняет: «...в качестве явления же мы принимаем сейчас ощущаемое» (Пирр. осн., I, 9). Эта фраза довольно часто вводит в заблуждение некоторых современных ученых, делающих отсюда вывод о приверженности этого пиррониста сенсуалистическим идеям¹¹. Такая трактовка была бы более справедливой по отношению к Энесидему, называвшему, по свидетельству Секста, «явлениями чувственные предметы» (Пр.

уч., VIII, 216). Применительно же к самому Сексту Эмпирику следует обратить внимание на имеющееся в контексте данного пояснения слово «сейчас» (опущенное во многих переводах, в том числе и в русском¹²). В качестве явлений чувственное мыслится не всегда, а лишь сейчас, в этом предложении, для того чтобы противопоставить его умопостигаемому, мыслимому, *τὰ νοητά*. Более же полное и схватывающее суть «определение» явления Секст дает в другом месте, где говорит: «Как уже сказано раньше, мы не отбрасываем того, что испытываем вследствие аффекции и представления и что невольно ведет нас к его признанию: но это и есть явление» (Пирр. осн., I, 19). Главным в понимании явления, таким образом, служит факт его независимости от нас самих. Именно этим оно отличается от ноумена, т. е. от понятия, созданного человеком силой своего ума; восприятие же явления не зависит от самого человека.

На пассивность ума при получении впечатлений указывали и стоики, стремившиеся таким образом обосновать возможность возникновения в уме истинных понятий, т. е. понятий, соответствующих самой действительности. Это совпадение взглядов стоиков и скептиков по данному вопросу не случайно, ибо задачей рассуждений скептиков было показать, что скептический идеал безмятежности достижим в любом случае, какие бы догматические предпосылки при этом ни использовались, ведь одни догматические рассуждения, сталкиваясь с другими, обесценивают и себя, и их, и поэтому Секст Эмпирик сознательно использует в своих трактатах идеи и положения догматиков, в том числе и стоиков.

Стоические корни можно найти и у следующего скептического положения. Явлениями, указывает Секст, могут быть не только чувственные восприятия, но и объекты мысли (Пр. уч., VIII, 362), рассудка (Пр. уч., VIII, 141), разума (Пр. уч., VII, 25) (ср. учение стоиков: Диог. Лаэрт., VII, 51). Явлениями могут быть даже философские высказывания; таковы, например, скептические выражения «не более», «воздерживаюсь от суждения» и др., которые трудно представить в качестве чувственных явлений¹³. Ко всем этим явлениям скептик относится как летописец, бесстрастно сообщая о том, что ему в данный момент кажется. Он часто использует слово «казаться» не в смысле явления, а в значении «по-видимому», но, как следует из вышесказанного, эти два смысла имеют у Секста одно происхождение: являться, казаться скептику. Высказываясь о своих состояниях, скептик всегда делает упор на том, что это *он* говорит, но тем не менее напрашивающийся упрек в субъективизме он наверняка отбросил бы, ведь субъективизм — это догматизм, скептик же сообщает о своих, субъективных, но не зависящих от него, объективных состояниях.

Явление, т. е. то, что доступно человеку и служит критерием его образа жизни, Секст Эмпирик противопоставляет «скрытому», «неочевидному» (*τὰ ἄδηλα*). Впрочем, такое противопоставление было характерно скептицизму уже в первые годы его существо-

вания. Так, по свидетельству Галена, Пиррон сомневался лишь в отношении скрытого, в то время как в своих действиях следовал всегда явлениям¹⁴. Диоген Лаэртий, приводя свидетельство Энесидема, также пишет, что «Пиррон... следует тому, что кажется» (Диог. Лаэрт., IX; 106). Ученик и последователь Пиррона — Тимон из Флиунта — также доверял лишь явлениям: его отношение к ним до нас дошло в свидетельствах Секста Эмпирика и Диогена Лаэртия: «Явление всюду крепко, где бы ни распространялось» (Пр. уч., VII, 30; Диог. Лаэрт., IX, 105). Тимон, как и другие скептики, противопоставлял явления самим вещам как они есть сами по себе: «Что мед сладок, я не утверждаю, но что он таким кажется, я согласен» (Диог. Лаэрт., IX, 105).

Понятие явления было одним из основных и в философии стоиков. Еще основатели стоической школы Зенон и Клеанф, развивая материалистическую теорию познания, говорили о представлениях (*φαντασίαι*) как об отпечатках в душе, понимая эти отпечатки в буквальном смысле как отпечатки на воске. Хрисипп посчитал это абсурдным и предположил, что они имели в виду под отпечатком изменение в душе (Пр. уч., VII, 230). Получая впечатления, душа вначале пассивна, и это ее первичное, пассивное состояние Хрисипп именует аффекцией (*πάθος*). Изменившись, душа предается активности, состоящей в воображении (представлении, *φαντασία*) этой аффекции. Поэтому для стоиков явление возникает не просто из воздействия предметов на органы чувств, но и от встречной деятельности души.

В трактатах Секста Эмпирика можно найти понимание явления как в смысле Пиррона и Тимона, так и в более детальном стоическом значении. Секст часто даже использует стоическую терминологию, считая, что явление — это и есть представление: «Критерием скептического образа жизни, таким образом, мы называем явление (*τὸ φαινόμενον*), называя так по смыслу его представление (*φαντασία*); заключаясь в чувствах и невольных аффекциях (*πάθος*), оно лежит вне всяких изысканий» (Пирр. осн. I, 22). В уже приводившемся «определении» явления понятие представления тоже употреблялось наряду с понятием аффекции (ср. также: Пирр. осн., II, 10), так что использует Секст термины «явление», «представление» и «аффекция» практически в качестве синонимов, с той лишь разницей, что употребляются они в разных контекстах: «явление» — когда необходимо противопоставить его скрытому, вещи в себе; «представление» — когда нужно показать, что нечто *является*; «аффекцию» — при упоре на то, что явление существует не само по себе, но замечаем его мы как некоторое наше чувство.

Итак, понятие явления Секст Эмпирик употребляет в нескольких смыслах и с разной целью. Во-первых, явление — это критерий скептицизма, то, что невозможно подвергнуть сомнению. Во-вторых, явление — это то, что человек воспринимает невольно, что не зависит от его желания. В-третьих, явление — это наши восприятия, представления и аффекции. В-четвертых, скептик, не

высказывая решительного мнения, говорит лишь о том, что ему кажется. В-пятых, явление — это понятие обыденной жизни, жизни, как она есть, не запутанной догматическими спекуляциями.

Таким образом, явление у Секста постепенно переходит из области гносеологии, куда его помещали все философы, интересовавшиеся вопросами познания, в область психологии. Явление — это основа не знания, а поведения, образа жизни, так же как и весь скептицизм — это не теоретическое учение, а способность, состояние человека. Это и позволяет скептику действительно, не противореча установкам своего учения, жить в этом мире не бездельно. В этом контексте Секст Эмпирик несколько конкретизирует свое понимание явления как того, на что он опирается в своей жизни, и представляет следующую четырехчленную схему (см.: Пирр. осн., I, 23—24). Во-первых, скептик следует естественной человеческой склонности ощущать и мыслить, используя эти способности для достижения счастья. Во-вторых, он подчиняется требованиям телесных аффекций: если он голоден — он ест, испытывая жажду — пьет. В-третьих, скептик следует принятым в той стране, где он живет, традициям, законам и установлениям, называя благочестие добром, а нечестие — злом, говоря, что боги существуют и т. д. И в-четвертых, он может обучаться и ремеслам, овладевать какой-либо профессией. Не следует забывать, что и сам Секст, и многие другие античные скептики (Менодот, Сатурнин) были врачами. Скептическое воздержание от суждения не только не расходилось с фактом занятия скептиками медициной, но в определенной степени и вытекало из последнего: скептические врачи — будь то эмпирики или методики — находились в оппозиции к врачам-догматикам и полагали, что при лечении больного следует больше доверять явлениям, т. е. симптомам, а не бесплодным рассуждениям о скрытых причинах болезни.

Теоретические — догматические — рассуждения для Секста действительно являются бесплодными, исходят ли они от врачей-логиков или от философов. В самом деле, огромное множество различных мыслителей высказывалось об одних и тех же предметах — о критерии истины, о том, что есть добро, а что — зло, о существовании богов — самым различным образом. Если рассматривать теоретическую силу их аргументов, то окажется, что все эти аргументы одинаково убедительны — и аргументы за, и аргументы против какого-либо тезиса, так что, объективно исследуя все существующие учения, скептик приходит к признанию равносильности противоположных идей, к тому, что он называет изостенией. И единственно правильный выход в этом случае — воздержание от суждения (*ἐποχή*) по поводу рассматриваемого вопроса.

Впрочем, перевод термина *ἐποχή* как «воздержание от суждения», как нам представляется, не совсем точен, ибо собственно *ἐποχή* — это просто «воздержание». Секст Эмпирик лишь однажды употребил это понятие совместно с другим термином (*ἐπέχεσθαι τὴν διάνοιαν*) (Пирр. осн., I, 196), обычно он опускал вторую часть этого выра-

жения, говоря просто *ἐπέχω* («воздерживаюсь»). Когда Секст говорит о суждении, он обычно употребляет термин *κρίσις, διάνοια* же у него имеет более широкий смысл и означает, скорее, ум, понимание, способность суждения¹⁵. «Эпохе, — поясняет он, — это такое состояние ума, благодаря которому мы ничего не отрицаем и ничего не утверждаем» (Пирр. осн., I, 10). «Состояние ума» (*στάσις δινοίας*) — это, в сущности, состояние, остановка ума, его способности суждения и составляет отличительную способность скептика от догматика, для которого характерно «движение ума» (*κίνησις τῆς διανοίας*) (Пр. уч., VIII, 139; ср. также: Пр. уч., VIII, 11, 301; Пирр. осн., II, 84). Следовательно, эпохе — это воздержание не собственно от суждения, а от способности суждения, ее остановка, поскольку движение ее приводит к догматизму. И хотя скептик приходит к признанию необходимости такого состояния посредством различных аргументов, т. е. этой самой дианоэтической деятельности, все же, как явствует из вышеприведенной фразы Секста, собственно невысказывание есть следствие эпохе. По-видимому, Секст хочет показать этим, что он нашел способ недогматического использования своего ума, состоящий в поиске аргументов, которые смогли бы привести наш ум к отказу от догматической деятельности.

Доказательству необходимости воздержания от суждения Секст посвящает почти все содержание своих трактатов, и даже из этого чисто количественного критерия видна вся важность этого вопроса. Ведь если скептику удастся показать, что по всем без исключения исследованным вопросам надо воздерживаться от суждения, то окажется, что не существует более причины для страданий и сомнений, неизбежно возникающих в тех случаях, когда пытаются достичь счастья, основываясь на неочевидных допущениях. Впрочем, так оно и происходит, и, прийдя к необходимости эпохе, скептик «как бы случайно» приходит к атараксии. Секст Эмпирик ни разу не объясняет механизм этого следования от эпохе к атараксии, и вполне вероятно, что делает это он намеренно. Ведь эпохе — это состояние ума, «атараксия же есть состояние безмятежности и спокойствия души» (Пирр. осн., I, 10), и именно здесь, во внезапном переходе от деятельности ума к безмятежности *всей* души и заключается, по выражению Ж.-П. Дюмона, «чудо скептицизма»¹⁶. Единственное, что может сказать скептик, это то, что атараксия следует за эпохе как тень — за телом (Пирр. осн., I, 29), а также сравнить способ ее достижения с тем, как некий живописец Апеллес совершенно случайно, уже утратив всякую надежду нарисовать пену на лошади и бросив губку в свою картину, достиг желаемого (Пирр. осн., I, 28). И все же Секст утверждает, что атараксия следует за эпохе не случайно, а «как бы случайно»¹⁷, показывая, таким образом, что эта случайность лишь видимая и возникает из-за невозможности объяснения появления состояния атараксии. Для настоящих же скептиков нет никаких сомнений в достижимости этого состояния посредством указанного ими метода, и уверенность эта возникает не в результате логических доказательств, а, по-видимому, вследствие того, что скептик сам испытал это состояние — ведь единственным критерием

для скептика служит лишь явление, т. е. испытываемое им самим непосредственно.

Это подтверждается и тем, что Секст считает себя вправе выдвигать довольно слабые аргументы (см.: Пирр. осн., III, 280—281), стремясь излечить философов от догматизма, да и тем, что сама философия с ее методами, в том числе и методом сомнения, нужна скептику лишь для того, чтобы достичь счастливого состояния безмятежности. Философия, опровергая сама себя, «сгорает» вместе со всеми ее предметами (Пр. уч., VIII, 480), и скептик, достигнув желанной цели, отбрасывает философию так же, как может отбросить лестницу тот, кто с ее помощью уже взобрался на высокое место (Пр. уч., VIII, 480—481). Но Секст озабочен не только своей собственной судьбой. Врач-философ, он стремится лечить не только соматические заболевания, но и душевные недуги, одним из которых, он убежден, является философский догматизм. Сам он излечился от этой философской болезни, нашел способ преодолеть сомнения сомнением же, но, преследуя терапевтическую цель излечения своих заочных пациентов-догматиков, он раз за разом стремится возбудить в них сомнения по всем вопросам, да и сам остается в готовности рассмотреть всякую новую проблему под углом неиссякающего сомнения. Поэтому применительно к скептику, достигшему состояния атараксии, можно сказать, перефразируя известное выражение: сомнение умерло, да здравствует сомнение!

Таким образом, психологизации в античном скептицизме оканчивается подверженным не только понятие явления, но и способность суждения, воздержание от суждения, равносильные аргументов. И именно эта сквозная психологизация всего учения скептика составляет, по нашему мнению, коренное отличие учения Секста от оппозиционных ему догматических теорий. Если догматики в своих поисках истины исходят осознанно или бессознательно из предположения о ее объективности, абсолютности, т. е. независимости от человеческой природы, то скептик возвращает истину человеку. Даже «истина» скептицизма, тот факт, что скептик придерживается каких-либо догм и имеет какое-либо мировоззрение, хотя и в отличном от догматиков смысле, не понимается им в объективистском духе: и собственные аргументы для скептика — это лишь явления, и сам скептицизм лишь кажется ему наилучшим образом жизни.

Понятие образа жизни и выбора наилучшего встречалось задолго до Секста у различных философов. У Платона, например, есть разделение образа жизни на три вида: жизнь созерцательную, практическую и жизнь, целью которой является достижение удовольствий. Задача философа состоит в том, чтобы выбрать наиболее достойный образ жизни. Секст Эмпирик тоже говорит о выборе жизненного пути (Пирр. осн., I, 145), но выбор, который он совершает, все же отличается от того, к которому призывают другие философы. Само деление типов жизни Секст проводит по другому основанию. Если Платон брал в качестве основания трехчастный состав души, то Секст отказывается от такого догматического подхода и принимает в качестве основания саму идею выбора. Он считает, что в жизни можно

либо считать, что все, к чему стремишься, есть благо по своей природе, либо следует стремиться не ко всему, но кое-чего необходимо и избегать, либо же не надо ни избегать, ни стремиться (см.: Пр. уч., XI, 115—118). Выбирая последний образ жизни и признавая, что принятие каких-либо жизненных ценностей приводит лишь к страданию, скептик «будет жить счастливо и безмятежно... бодро встречая неизбежно случающееся, свободный от беспокойства насчет мнения, по которому что-либо считается злом или благом» (Пр. уч., XI, 118). Секст Эмпирик приходит к отказу от идеи выбора образа жизни вообще, так что проповедуемый им скептический образ жизни состоит в отказе от выбора образа жизни, в том, чтобы не-догматически следовать в жизни явлениям и брать саму жизнь в качестве своего критерия.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Annas J., Barnes J. *The Modes of Scepticism*. Cambridge, 1985. P. 15.
- ² Arnauld A., Nicole P. *Le logique, au L'art de penser*. P. 1775. P. XX.
- ³ Паскаль Б. Мысли. СПб., 1888. С. 109.
- ⁴ См.: Декарт Р. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 165.
- ⁵ Юм Д. Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 293.
- ⁶ См.: Дидро Д. Соч.: В 2 т. М., 1986. Т. 1. С. 175.
- ⁷ Юм Д. Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 163.
- ⁸ См.: Плутарх: Против Колота, 1108; Цицерон. Учение академиков, II, VII, 22.
- ⁹ Слово «определение» мы взяли в кавычки, потому что сам же Секст Эмпирик указывал, что скептик «ничего не определяет» (Пирр. осн., I, 197).
- ¹⁰ См.: Dumont J.-P. *Le scepticisme et le phénomène*. P., 1972.
- ¹¹ См., напр.: Drough Ch. *Greek skepticism: A study in epistemology*. Los Angeles, 1969.
- ¹² См.: Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. М., 1976. Т. 2. С. 208; Dumont J.-P. *Op. cit.* P. 166.
- ¹³ См.: Burnyeat M. *Can the skeptic live his skepticism // The skeptical tradition*. Berkeley etc., 1983. P. 127.
- ¹⁴ См.: Robin L. *Pyrrhon et le scepticisme grec*. P., 1944. P. 18—19.
- ¹⁵ См.: Dumont J.-P. *Op. cit.* P. 179.
- ¹⁶ *Ibid.* P. 180.
- ¹⁷ Выражение «как бы» опущено в русском переводе работ Секста Эмпирика (см.: Секст Эмпирик. Соч. Т. 2. С. 213).

V. P. Lega

SEXTUS EMPIRICUS: LE SCEPTICISME EN TANT QUE MODE DE VIE

L'opinion prévaut chez les modernes que le scepticisme antique était une doctrine que même ses partisans ne pratiquaient pas sérieusement, le principe de l'épokhé ne pouvant aboutir qu'à l'abandon de toute activité. Sextus Empiricus a pourtant écrit qu'un pyrrhoniste s'abstient de tout jugement pour la raison inverse, parce qu'il ne veut pas être complètement inactif. L'incompréhension du pyrrhonisme est née à notre avis de l'attention insuffisante prêtée par les chercheurs au concept de phénomène lequel sert aux sceptiques antiques de critère de

comportement dans la vie et leur fournit une solution originale à l'ininterminable querelle qui oppose les divers systèmes dogmatiques. Les arguments philosophiques sceptiques aboutissent non seulement à la nécessité de renoncer à la philosophie et de suivre dans la vie la voie tracée par les phénomènes, mais apportent encore «comme par hasard» le bonheur et l'ataraxie que recherchent justement tous les philosophes.

VI МЕСТО АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

В. В. Сильвестров

ПОНЯТИЙНАЯ ОСНОВА СООТНОШЕНИЯ «ЛОГОСА» И «ЭЙДОСА» В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Выдающийся советский философ А. Ф. Лосев в одной из самых значительных своих работ определяет понятия «эйдоса» и «логоса» фундаментальными в диалектике вообще: «Во-первых, диалектика есть логос, логическое конструирование ... Во-вторых, диалектика есть логическое конструирование эйдоса. Этим она отличается от всех других типов логического конструирования ... Сейчас надо вкратце указать на то основное различие между эйдосом и логосом, что первый есть смысловой лик вещи, созерцательно и умственно осязательно данная его фигура, логос же есть метод смыслового оформления вещи, задание мыслить вещь, чистая логическая возможность и закон смыслового построения вещи ...»¹. В этой работе общая проблематика диалектики приводится А. Ф. Лосевым целиком и полностью к античной диалектике, абсолютизированной эйдетическую данность вещественного мира. Вместе с тем можно показать, что понятийный смысл соотношения эйдоса и логоса адекватен и по отношению к иным типам диалектической логики. В обосновании этого положения и состоит наша задача.

В теоретической деятельности в отличие от любой другой проблематична предметность понятийно выраженной цели деятельности, а потому проблематично соотношение между всеобщим содержанием деятельности и ее конечно-вещественной данностью. Проблематичность этого соотношения свидетельствует о том, что оно изменяется. Философское теоретизирование как раз и исследует характер этого изменения, а потому в каждый момент своего существования воспроизводит в себе историю теоретической мысли, прежде всего историю философии. Это актуальное присутствие истории философской мысли в философской теории порождает трудную проблему понятийной инвариантности философской теории: предшествующие теоретические построения должны быть воспроизведены в составе понятий интерпретирующей теории. По своему языковому происхождению эти инвариантные для истории философии понятия могут быть совершенно разнообразны, оставаясь в границах языков классических философских культур (греческий и латынь) и национального языка интерпретирующей теории. Хотя первый философ, органически вобравший в свою концепцию интерпретированную историю философии, Гегель, и

пытался имманентизировать латиноязычный терминологический состав философской теории национальному (немецкому) языку, однако в полной мере ему это сделать не удалось (остались понятия «субстанция», «абсолют» и др.). Дальнейшая история философского и научного знания свидетельствовала о бурном вторжении сциентистских терминов в естественноязыковое общение, так что любые рамки, ограничивающие введение тех или иных интерпретирующих философских понятий, кроме смысловых, утратили свое значение. В таком случае не нужно исторически или филологически оправдывать применение понятий «эйдоса» и «логоса», достаточно широко введенных в философский оборот в XX в., но надо раскрыть их смысл как инвариантных в истории философии интерпретирующих понятий. Попробуем это сделать.

Соотносительность этих исходных философских теоретических понятий свидетельствует о том, что в ней (соотносительности) выражена проблематичность всеобщего, составляющая предмет философской теории. Проблематичность чего бы то ни было состоит в воспроизведении процесса его происхождения. Понятийная выраженность всеобщего говорит о том, что оно в этой выраженности не есть чувственно-данная вещь — не является никаким данным нам в опыте результатом чувственного, телесного взаимодействия с окружающим миром. Понятие — не вещь, хотя и в состоянии воспроизвести в себе любую вещь, любое отношение к вещам, любое отношение вещей, ставшее содержанием человеческого общения. Если все вещественно непосредственное назовем материальным, то понятие окажется идеальным, т. е. тем, в чем мыслится вещественно-непосредственное. Понятийная выраженность всеобщего в этом смысле находится по ту сторону любых вещественных процессов, в которых деятельно участвует человек. Именно эта идеальная потусторонность и позволяет свободно мыслить эти процессы, делать их предметом обсуждения, содержанием цели. Значит, понятийную выраженность всеобщего можно считать идеальным результатом материальных процессов, непосредственным результатом которых является вещественный мир. Потусторонность идеального по отношению к материальным процессам состоит в том, что она не может быть выведена из них: идеальность понятия является результатом другого процесса — процесса понятийного воспроизведения материальных процессов. Это процесс межиндивидуального общения.

Являясь посредником общительной связи, идеальность понятия сама должна быть вещественно выражена, без чего понятие не будет фактом индивидуального опыта. Свообразием понятия как формы выражения всеобщего является словесная выраженность. Не обсуждая сейчас проблему соотношения между любой возможной вещественной выраженностью идеального и словесной выраженностью, ограничимся лишь констатацией того, что понятийная (словесная) выраженность всеобщего фундаментальна для теоретического воспроизведения человеческой деятельности, а потому именно она нас здесь интересует. Воспроизведенность в

понятийно выраженном всеобщем двух процессов — материально-вещественного и общительного — свидетельствует о том, что и тот и другой процессы замыкаются на человеке, образуя структуру человеческой деятельности. Каким образом в составе этой деятельности осуществляется перевод одного процесса в содержание другого (материального в понятийно-общительный) пока не рассматривается. Обратим внимание лишь на факт преобразования вещественного мира как данного в опыте результата этой деятельности. Это преобразование является источником преобразования самого содержания понятия. Значит, поскольку на деятельном человеке замыкаются материальные процессы, постольку деятельность каждого индивида приводит к изменению понятия о мире — к изменению всеобщей представленности мира. Понятие о мире — всеобщее в его словесной выраженности — является понятием индивидуальной деятельности, самоосуществлением «Я» в составе общительного процесса, поскольку идеальность понятия существует только в общительной обращенности к другому, в словесной связи с другим. Нет постоянного и неизменного мира, который бы являлся предметом обсуждения в процессе общения. Мир преобразуется в процессе человеческой деятельности, а значит, преобразуется то, что мыслится, — содержание понятия. Словесное выражение единства этого содержания индивидом в акте общительной связи можно назвать символом того, что воспроизводится понятием, того, что мыслится, — непосредственной данности мира (символизируемого или объекта). В слове осуществляется «Я» общительной связи — единственное пристанище идеальности понятия; идеальность понятия удерживает единство того, что мыслится, — непосредственно данный результат предметной деятельности индивида, замыкающего на себе материальный процесс общественного производства. Соотнесенность символа и символизируемого в составе понятия и определяется как эйдос.

Итак, под всеобщим понимается проблема единства двух процессов, составляющих человеческую деятельность, — материального процесса и процесса общения. В словесной выраженности всеобщего — понятии — эта проблематичность воспроизводится в том или ином аспекте процесса общения. Одним из этих понятийных аспектов и является эйдос, где единство замыкающегося на человеке материального процесса в качестве символизируемого приводится к символичности слова, выражающего индивида, идеализирующего содержание деятельности в процессе общения. Символичность эйдоса состоит в том, что в его словесной данности воспроизводится процесс. В отличие от знака, воспроизводящего в себе некий конечный результат процесса, символ всегда воспроизводит процесс. Но процесс может быть воспроизведен лишь в том случае, если даны его конечные моменты. Понятие есть словесная выраженность всеобщего. Словесно запечатленное индивидуальное единство (символ) того, что выражает понятие, соответствует определению единичного. Всеобщность конечных моментов выражаемого понятием процесса соответствует особенному. В таком случае в

символичности эйдоса разворачивается диалектика всеобщего, единичного и особенного. Определяя данность содержания понятия относительно его собственной идеальности, эйдос запечатлевает в себе всеобщий принцип созерцания: идеальность понятия оказывается нематериальной, общительной позицией индивида, относительно которой воспроизводится созерцательное единство мира (деятельным субъектом которого является тот же индивид). Созерцаемая непосредственная данность особенного содержания понятия отделяет его от другого особенного, определяя их взаимоотноительно по отношению друг к другу. Такое определение, соответствующее категории качества, является необходимым условием символического выражения процесса. Единство же этих конечных моментов — особенных — исчерпывается их созерцаемостью, т. е. воспроизводимостью в идеальности понятия. Именно потому, что чувственно-вещественное многообразие может мыслиться, возможно соотнесение между собой разных особенных только как особенных, в своей особенности соотносимых друг с другом. Никакого способа их соотнесения здесь не содержится: они могут мыслиться как соотносимые в понятии, как моменты понятийно воспроизводимого процесса, как многие одни — как количественные элементы. Через эту соотнесенность особенных символизируемое приводится к символичности понятия — к понятию как единичному, благодаря чему понятие впервые обретает свою предметность — становится единым, воспроизводя процессуальную непрерывность связи особенных. Таким образом, в составе эйдоса идеальность понятия категориально определяется как единое относительно множественности особенных, запечатлевая в себе процессуальную непрерывность их связи между собой. Это эйдетическое противоречие дискретного и непрерывного (или на традиционном философском языке: конечного и бесконечного) лежит в основе математики как формы научной деятельности². Идеальность особенного также должна быть выражена; ее выраженностью оказывается знак. Поскольку посредником между понятием и его содержанием в эйдосе является лишь идеальность самого же понятия, постольку символ и знаки в эйдосе разделены границей идеализации: относительно выраженного символом понятийного единства (идеальности всеобщего) знаки соответствуют выражаемому — совокупности особенных.

Абсолютизация эйдоса как предпосылки в категориальном воспроизведении проблемности всеобщего ставит математическое конструирование в положение предпосылочной схемы по отношению к категориальной определенности всеобщего. Предельная чистота подобной предпосылки достигнута в античном платонизме и в философии Канта. В первом случае абсолютизируется объектная содержательность понятия (космичность), тогда идеальность понятия соответствует невыразимости Единого, а Число — схеме умозрительного мира. Во втором случае абсолютизируется идеальность понятия в виде априорной познавательной способности индивида. Тогда математическое конструирование соответствует

«чистому созерцанию» — идеальной представленности отношения особенных. В индивидуальном «Я» запечатлевается процессуальность обобщения или познания — субъектность, а в «вещи-в-себе» — объектность, результативность понятия (идеальность понятия как результат воспроизведения чувственно-вещественного мира)³.

Очевидно, что средства выражения идеальности понятия могут стать содержанием понятия так же, как и прочий чувственно-вещественный мир. В этом смысле разделение на сферы представленности и выраженности всеобщего условны, тем более что слово (словесный язык) не сохраняет за собой монополию языка, выражающего всеобщее. Все, становящееся объектом мысли, может стать и субъектом — партнером общительной связи. В этом смысл, например, мифологического оборотничества: любая вещь — человек, любой человек — вещь; в этом смысл эстетически-утилитарного расщепления мира в его чувственно-вещественной данности. Однако рассмотрим именно понятийную обращенность всеобщего на себя. В само содержание понятия входит теперь соотношение между всеобщностью понятия, представленной символом, и тем, что понятие выражает во всеобщем виде, — символизируемым, т. е. соотношение между единичным и особенным. Порядок соотносительности особенных форм и составляет их единство, которое индивидуализируется в символе. Выраженность единого отождествляет его с единичным — индивидуализированным в символе всеобщим. Тем самым единичное вбирает в себя опосредствующий момент в своем отношении к особенным в форме порядка и связи между собой. Но опосредствующим моментом и является всеобщее. В таком случае здесь мы обнаруживаем возможность понятийного воспроизведения всеобщего в его полноте, возможность позитивного ответа на вопрос о всеобщем, поставленный в определении эйдоса. Этот позитивный ответ и есть логос.

Логос — это смысловой порядок слов, воспроизводящий соотносительность особенных в символическом единстве эйдоса — это логика эйдоса, нерасторжимое единство словесной выраженности и понятия. В логосе общительно воспроизводится деятельно-направленное содержание понятия — предмет деятельности. Предмет деятельности есть субъектное единство материальных процессов, воспроизводимых в понятии. Именно это единство и определяется в составе самого материального деятельного отношения как реальность, воплощенная в орудийности человека, в орудийной освоенности мира. В составе же отношения общения в логосе запечатлено «Ты» общительной связи — понятийно объективизированный партнер отношения общения. Таким образом, обращенность понятия на себя является словесно-понятийной объективизацией индивида как субъекта процесса общения («Ты») и субъекта деятельности (орудийность, представляющая собой понятийное содержание реальности). В логосе в соответствии с греческой значимостью этого понятия слово и понятие неразделимы. Это значит, что чувственно-вещественная объектность целиком и полностью вбирается в понятийную содержательность

слова — в его смысл точно так же, как и индивидуальная манера словесного выражения. Логос воспроизводит словесно-понятийный результат общительного процесса как цель индивидуального участия в деятельности, а потому как понятийный образ действительности. Понятие раскрывается как логос лишь в своей соотнесенности с эйдосом — как понятийная конструкция мира мыслимого деятельным индивидом. В эйдосе удерживается целостность того, что мыслится, — объекта мысли. В логосе удерживается целостность самой мысли — предмета мысли. Вне отнесенности к целостности объекта мысли предмет мысли распадается на совокупность отдельных операциональных связей между особенными значениями — становится различными формально-логическими структурами. Разберемся в категориальном смысле этого отношения особенных.

Здесь граничность чувственно-вещественных определенностей воспроизведена в смысловой последовательности слов. Удерживая в себе качественную граничность, слова соотносительны между собой как особенные — как понятийно идеализируемые элементы (количественно). Таким образом, смысловые словесные элементы предмета мысли оказываются соизмеримыми структурами. Функция соизмерения как раз и составляет суть формальной логики в широком смысле этого слова. Так что мы обнаруживаем две логические формы соотношения особенных: количественную и мерную, которые соответствуют двум фундаментальным понятийным выражениям всеобщего: эйдосу и логосу — объекту и предмету мысли. Категориальный состав гегелевского «Учения о бытии» — качество, количество, мера — не образует в таком случае суверенного этапа в саморазвитии понятия, но входит в понятийно проблемное определение всеобщего, в понятийную рефлексию на всеобщее, характеризую лишь один аспект этой рефлексии — соотнесенность особенных форм. Теперь же нам предстоит выяснить характер категориального определения соотношения между единичным и особенным в эйдосе и логосе. Категориальный смысл эйдоса выявляется в логосной определенности опосредствования между единичным и особенными, между выраженностью и представленностью всеобщего. Акт идеализации создает нерушимую границу симметрии в движении понятия от одной своей данности к другой, так что мы получаем не просто категориальные пары, но и двойники этих пар. Категориальное определение понятийной устойчивости всеобщего в многообразии его представленности оказывается симметричным преемственному единству особенных форм его выраженности (категории сущности—явления и содержания—формы). Не нарушая противостояния сфер представленности и выраженности всеобщего, выявляется категориальный смысл единичного в каждой из них в виде упорядоченности связи особенных форм каждой их этих сфер. Так, в категориальной структуре эйдоса воспроизводится его отношение к логосу. Категориальная структура логоса также воспроизводит отношение логоса и эйдоса. Здесь

понятие опосредствует две формы данности всеобщего, определяя направленность их соотношенности между собой: противоречие между двумя данностями всеобщего получает свое основание. В категориальной структуре логоса обнаруживается деятельно-опосредствующая роль человека, на котором замыкаются процесс общения и материальный процесс освоения мира. Категории логоса понятийно воспроизводят деятельную орудийность человека, результирующего в своей орудийности процесс общения (например, такие категории, как целое—часть, возможность—действительность, необходимость—случайность, причина—действие). Категории эйдоса воспроизводят общительно-понятийный смысл деятельности; категории логоса — деятельный смысл общения. Прежде чем отдать себе отчет в актуальности этого понятийного сведения воедино человеческой деятельности, необходимо показать, что подобный результат имманентен философской традиции, где ставилась та же задача — понятийного воспроизведения всеобщего.

Уже первому в европейской философской традиции философу приписывается изречение «Познай самого себя!». Понятийная обращенность к источнику орудийной деятельности и общительной связи направляла и направляет историю философских исканий. Значит, мы можем выявить основные этапы этого пути по тому, как понятийно ставилась подобная задача. Фундаментальное соотношение эйдоса и логоса видоизменяется в зависимости от характера исходной эйдетической определенности объекта, а значит, и субъекта мысли, т. е. от того, в чем утверждается суверенность эйдоса. В пределах эйдоса как понятийного выражения всеобщего коррелятом «Я» — индивидуального субъекта орудийной деятельности и общения — является объект мысли — чувственно-вещественный мир. Очевидно, что процесс самопознания — движение к понятийному воспроизведению субъектности «Я» — мог иметь только одну исходную точку — чувственно-вещественную объектность мысли. Последняя и выступала на протяжении всей античной философии опорой эйдетического постоянства, задающего рамки философской теоретической традиции. Иначе говоря, в античной культуре, античной философии эйдос как суверенная понятийная выраженность всеобщего не отличается от того, что составляло его понятийное содержание, — чувственно-вещественного мира. Единство этого мира обеспечивалось «Я» как его анонимным коррелятом в составе эйдоса. «Я» оказывалось абсолютизированной внемирной позицией умного созерцания чувственно-вещественного мира, позицией, из которой можно было выявить единство умного (понятийного) лика этого мира. Тогда собственно теоретическая задача состояла в обосновании вещественной имманентности этого единства — обосновании космоса как абсолютной вещи. Эта задача формулировалась в виде соотношения между абсолютной вещью, выступающей в роли начала (понятия), и чувственно-вещественным многообразием — объектным содержанием этого понятия (категориально: бытие и небытие). Если бытие как раз и выражает

совпадение понятия с имманентно вещественной связью (абсолютная вещь), то небытие, с одной стороны, есть понятийное определение содержания понятия, с другой стороны, сама чувственно-вещественная данность. Отношение бытия и небытия, воспроизводящее отношение идеальности понятия и его содержания, составляет основу любых категориальных построений — логоса в античной философии. Это отношение строится двояко.

Или абсолютизированное «Я» оказывается интегративной основой бытия, так что имманентизация его единства вещественной множественности достигается в процессе иерархического включения небытийно-дискретного в бытийно-непрерывное. Бытийность основания связи бытия и небытия, единого и многого означает, что в такой форме теоретического конструирования диалектика является осознаваемым теоретическим методом. Такова традиция платонизма в античной философии (включая сюда и стоический платонизм). Или объектность чувственно-вещественного мира определяется как интегративная основа абсолютизированных бытийных единиц, отношение между которыми понятийно воспроизводит эту континуальность чувственного. Тогда осознаваемым методом теоретического конструирования оказывается соизмерение — формальная логика (атомизм Демокрита и Эпикура, логика «Органона» Аристотеля, логика стоиков). Эти две формы логического конструирования не соотносятся между собой механически, но являются моментами в последовательном движении имманентизации предмета теории ее объекту. Предмет теории, выступая в роли начала чувственно-вещественного многообразия в своем пути к имманентности чувственно-вещественной объектности, проходит последовательные этапы от символической уподобленности этой объектности к символической субъектной суверенности, благодаря которой имманентность определяется не непосредственно, но понятийно-конструктивно.

Так, в ионийской школе в качестве начала выступает непосредственно вещественная стихия. От интуитивно схваченной универсальности («вода» Фалеса) это начало проходит путь к запечатленности в нем соотношения единого и многого («беспредельный воздух» Анаксимена), а затем и направленности космической связи (сжигающий «огонь» как логос самодвижущегося космоса у Гераклита). Однако осуществленный в простой последовательности стихий «логос» Гераклита лишается суверенного теоретического самовыражения, бытийной обоснованности. Эту обоснованность обретает Парменид, находя вслед за пифагорейцами математическую формулу универсальной космической связи. Математический выход за пределы чувственной вещественности позволяет понятийно воспроизвести принцип начала как единое—мышление—бытие. Однако тут же возникает проблема имманентности таким образом определенного начала чувственно-вещественному многообразию. На этом этапе показательно учение Анаксагора. Начало Анаксагора («семя» вещи) множественно, включая в себя все возможное множество семян. В таком случае

каждая, осуществившаяся из некоего семени вещь, заключает в себе возможность трансформации в любую иную вещь. Начало становится геометрическим (континуальным) атомом, нуждающимся в дополнительном принципе единства, представленном Умом. Демокрит доводит начала математической натурфилософии до полной имманентности чувственно-вещественному многообразию, исходя из «единой» пустоты и множественности дискретных бытийных элементов. Пустота — не дополнительное начало, но условие межатомных операциональных связей, воспроизводящих континуальность чувственно-вещественного мира. Имманентность теоретического конструирования оборачивается тем, что последнее ориентировано на непосредственно данную оформленность вещественных частей чувственного мира. Тогда получается, что теория не воспроизводит единство космической связи, но лишь комментирует вещественную разъединенность чувственного мира.

Вновь оказалось необходимым выявить устойчивое единство подобного имманентного чувственно-вещественному миру теоретического конструирования — приведения в соответствие умозрительных математических элементов чувственно-вещественному многообразию. Это единство софисты открыли в человеке как средоточии знания. Так впервые выявилась структура эйдоса — предпосылки античного теоретизирования: соотносительность чувственно-вещественной объектности понятия и его субъектности — идеальности («Я»). Определение идеальности всеобщего как основания знания, как единства изменчивой и множественной объектности понятия составило суть философской деятельности Сократа. Но идеальность в качестве основания знания — это лишь вопрос об его обоснованности. Ответом на него является понятийное воспроизведение отношения идеальности понятия и его объектности, т. е. категориальная структура эйдоса, которую строит Платон, используя преимущественно тот категориальный состав философской теории, который ввели элеаты (одно—иное, тождество—различие, покой—движение, бытие—небытие). Это первоначальное рождение категориального состава эйдоса — парных рефлексивных категорий — весьма знаменательно. Категории эйдоса формируются из уже проработанных категорий логоса, в которых понятийно воспроизводится человеческая орудийность. Логос обосновывает предпосылочную связь идеальности понятия и его объектности, и лишь затем сами эти моменты понятия понятийно воспроизводятся как соотносительные друг другу. То, что Платон вполне критичен по отношению к этой своей преемственности, свидетельствуют его ссылки на Парменида, в особенности в «Софисте» и «Пармениде». Эта рефлексия на соотносительность моментов эйдоса (идеальности понятия и его объектности) вначале осуществляется в литературном воспроизведении содержательной общительной связи (Сократ в роли вопросительности идеального; его оппоненты, как правило, софисты, — репрезентирующие объектность понятия). Затем общительное отношение воспроизводится категориально как с позиции невыразимой идеальности (категории одно—иное), так и

с позиции объектности (категории бытие—небытие). Производные от них категории, хотя и обосновывали их противостояние, но в противоположной последовательности: в «Пармениде» — одно—иное, тождество—различие, покой—движение; в «Софисте» — бытие—небытие, покой—движение, тождество—различие. Неразрешенность категориально представленного эйдетического противоречия, воспроизводящего открытость отношения общения, проявляется в отсутствии каких-либо окончательных решений в этих платоновских диалогах, тем самым диалектичных и в собственно литературном отношении.

Принципиальная необосновываемость эйдетического противоречия, устремленного в бесконечность процесса своего обоснования, соответствует тому пониманию диалектики как разумно-отрицательного, которое развивал Гегель во Введении к «Логике» в составе Энциклопедии философских наук⁴ и которое он отличал от спекулятивного аспекта логического (положительно-разумного), соответствующего в нашей интерпретации категориальному составу логоса. Категориальное воспроизведение эйдоса позволило открыть новые пути в категориальном обосновании логоса — человеческой орудийности. Суть последней выявилась в космичности человека как субъекта деятельности, объединяющего в себе идеальность понятия и его объектность. Так возникают антропоморфные, иерархические нисходящие из единства идеальности к объектной множественности категории логоса, заключающие в себе в виде формулы антропоморфизмы традиционной мифологии. Таковы категории Единого, Ума, Души, телесного Космоса, Материи. Антропоморфность категорий логоса у Платона свидетельствует об их неимманентности соотношению особенных в чувственно-вещественном мире. Эта неимманентность подтверждается тем, что соотношение особенных исчерпывается у Платона математической конструкцией, которая опосредствует связь идеальности понятия и его орудийности (Единого и Ума). Отсутствие теоретической конструкции отношения особенных в чувственно-вещественном мире, или движения, свидетельствует о том, что теория Платона в этот антропологический период развития античной философии остановилась на второй стадии развертки логики начала — на стадии вобранности в нее принципа единства многообразия.

Основную свою задачу Аристотель видит в достижении имманентности логоса движению, т. е. отношению особенных в чувственно-вещественном мире. Эта имманентность достигается лишь в том случае, если обосновывающий эйдетическое противоречие логос разворачивается не в сфере выражения, но в сфере представленности всеобщего — отношения особенных (движения). При этом логикой отношения особенных становится соизмерение (мера), и антропоморфность логоса состоит в образцовости присущего человеку движения для иерархически восходящих к нему форм движения. Абсолютная изначальность эйдетического противоречия в античной философской теории означает, что логос не в состоянии сделаться основанием, в котором полностью разрешается это противоречие:

это разрешение возможно или в сфере выражения всеобщего, или в сфере его представленности, что как раз и демонстрирует противостояние Платона и Аристотеля. Логос обречен быть атрибутом эйдоса в античной философии, или, иначе говоря, универсальность человеческой орудийности совпадает здесь с невыразимостью идеальности всеобщего. У Платона это проявляется в неосуществимости построения теории идей, у Аристотеля — в невозможности сформулировать позитивное основание для синтетической природы Перводвигателя (актуального божественного или космического Ума), а потому — в невозможности обосновать космическое единство «Органона» (совокупности логически-операциональных форм связей особенных), в способности определить движение не само по себе, но лишь через его конечные моменты. Поэтому образцовость присущего человеку движения обусловлена характером соотносительности между целью, которую ставит человек, и его способностью осуществлять движение. Так, соизмеримость конечных моментов подвижно соотносительных между собой особенных в чувственно-вещественном мире позволяет создать ту теорию идей, которая была в принципе неосуществима у Платона. Последующее развитие античной философской теории представляло собой попытки дальнейшего синтетического движения навстречу друг другу двух логосов, имманентных умозрачительному и чувственно-постигаемому мирам. Точкой равновесия между ними — иррелевантной точкой — являлась персонифицированная идеальность всеобщего — воплощенная в образе мудреца невозмутимость этического идеала.

Гордиев узел мифологической по своему происхождению эйдетики проблематики античности был разрушен религиозной предпосылкой в понимании человека и его отношения к миру. В идее бога, творящего мир из ничего, была абсолютизирована человеческая орудийность, т. е. логос⁵. Абсолютизация орудийности, или логоса, противостоит потому, что некоторое объектное содержание человеческой орудийности наделяется суверенностью своего существования — своей естественностью. Вместе с тем очевидно, что любое объектное содержание орудийности производно от деятельности освоения. В этом смысле религиозная в своих предпосылках новоевропейская культура рефлексивна относительно античной культуры, она представляет собой ряд преемственных попыток тотального логосного обоснования исходного эйдетики противоречия с помощью тех особенных логосов, которые были выявлены в античной теории. В этом смысле новоевропейскую культуру в целом можно определить как ренессансную: она создается на основе античной, хотя логически противостоит ей, это логосное прочтение античной эйдетики. Канонизированное священным писанием свидетельство о Боге-творце и о жертвенной жизни его сына, отождествляемое с логосом, явилось личностным выражением того «Ты», которое в общительном отношении репрезентирует единство реальности — орудийную универсальность человека. Так, в богословской формуле троичности Бога был позитивно выражен

принцип человеческой действенности, который мог задать в качестве образца действенность особенных форм в чувственно-вещественном мире. Принцип человеческой действенности, или орудийности, исчерпывается здесь образом общительной связи, запечатленным в божественной Троице, составляющим предмет богословия. Благодаря выраженности этого принципа человеку приписывается обладание актуальным интеллектом, хотя орудийное единство интеллекта сводится к способности соизмерения запечатленного в уме образа вещественного мира (выражения всеобщего) с самим этим миром (представленностью всеобщего в чувственно-вещественной данности). Таким образом, тотальной логикой отношения особенных здесь сохраняется аристотелевская формальная логика меры. Естественно присущей орудийности в виде общительной связи противостоит суверенно принадлежащая миру разобщенность, внекосмичность. Космосом здесь становится общительная связь, выраженная в предполагаемом единстве словесного языка, к которому восходят любые иные формы языковой выраженности. Логосная обоснованность новоевропейской культуры делает ее семиотической: предметом ее самосознания неизменно оказывается некий предполагаемый изначальный текст как в своем понятийном составе, так и в языковой выраженности⁶. Отсутствие какой-либо понятийной определенности в орудийном универсализме, сводящемся к абсолютизации самой общительной связи людей друг с другом, оборачивается комментаторским характером теоретической рефлексии, предполагающей канонизацию основополагающих текстов прежде всего в сфере выраженности всеобщего, а затем и его представленности (богословские, философские, естественнонаучные и другие тексты).

Следующий значительный период новоевропейской культуры можно понять как результат попыток обоснования универсальной орудийности человека через объектное содержание его деятельности. Это обоснование предполагает объективацию общительной природы человека и универсализацию элементов различного рода текстов, в которых выражено и представлено всеобщее. Понятийная объективация естественной общительной связи людей состоит в представлении о естественной способности индивидов к идеализации, носящей предметно упорядоченный характер: логос как структура естественного света разума. Иначе говоря, понятийный смысл логоса раскрывается в идеальности всеобщего, определяющего орудийность индивида в его отношении к чувственно-вещественному миру. Идеальность понятия в качестве основания его объектного содержания позволяет определить особенные как уподобляемые друг другу (идеализируемые) элементы — количественно, или математически. Однако в данном случае особенные соизмеримы относительно канонизированных своих разновидностей. Значит, математическая, или количественная, универсализация здесь представляет собой попытку математического обоснования формальной логики, математического приведения ее частичности к понятийной универсаль-

ности логоса. В этом суть идеи *mathesis universalis*, по-разному реализуемой в деятельности Декарта, Гоббса, Спинозы, Лейбница и др. Именно вследствие методологического понимания математики в Новое время античная математика ценится здесь не за свои собственно математические конструктивные возможности, но за аксиоматическую упорядоченность изложения («Начала» Евклида как образец научного метода). Конструктивные примеры обосновывающей функции естественного света разума целиком и полностью математичны (иллюстрации интуитивно постигаемого у Декарта, Гоббса, Спинозы, Локка, Лейбница и др.). Задача достижения универсализма в соизмеряющей деятельности существенным образом преобразует вещественно-локальную (космическую), статично-геометрическую математику античности в динамично-функциональную математику Нового времени. Поставленная понятийно (логосно) проблема имманентности интегративного божественного бытия, призванного обосновать континуальное единство естественного света разума, исходной дифференцированности чувственно-вещественного мира, оказывается парадигмальной для создания интегрального и дифференциального исчисления, завершающего функциональное развитие математики Нового времени (от совпадения максимума и минимума у Н. Кузанского до монадологии Лейбница, непосредственно обосновывающей открытое им же исчисление).

Персонафикация в Боге абсолютизированного логоса (орудийности индивида) обусловлена в эти два первые периода новоевропейской философии тем, что логос (как понятие) здесь не раскрывает своей объектной содержательности, но сводится или к своим предпосылкам (абсолютизация отношения общения), или к идеальности понятия как основанию. В таком случае категориально философская теория в эти периоды обречена на антиномичность эйдетического противоречия: противоречия между выраженностью всеобщего в познавательных способностях индивида и его представленностью в чувственно-вещественном мире (картезианский рок новоевропейской философии). Воспроизведение этой антиномичности в содержании прнятия Кантом явилось свидетельством перехода к третьей, заключительной стадии развития новоевропейской философии, где абсолютизированный логос вбирает в себя свое объектное содержание, превращаясь в основание, разрешающее эйдетическое противоречие (в абсолютизированном содвижении понятия гегелевской философии). Противоречивость понятия в силу своей обосновываемости становится орудием саморазворачивания своего собственного объектного содержания. Поэтому, с одной стороны, понятийность логоса (обосновываемость противоречия) вбирает в себя с самого начала своего движения любое объектное содержание в качестве момента собственного самодвижения (в этом состоит имманентизм гегелевской философии, завершающей как этот период развития новоевропейской философии, так и ее в целом; этот имманентизм проявляется в беспредпосылочности теоретического конструирования, т. е. в неразведенности объекта и предмета теории). С другой стороны, диалектически подвижное в своем самообосновании

понятие воспроизводит в себе всеобщее во всей полноте своих объективных форм. Причем понятие движется от объективной данности этих форм субъекту идеализации к орудийной их значимости в составе понятия, определяющего таким образом единичное как присущий всеобщему источник его саморазвития. Значит, здесь можно говорить о логосе как о понятийном самообосновании эйдоса только тогда, когда процесс самообоснования завершен в его результате. Любой предшествующий этап движения понятия несомненно предпосылочен относительно этого результата. Это значит, что конечные моменты движения понятия задают параметры этого движения — принцип понятийного самодвижения не суверенен относительно процесса обновления того, что в понятии воспроизводится, поэтому движение понятия сводится к актуальной идеализации наличного содержания понятия. Гегелевский идеализм, как и любой другой, свидетельствует не о гипертрофии понятийной, мыслительной мощи, но, напротив, о недооценке этой мощи: понятие приковано к своему объективному содержанию, оно движется от наличности этого содержания к самому себе; достигая же самого себя, утрачивает способность самодвижения. Утверждение изначальности идеальности мышления является своеобразной компенсацией этой зависимости понятия от своей собственной объективности.

Вобрав в себя полностью эйдетическое противостояние идеальности понятия («Я») и его объективности, абсолютный идеализм Гегеля завершил присущий классической философии процесс логосного обоснования эйдоса. На всем протяжении этого процесса эйдос не выявлял своей суверенной понятийной структуры, но оказывался или абсолютизированной объективностью понятия (античная культура), или абсолютизированной его субъективностью — идеальностью (новоевропейская культура). Понятийная выраженность всеобщего и в том и в другом случае отождествлялась с логосом, категориально воспроизводя предпосылочную эйдетическую абсолютизацию. Абсолютизация одного из моментов эйдоса оборачивалась абсолютизацией логоса, т. е. метафизической системностью философской теории. Полное снятие эйдетического противоречия в логосе, «Я» в «Ты», присущее абсолютному идеализму Гегеля, явилось той последней чертой, далее которой уже не могли пойти метафизические претензии философии: факт выхождения за границы освоенного философским логосом эйдетического многообразия свидетельствовал о кризисе прежней формы философской рефлексии. Оба момента эйдоса переходящи и релятивны, а потому не могут абсолютизироваться. Это освобождение эйдоса от абсолютизации явилось одновременно освобождением от непререкаемой власти логоса, стягивающего на себе эйдетическое противоречие. Всеобщее в своей понятийной выраженности не вбирает в себя процесс деятельности, но является результатом деятельности — вот непосредственный вывод послегегелевской рефлексии на человеческую деятельность. Однако относительно своих конечных результатов деятельность раскалывается на два процесса: процесс орудийного освоения и процесс общения. В таком случае результативность понятийно выраженного всеобщего может быть

представлена двояко относительно данных процессов. Относительно процесса орудийного освоения понятийное выражение всеобщего совпадает с логикой отношения особенных, т. е. с понятийным, теоретическим воспроизведением инструментария в составе этой деятельности. Подобное понимание логоса присуще сциентистской рефлексии на деятельность (разновидности позитивизма и операционализма). Относительно процесса общения понятийное выражение всеобщего определяется как предикат субъекта общительной связи; при этом любое объектное содержание понятия опосредствуется его идеальностью, которая субстанциализируется в так или иначе представляемой инвариантности индивида как субъекта общения. Такова рефлексия на деятельность, присущая философской антропологии. Соответственно этим двум формам рефлексии противопоставляются естественные и гуманитарные науки, природа и культура, техническая цивилизация и духовность.

Однако наряду с подобной односторонней рефлексией на деятельность существуют разнообразные попытки воспроизведения в движении понятия деятельности в целом. Реальной основой этой целостности является образование как способ деятельности. В процессе образования процессы орудийного освоения и общения получают единую основу, поскольку в рамках общения один индивид для другого оказывается средством (орудием) и целью осваивающей деятельности, а также партнером общительной связи. Получается, что единство деятельности достигается именно в деятельности образования — воспроизведения человеком самого себя. Значит, имеется вполне реальная деятельная основа для полноценной рефлексии на понятийную выраженность всеобщего вне абсолютизации предпосылок подобного выражения. Собственно говоря, деятельный смысл абсолютизуемых предпосылок можно определить как воспроизведение в понятии вещественно результативной деятельности. Подобное понимание деятельности преодолевается благодаря выявлению преемственности философского конструирования в классические эпохи (античную и новоевропейскую), основу которой составляет не восхождение к иному абсолюту, но противоречивость понятийно выраженного всеобщего, позволяющая установить взаимную общительную связь между философскими системами, претендовавшими на окончательную формулу общительной связи. Смысл преемственности философского конструирования состоит не в восхождении к определенному логосу как основанию абсолютизированного эйдоса, но в раскрытии закономерности логосного обоснования эйдетического противоречия вообще. Эта закономерность, выявляемая в переходе от античного способа логосного обоснования к новоевропейскому, представляет собой закономерность образовательной связи между индивидами. Знание этой закономерности, этих перипетий обосновывающего движения логоса опосредствует живую общительную связь учителя и ученика.

Диалектика логоса и эйдоса в том смысле не является окончательной формулой общительной связи, что она выступает лишь

в роли конкретно-исторического, сугубо теоретического регулятива этой связи, ни в коей мере не устанавливая деятельные границы ее осуществления, т. е. не претендуя на онтологическую системность. Роль исходной эйдетической диспозиции между идеальностью и объектной содержательностью понятия (исключительно словесно выраженного всеобщего) выполняет соотношение учителя и ученика, поскольку оно осуществляется в процессе словесного общения. Не имеет значения, каков именно деятельный состав общительной связи, — поскольку последняя осуществляется в современную эпоху, она необходимо вбирает в себя те принципы самообоснования, которые сформировались и сделались предметом сознания в предшествующей истории культуры. Онтологизация формулируемых в классической философии принципов общительной связи коренилась в структуре классового общества, где господствующий класс монополизировал позицию учителя своего общества. В этом смысле диалектика логоса и эйдоса представляет собой теоретический результат истории классового общества, его трансформации в общество бесклассовое. В этом последнем вещественные предпосылки деятельности (обладание средствами производства) не закрепляют за каждым индивидом его позицию относительно всеобщего содержания деятельности: или позицию выражения всеобщего, или позицию его представленности (соответствующие двум основным антагонистическим классам на всем протяжении истории классового общества), но всеобщее воспроизведение деятельного отношения к миру составляет проблему каждого индивида, формулируемую в процессе демократической словесной общительной связи. Поэтому именно в этом обществе осознание движения всеобщего в его понятийной выраженности, т. е. в виде диалектики всеобщего, единичного и особенного, должно составить основу любой общительной связи. В каждую культурную эпоху имела некая, претендующая на универсальность, образовательная парадигма общительной связи, в соответствии с которой формулировалось ядро личности каждого представителя данной эпохи. Цель данной работы состояла в том, чтобы показать, что понятийно воспроизведенное фундаментальное противоречие в истории европейской философской мысли — противоречие логоса и эйдоса (определяющее диалектику всеобщего, единичного и особенного относительно ее словесной выраженности) — представляет собой ту основу, в соответствии с которой формируется и должно формироваться ядро личности в составе современной культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 14.

² См.: Френкель А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. М., 1966. С. 240; Колмогоров А. Н. Современная математика. Сб. статей по философии математики. М., 1936. С. 12—13; Бурбаки Н. Очерки по истории математики. М., 1963. С. 252—253.

- ³ См. сопоставление платонизма и Канта: Флоренский П. А. Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. № 17. С. 125; Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1980. Т. VI. С. 587—604.
- ⁴ Гегель. Соч. М.; Л., 1930. Т. 1. С. 131—142.
- ⁵ Собственно говоря, именно в этот момент термин «логос» обрел свою универсальность в определении божественной ипостаси, персонифицирующей в себе опосредствующий момент в связи внемирного творца и чувственно-вещественного тварного мира (Христос).
- ⁶ См.: Хейзинга Й. Осень Средневековья (рус. пер. Д. В. Сильвестрова готовится к печати); Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 76 и др.; Фуко М. Слова и вещи. М., 1977. С. 75—89.

V. V Sil'vestrov

LE FONDEMENT CONCEPTUEL
DU RAPPORT ENTRE *LOGOS* ET *EIDOS*
DANS LA TRADITION
PHILOSOPHIQUE EUROPÉENNE

L'auteur montre que la contradiction fondamentale de l'histoire de la pensée philosophique européenne — la contradiction, conceptuellement reproduite, du *logos* et de l'*eidos* (qui détermine la dialectique de l'universel, de l'unique et du particulier par rapport à son expression verbale) — est la base conformément à laquelle se constitue et doit se constituer le nucleus de l'individu au sein de la culture moderne.

ПРИЛОЖЕНИЯ

СЕМИНАР ПО ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ НАУКИ И ФИЛОСОФИИ (1981—1989)

Доклады

16.12.1981	<i>И. Д. Рожанский</i>	Наука в контексте античной культуры
25.12	<i>А. В. Лебедев</i>	Интерпретация фрагмента Анаксимандра (к возникновению принципа сохранения материи)
19.2.1982	<i>И. Д. Рожанский</i>	Физика Иоанна Филопона
9. 6.1982	<i>А. В. Ахутин</i>	Древнегреческая <i>ἐπιστήμη</i> и наука Нового времени
28.10.1983	<i>С. Н. Муравьев</i>	Фрагмент В 26 Гераклита
23.12	<i>Ю. А. Шичалин</i>	Диалоги Платона и Академия
*13.2.1984	<i>Н. В. Брагинская</i>	Некоторые интерпретации текста «Поэтики» Аристотеля
27. 4	<i>А. В. Лебедев</i>	Критика доксографической концепции Дильса
*25.5	<u><i>В. В. Сильвестров</i></u>	«Логос» и «эйдос» как инвариантные категории в европейской философской традиции
21.1.1985	<i>Т. Ю. Бородай</i>	О связи между материей и злом в античном платонизме
15. 3	<i>М. Л. Гаспаров</i>	Проблема комментирования античных переводов в современных изданиях
4. 3	<i>С. Н. Муравьев</i>	Гераклит в папирусе из Дервени
31.5	<i>Ю. А. Шичалин</i>	Проблема возникновения греческой философской прозы
*9.10	<i>А. И. Зайцев</i>	Общеисторическое значение возникновения науки в Древней Греции
*15.11	<i>Л. Я. Жмудь</i>	Наука у ранних пифагорейцев
*20.12	<i>О. Л. Левинская</i>	К вопросу о жанре сочинения Филона Александрийского «О созерцательной жизни»
24.1.1986	<i>А. К. Гаврилов</i>	Инсценированная софистика в «Алкестиде» Еврипида (ст. 509—535)
28. 3	<i>А. И. Сидоров</i>	Логика и диалектика Иоанна Филопона

* Доклады, помеченные звездочкой, послужили основой для статей, опубликованных в настоящем сборнике.

25. 4 А. А. Столяров Гиерокл, Аммоний и другие. К вопросу о взаимосвязи неоплатонизма и христианства
- *30.5 Г. С. Литичевский Природа и культура в «Естественной истории» Плиния Старшего
- 4.10 И. Д. Рожанский Новая интерпретация теории материи Анаксагора
- 28.11 М. К. Трофимова «Гром, Ум совершенный» (Наг-Хаммуди VI, 2)
- 27.2.1987 А. В. Ахутин Зрелище сознания. Древнегреческая трагедия
9. 4 Н. В. Брагинская Греческая трагедия и ритуал Вячеслава Иванова
- *29.5 С. Н. Муравьев Проблема Аракса—Танаиса—Яксарта древней географической традиции и уровня Каспийского моря в VI в. до н. э.
- * Ю. А. Шичалин Платон и Аристотель
- *21.10 С. Н. Муравьев Новые астрономические фрагменты Гераклита
- 21.10 А. А. Россиус Новый папирусный фрагмент Протагора
- 20.5.1988. Г. М. Дашевский Роль Арата в становлении дидактического жанра
- 28.10 А. Солопов Вклад гарусников в изучение природных явлений
- 16.12 О. Б. Шаталова Медицина в диалоге Платона «Тимей» (соединение философской и медицинской традиций)
- 2.6.1989 А. Л. Доброхотов Платон об основаниях науки («Государство», VI—VII кн.)

- Агафон 111
 Агриппа 168₄₆
 Александр Македонский 115—119, 126, 136, 139, 140, 141, 144, 154, 163₁₂, 165₂₉, 168₄₆, 47, 169₅₃
 Алкмеон 56, 58, 62, 63, 65, 69
 Альбин 182
Академия платоновская 179, 180
 Амикл 58
 Аминий 58
 Аммиан Марцеллин 171₇₆
 Анаксагор 66, 69, 181, 186, 229
 Анаксимандр 66, 69, 71, 74₆₀, 125, 126
 Анаксимен 228
 Аполлодор Артемидский 132, 171₇₉
 Аполлоний Родосский 154—156
 Аполлоний Тианский 186
 Аристарх Самосский 49, 75, 76, 77
 Аристей Проконнеский 166₄₀
 Аристул 145, 169₅₈, 173₁₀₉
 Аристоксен 57, 58
 Аристоник Александрийский 75, 76, 77
 Аристотель 8, 17, 50, 56, 60, 62—68, 71, 73₃₄, 74₄₉, 81—84, 85—102, 103—113, 119, 135, 139, 144, 145—149, 155, 163₈, 163₁₂, 169₅₃, 59, 170₆₈, 69, 171₈₄, 181, 195, 198, 199, 205—208, 230, 231
 Аристофан 50
 Аркесилай 180
 Арно 211, 219₁
 Арриан 139, 145, 165₂₉, 169₅₈
 Артемидор Эфесский 125, 165₂₇
 Архимед 49—51, 53
 Архит 58, 60, 62, 63, 64
атомисты 69
 Афинея 126
 Аэтий (Аэций) 60

 Боден Жан 48
 Буало 107, 110, 112
 Бэкон Ф. 49

 Варрон 197, 199
 Вергилий 199

 Гален 215
 Галилей 48, 49
 Гассенди 211
 Гегель 9, 50, 222, 230, 234

 Гекатей Абдерский 162₆
 Гекатей Милетский 119, 122, 123, 125, 126, 131, 132, 134, 135, 136, 139, 141, 144, 155, 163₆, 164₁₅, 165₂₈, 167₄₂, 43, 171₈₄, 196, 209
 Гекатей Теосский 162₆
 Гекатей Эретрийский 162₆
 Гераклид, сын Аргея 144
 Гераклит 56, 69, 73₂₅, 74₆₁, 75—80, 209, 228
 Гердер 9
 Геродот 10, 18, 56, 111, 123, 125, 127, 128, 131, 132, 134—136, 139, 141, 144, 151, 152, 155, 156, 163₆, 164₁₅, 165₃₆, 166₄₀, 167₄₃, 171₇₉, 84, 196, 207
 Гесиод 8, 125
 Гесихий 148
 Гикет 58
 Гиппарх 49, 162₅
 Гиппас 56, 58, 60—62, 64, 65, 69, 72₇, 73₂₅
 Гиппократ 207
 Гиппон 58, 62, 64, 65, 69
 Гиппонат 148, 149, 170₆₉
 Главк Регинский 56, 58
 Гоббс 232, 233
 Гомер 5—46, 75, 78, 91—93, 97, 199

 Дамон 91—100
 «Двойкие речи» 179, 191—192₁₃
 Декарт 211, 232, 233
 Демодамант 142, 144, 168₄₇
 Демокед 58
 Демокрит 50, 56, 58, 186, 198
 Дикеарх 169₅₃
 Дидро 211
 Диоген Лаэртий 215
 Диодор (Александрийский?) 76—79, 79₄, 80₅

 Ев-, см. еще под Эв-
 Евсевий Кесарийский 176

 Заратуштра 168₄₆
 Зенон Китийский 201, 215
 Зенон Элейский 60

 Ион Хиосский 56, 71

- Каллисфен 121, 131, 132, 145, 165₃₆
 Каллифонт 58
 Кант И. 50, 224, 233, 236₃
 Кардано Дж. 48
 Карнеад 180, 198
 Карно Сади 52
 Катон Старший 197, 198
 Квинт Деллий 171₇₉
 Квинтилиан 89, 101
 Кебет 58
 Кеплер 71
 Керкопс 58
 Кирсил 151
 Клеанф 215
 Клиний 58
 Конт О. 50
 Коперник 49
 Ксенократ 64, 65, 73₂₉, 182
 Ксенофан 56, 69, 209
 Ксуф 62
 Куртий Руф 139, 145, 146, 163₉, 169₅₈

 Лейбниц 232, 233
 Локк 50, 233
 Лукан 165₂₅
 Лукиан 89, 180, 181, 187

 Максим Тирский 180, 181, 186, 187,
 192₄₀
 Макробий 195
 Медий 151
 Мелисс 58
 Меланнипид 90
 Менестор 56, 58, 62, 64, 65, 69
 Менодот 216
 Монтень 211

 Неарх 126, 144, 165₂₉
 Николай Кузанский 233
 Николь 211, 219₁
Новая Академия 178, 180

 Окелл 199, 209

 Панэтий 201
 Парменид 58, 66, 69—71, 199, 228
 Парон 72₁₃, 73₃₃
 Паскаль 211
 Патрокл 136, 139, 141, 142, 144, 155,
 166₄₁, 168₄₇
 Петрон 72₁₃
 Пиндар 199
 Пиррон 215
 Писистрат 12
 Пифагор 55—75, 181, 193₄₆, 198, 200,
 209
пифагорейцы — 55—75
 Пифей Массалийский 136, 141, 169₅₃
 Платон 7, 8, 21, 28, 50, 51, 62—64, 66,
 67, 81—84, 89—92, 94—96, 100, 101,
 151, 179, 181, 186, 189, 198—201, 218,
 229—231, 236₃
 Плиний Младший 203
 Плиний Старший 136, 162₅, 167₄₂, 194—
 209
 Плутарх 125, 126, 182
 [Плутарх] 157, 172₉₄
 Полибий 151, 152, 168₄₇, 173₁₀₉
 Поликлит 115, 116, 168₄₇
 Помпей 122
 Помпоний Мела 200, 201, 203
 Порфирий 70
 Посидоний 171₇₉, 199, 200, 203, 209
 Протагор 179, 192₁₃
 Птолемей Клавдий 49, 141, 162₅, 171₇₆

 Росций 89

 Сатурнин 216
 Себеос 173₁₁₅
 Секст Эмпирик 210—220
 Селевк I 136, 144
 Сенека 49, 50, 195, 203, 209
 Сократ 199, 212, 229
 Симмий 58
 Скилак Кариандский 126, 134, 144,
 166₄₀, 170₅₉
 Скимн 125
 Софокл 86
 Спевсипп 64, 65, 73₂₉,
 Спиноза 232, 233
 Страбон 115, 116, 124, 132, 135, 139,
 142, 147, 148, 151, 152, 154, 162₅,
 165₂₅, 165₃₆
 Стефан Византийский 167₄₂
 Стратон Лампсакский 51
 Стратон Тарентский 90

 Тарталья 48
 Тимей Тавроменский 125
 Тимон Флиунтский 215
 Тит 199

 Фалес 50, 53, 56, 75, 76, 77, 69, 181,
 228
 Феофан Митиленский 170₇₂, 171₇₉
 Феофраст 56, 58, 62, 73₂₆, 36, 90, 198,
 Фигул, Публий Нигидий 199
 Фирид Делосский 90
 Филипп Опунтский 68
 Филолай 55, 57—64, 67—69, 73₁₉, 22,
 74₄₉
 Филопон Иоанн 74₅₁
 Фичино Марсилио 48
 Фриних 86

 Хамдаллах аль-Мустауфи 171₇₄
 Хамса Испяхани 173₁₁₅
 Харес Митиленский 168₄₆, 171₈₇
 Хрисипп 205, 208

Цельс 197
Цец Иоанн 148
Пицрон 180, 195, 199, 200, 203, 208,
209
Эвдокс Книдский 51, 53, 74⁵⁹, 151, 152,
169⁵³
Эврипид 86, 100
Эврит 60, 61, 63, 64, 68
Экфант 60, 61, 64, 68, 69
элеаты, элейцы 61

Эмпедокл 56, 58, 66, 69—72, 204
Энесидем 214, 215
эпикурейцы 212
Эратосфен 115, 116, 124, 126, 135, 139,
141, 142, 144, 161—162⁵, 166⁴¹
Эсхил 85, 89, 100
Юм 211
Ямалих 70, 72, 73²²

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ И ЭТНИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ
ГЛАВЫ IV—INDEX GEOGRAPHICUS
ET ETHNOGRAPHICUS CAPITIS IV
(современные названия набраны курсивом)

Абхазия (Abkhazie) 147, 148
Азербайджан (Azerbaïdjan) 164¹⁵
Азербайджан Иранский (Azerbaïdjan iranien) 139
Азия (Asia) 115, 118, 119, 121, 122, 123,
125, 136, 138, 139, 141, 145, 156,
164¹⁷, 165²⁸, 165³⁹, 167⁴², 169⁵⁹
Азия Средняя (Asie centrale) 172⁹⁴
Азов, Азовское море (mer d'Azov), см.
еще Меотийское озеро (Maetotis) 124,
136, 137, 147, 149, 153, 156, 166⁴¹,
167⁴², 168⁴³, 47; 171⁸¹
алародии (Alarodii) 165³⁵
Александрия Эсхата (Alexandria Escha-
ta)—*Худжанд (Khudjand)* 138, 139
Алуания (Кавказская Албания) (Albania)
141
Амударья (Amoudaria), см. еще Бактр
(Bactrus), Окс (Oxus) 120, 123, 133,
137, 140, 153, 156—158, 160, 163¹¹,
163¹², 166⁴⁰, 172⁹⁴
апасаики (Apsiaci) 150, 151, 170⁷⁰
Апшерон (Archéron) 131, 162⁵, 168⁴⁶
Апшеронский порог (seuil de l'Archéron)
129
*Апшеронский пролив (détroit de l'Arché-
ron)* 162⁵
*Аравийский залив (sinus Arabicus)—Крас-
ное море (mer Rouge)* 121, 122, 125,
127
Аравия (Arabia) 121
Аракс (Araxes) 1—*Сырдарья (Syrdaria)*
118—124, 131—133, 136, 137, 139—
141, 143, 144, 146, 151, 152, 153, 154,
156, 157, 158, 163¹², 164¹⁷, 18, 166³⁹,
40, 167⁴², 167—168⁴³, 47, 169⁵³, 59,
171⁸⁴, 172⁹⁴
Аракс (Araxes) 2—соврем. *Аракс (Araxe)*
122, 123, 130, 131, 138, 139, 150, 151,
154, 155, 156, 164¹⁵, 16, 18, 170⁷²,
171⁸⁴, 172⁹², 94

*Аракс (Araxes) 3—Кор-Бандемир (Kor-
Bandemir)* 140
Аракс (Araxes) 4 154—156
Аракс (армянский) (Araxe d'Arménie),
см. Аракс (Araxes) 2
Араксата (Araxates) 140, 153, 158
Арал, Аральское море (mer d'Aral) 133,
154, 163¹¹
*Аральская впадина, Северно-Аральская
впадина, Южно-Аральская впадина
(cuvette de l'Aral, de l'Aral du Sud, de
l'Aral du Nord)* 153, 154
Аранг (Arang) — Аракс (Araxes) 1 140,
156, 157, 159
Ариана Вайджа (Ariana Vaija) 157, 171⁸⁷
аримаспы (Arimaspi) 166⁴⁰
армении (Armenii) 165³⁵
Армения (Armenia) 150
Армянские горы (montes Armeniaci) 119
Арыстанды (Arystandy) 159
Арысь (Arys) 159
*Ассак-Ауданская впадина (cuvette d'As-
saké-Aoudan)* 133, 163¹¹
Ассирия (Assyria) 121
Атлантида (Atlantis) — *Атлантический
океан (océan Atlantique)* 126
Атрек (Atrek) 130
Атропатена (Atropatena) 172⁹²
Афганистан 120, 163¹²
аттасии (Attasii) 151
Африка северная (Afrique du Nord) 124
Ахтуба (Akh'touba) 133, 144
Ашард (Asärd-) 158

Баб-эль-Мандеб (Bab-el-Mandeb) 127
Бактр, р. (Bactrus, fl.) — *Балхаб (Balkhab)*
+ *Амударья (Amoudaria)?* 118, 119,
120, 146, 163¹⁰, 163¹², 169⁵⁹, 172⁹⁴
бактрийцы (Bactriani) 122, 123, 132, 138,
139, 160, 165³⁶
Бактрия (Bactriana) 132, 134, 150, 168⁴⁶

- Балтийское море (mer Baltique)* 141
Балхаб (Balkhab), см. еще Бактр (Bactrus) 120
Балхан (Balkhan) 131
Бахшу (Bāxšū) = Сурхоб (Surkhob) 159
Бахшу (Bāxšū) = Кызылсу (Kyzylsou) 159
Большие Барсуки, пески (sables de Bol-shiĭe Barsouki) 154
Босфор (Фракийский) (Bosporus Thracius) = Босфор (le Bosphore) 122, 138
Британния (Britannia) 169⁵³.
Бургунско-Аджикуинские, Бургунские пороги (rapides de Bourgoun-Adjikouïa) 151, 152
- Ваксу (Vaksuh) = Амударья (Amoudaria)* 159
Ван (Van) 147
Вангхи/Вангхуи (Vahui-) 140, 158
Вангухи Дайтья- (Vauhġ Dāityā-) 157, 171⁸⁶
Вандж/Ванч (Vandj/Vantch) 159, 160
Ванксу, Ванку (Vaṅksu, Vaṅku) 159
Вардан (Vardanes) 171⁸¹
Вах (Wax) 160, ср. 172¹⁰³
Вахаб (Waxab) = В. Амударья (Haute Amoudaria) 159
Вахан (Waxan) 157
Вахандарья (Waxondaryō) 157
Вахджир (Wax-jir) 157
Вахи (Vakhch) 156, 157, 158, 168⁵⁰, ср. 172¹⁰³
Вахшаб (Waxšab) = Сурхоб (Surkhob) 159
*Вахшу (*вахšu-)* 140, 157, 158, 159
Великое море (Mare magnum), см. еще Океан 138, 139
Веселовское водохранилище (lac artificiel Vessélovskoiĕ) 135
Вехрот (Vehrot) 140, 159
Внешнее море (Mare externum), см. еще Океан 124
Волга (Volga), см. еще Палео-Волга 129, 130, 133, 141, 144, 156, 159, 162⁵, 164¹⁷
Волгоград (Volgograd) 144
Восточный Океан (Oceanus Orientalis) 123, 124, 164¹⁸
Вох, Вух (Wox, Wuġ) = Вахан (Wakhan) 159
- Гадейра (Gades)* 169⁵³
Галис (Halys) = Кызыл-Ирмак (Kizil-Irmak) 132
Геллеспонт (Hellespontus) = Мраморное море (mer de Marmara) 120, 122
гениохи (Heniochi) 148
Геракловы столпы (Columnae Herculis) = Гибралтарский пролив (detroit de Gibraltar) 121, 126, 127
Гибралтарский пролив (detroit de Gibraltar) = Геракловы столпы (Columnae Herculis) 127
Гинд (Gyndes) 131, 132, 165³⁵
Гиндукуш (Hindukush) 119
Гипанис (Huranis) 167⁴²
гипанисцы (Huranissi) 167⁴²
Гиргис (Hurgis) 155, 156
Гиркания (Hurgania) 124, 127, 139, 144, 146, 150, 152, 170⁶⁰
Гирканский залив (Hurganias sinus), см. еще Каспийское море (Caspium mare) 132, 165³⁸
Гирканское море, (mare Hurganium)
 1) как отличное от Каспийского. 119, 145, 146, 169⁵⁹
 2) см. Каспийское море (Caspium mare)
гирканцы (Hurganii) 146
Горган (Gorgan) 130
гордии (Gordii) 165³⁵
- Дагестан (Daguëstan)* 131
Даик (Daix) 160
дандарии (Dandarii) 167⁴²
Дарданельский пролив (detroit de Dardanelle) 122
Дарьяльское ущелье (gorge de Darial = Dar-i-Alan) 170⁶¹
Даугава (Daugava) 169⁵³
дахи, данги (Dahae, Daha-) 134, 138, 160
Дахистан (Dahistan) 160
Двина (западная) 169⁵³
Девебойну бурун (Devebojnu burun) 122
Дербент (Derbent) 168⁴⁶
Дербентский проход (passe de Derbent) 168⁴⁶
дербики (Derbici) 134
Димас (Dumas) 153
Дина, Дуна (Dyna, Duna) 169⁵³
Дон (Don), см. еще Танаис (Tanais) 1, 2—134, 135, 136, 137, 155, 156, 167⁴², 168⁴⁶
Донгузтау (Dongouztaou) 154
Дунай (Danube) 132
Дьяля (Dyala) 165³⁵
- Евлах (Evlakh)* 144
Евразия (Eurasie) 136
Егорлык (Egorlyk) 166⁴¹
Европа (Europa) 115, 121, 122, 123, 136, 139, 141, 156, 165²⁸, 166⁴⁰, 167⁴²
Египет (Aegyptus) 121
Егорлык (Egorlyk) 135
Ергени (les Erguens) 135
Ешил-Ирмак (Jesil-Irmak) 155
- Заб Большой и Малый (Grand et Petit Zab)* 165³⁵

- Забаты (Zabati) = *Заб Большой и Заб Малый (Grand et Petit Zab)* 165₃₅
Загрос (Zagros) 132
Закавказье (Transcaucasie) 139, 155, 156
Западно-Туркменская низменность (dépression [côtière] de Turkménie occidentale) 144
Зауралье (régions Transouraliennes) 167₄₂
Зеравшан (Zérawchan), см. еще *Хоасп (Choaspes)* 120, 163₁₂
- Иаксарт**, см. **Яксарт (Iaxartes)**
Индикские пороги (rapides d'Igdy) 151, 152
Идды (Igdy) 144
 Индийские горы (Indici montes), см. еще *Паропамис (Paropamissus)* 115, 169₅₉
Индийский океан (océan Indien) — 120, 122, 164₁₅
 Индия (India) 115, 121, 134, 141, 144
Иран (Iran) 132, 168₄₆
Искендерун, залив (baie d'Iskenderun) 122
 Исеть (Isset) 166₄₀
 Испания (Hispania) 148
 исседоны (Issedones) 121, 166₄₀, 167₄₂
 Истр (Ister, Hister) = *Дунай (Danube)* 131, 132
Ирша (Ircha) 172₉₈
- Кабул (Kaboul)* 163₁₂
 Кавказ (Caucasus) 1 = *совр. Кавказ (Caucase)* 126, 128, 146, 147, 148, 167₄₂, 170₆₁
 Кавказ (Caucasus), Индийский Кавказ 2, см. еще *Паропамис (Paropamissus)* 118, 119, 120, 138, 150, 168₄₆, 47, 169₅₉
Кавказ (Caucase) 139, 141, 166₄₀, 167₄₂, 168₄₆
Кавказ Северный (Caucase du Nord) 139, 141, 164₁₇, 166₄₀, 167₄₂
 Кавказская Албания (Albania) 141
Кавказский хребет (chaîne du Caucase) 135
 Кавказское море (mer du Caucase) 155, 156
 кадусии (Cadusii) 126, 165₃₀
Казахский залив (golfe Kazakhski) 129
Казахстан (Kazakhstan) 141
Казбек (Kazbek) 170₆₁
Калаус (Kalaous) 134, 135, 166₄₁, 167₄₃
 Капкох (Karkoh) 170₆₁
Кара-Богаз-гол (Kara-Bogaz-gol) 129
Кархе 163₁₂
 катанны (катусии = кадусии?) (Catanni [Catusii = Cadusii?]) 126, 165₃₅
 катусии (Catusii)?, см. катанны (Catanni), кадусии (Cadusii)
 Каспiana (Caspiana) 146
Каспи (Kaspi) 170₆₁
- каспии (Casprii)* 146, 170₆₀
 Каспий, гора (Caspium mons) 170₆₁
Каспий, море, см. Каспийское море
Каспий Северный (Caspienne du Nord) 129, 131, 133, 144, 151, 165₃₄
Каспий Средний (Caspienne Centrale) 129, 130, 143, 146, 171_{78a}
Каспий Южный (Caspienne du Sud) 129, 130, 146
 Каспийские ворота (Portae Caspiae) 1 = *Сирдарское ущелье (défilé de Serdere)* 126, 127, 137, 139, 168₄₆
 Каспийские ворота (Portae Caspiae) 2 = *Дарьяльское ущелье (gorge de Darial)* 170₆₁
 Каспийское море, озеро, Каспий (Caspium mare, Caspius lacus, mer Caspienne) = Гирканское море (mare Hircanium) 115—119, 121—131, 133—139, 141—147, 149, 150, 151, 152, 153—154, 155, 156, 162₅, 163₆, 163₁₁, 163₁₂, 164₁₈, 165₂₄, 27, 29, 30, 33, 166₃₈, 40, 41, 167₄₂, 168₄₃, 46, 47, 169₅₉, 170₆₀, 67, 171₈₁
Квирила (Qvirila) 122, 155
Кельит (Kelkit) 155
Керки (Kerki) 120
Керченский пролив (détroit de Kertch) 147, 148, 164₂₁
Кизилташский лиман (liman de Kiziltach) 149
 Киликия (Cilicia) 118
 Киммерийская земля (terra Cimmerica), см. еще *Киммерия* 121
 Киммерийские переправы (fauces Cimmericae) 121, 122, 123, 124, 135, 136, 155, 156, 164₂₁
 Киммерийский Босфор, пролив (Bosporus Cimmericus) = *Керченский пролив (détroit de Kertch)* 147, 148, 164₂₁, 166₄₀
 киммерийцы (Cimmerii) 166₄₀
 Киммерия (Cimmeria) 164₁₇, 21, 166₄₀
 Киренаика (Cyrenaica) 124
 Киресхата (Cureschata) = *Куркат (Kourkat)* 123, 134, 164₂₀
 киссии (Cissii) 165₃₅
 Книд (Cnidus) 122
 колхи (Colchi) 120, 121, 123, 165₃₅, 167₄₂
 Колхида (Colchis) 166₄₀
 колы (Coli) 167₄₂
Комсомолец, залив (baie Komsomolets) 154, 171_{78a}
Konetdag (Kopetdag) 120, 131
 Кораксийские горы (montes Coraxici) 170₆₄
 кораксы (Coraxi) 147, 148, 167₄₂, 170₆₄
Кор-Бандемир (Kor-Bandemir) 140
 Красное море (mare Erythraeum) = Южное море (mare Meridionalis) =

Индийский океан (océan Indien) 119, 120, 121, 122, 124, 126, 138, 145
Красное море (mer Rouge), см. еще Аравийский залив (Arabicus sinus) 120, 122, 127, 165₃₂
Кубань (Kouban) = Гипанис (Hypanis) 149, 167₄₂
Кулалинская банка (haut-fond Koulalinskaja) 127
Кума (Kouta), см. еще Палео-Кума 129, 130, 135, 137, 167₄₃
Кумкале (Kumkale) 122
Кунар (Kunar) 163₁₂
Кура (Koura) 122, 123, 130, 152, 170₆₀, 72
Кура-Араксинская низменность (dépression de la Koura et de l'Araxe) 144
Куртышские пороги (rapides de Kourtych) 150, 152
Курушкат (Kourouchkat) 134
Кызыл-Ирмак (Kizil-Irtak) 132
Кызылузен (Kiziluzen) 130

Лаодикея фригийская (Laodicea Phrygia) 148
Ленинабад (Léninabad) 139
Лесбос (Lesbos) 131, 133
Ливия (Libya) = *Африка (Afrique)* 121, 122, 123, 124, 125
Лик (Lycus) 1&2 155, 156

Майтени, см. еще Матиена 165₃₅
македонцы (Macedones) 160
Мангышлак, полуостров (presqu'île de Mangychlak) 160
Мангышлакская бороздина (sillon de Mangychlak) 129
Мангышлакская палеокока (paléopêche de Mangychlak) 143
Мангышлакский залив (baie de Mangychlak) 154
Мангышлакский (подводный) порог (seuil sous-marin de Mangychlak) 129, 143, 151
Маньчи, Западный Маньч, Восточный Маньч (Manytch, M. Occidental, M. Oriental), см. еще Танаис (Tanais) 2 134, 135, 136, 137, 139, 143, 147, 155, 156, 166₄₁, 167₄₂, 167—168₄₃, 168₄₆, 170₆₇
Мараканда (Maracanda) = Самарканд (Samarkand) 138, 139
мараты (Marathae) 137, 139, 168₄₄, 46
марсагеты (Marsagetae), см. еще массагеты 168₄₄
Маргиана (Margiana) 134
массагеты (Massagetae) 121, 122, 132, 133, 139, 151, 164₁₇, 166₃₉, 40, 168₄₄, 46
Махачкала (Makhatchkala) 168₄₆

Матиена (Matiëna) 132, 165₃₆
матисены (Matiëni) 131, 132, 165₃₅
меланхлены (Melanchlaeni) 148, 170₆₆
Меотийское озеро, Меотида (Maeotis palus/lacus) = Азовское море (mer d'Azov) 115—118, 121, 123, 125, 126, 135, 137, 138, 139, 144, 149, 155, 156, 160₃, 168₄₇, 169₅₉
меоты, меотские племена (Maeotes) 118, 155, 167₄₂
мики (Muci) 120, 122, 163—164₁₅
Мидия (Media) 126, 127, 137, 139, 166₄₀, 168₄₆, 172₉₂
мидяне (Medi) 120, 121, 123
Мириандикский залив (Myriandicus sinus) = залив Искендерун (baie d'Iskenderun) 120, 121, 122
Митанни (Mitanni) 165₃₅
монголы (Mongols) 160
Море, Наше море (Mare, Mare nostrum) = Средиземное море (mer Méditerranée) 120, 121, 122, 124, 125, 126
Мраморное море (mer de Marmara) 122
Мугана (Mugana) 164₁₅
Муганская степь (steppe de Mougana) 164₁₅
Мынсуалмас (Mynsoualmas) 154

Нигрин (Nigrinus) 164₁₈
Нил (Nilus) 121, 122, 124, 125
Нисая (Nisaia) 139
Ногайская степь (steppe des Nogaïs) 131
Новинский (Novinski) 129

Оакс (Oaxus) p. = Окс (Oxus) 159, 164₁₉, 173₁₁₀
Оакс (Oaxus) оз. 171₇₆, 173₁₁₀
Оар (Oaros) = Кубань (Kouban) 155, 171₈₁
Океан, Северный Океан, Северное море (Oceanus, Oceanus septentrionalis, Mare septentrionale), см. еще Атлантида (Atlantis), Великое море (Mare magnum), Внешнее море (Mare externum), Восточный Океан (Oceanus Orientalis) 115, 117, 123, 124, 132, 136, 138, 139, 144, 145, 152, 156, 162₅, 165₂₇, 165—166₃₈, 168₄₃
Окс (Oxus) = Амударья (Amoudaria) + Узбой (Uzboï) 115, 138, 140, 144, 150, 151, 152, 153, 156, 158, 159, 160₃, 163₁₀, 168_{48a}, 169₅₉, 171₇₆, 173₁₀₉
Оксиарт (Oxartes) 136, 140, 159, 168_{48a}, 173₁₀₉
Оксийское озеро (Oxia palus) 153
Олимп (Olympus) 150
Ольвия (Olbia) 136
Орексарт (Orexartes) 136, 140, 158, 169₅₉
Орксант (Orxantes) 138, 140
Орша (Orcha) 172₉₈
Оршица (Orchitsa) 172₉₈

- Осса (Ossa) 150
 Ох (Ochus) 115, 159, 160₂, 160₃, 163₁₂
- павсики (Pausici) 170₇₀
 Палео-Арал (paléo-mer d'Aral) 153
 Палео-Волга (Paléo-Volga) 129, 156
 Палео-Кума (Paléo-Kouma) 129, 143
 Палео-Сырдарья (Paléo-Syrdaria) 129, 130, 133, 137, 143, 152, 153, 154, 155, 166₄₀, 167₄₃
 Палео-Терек (Paléo-Térek) 129
 Палео-Урал (Paléo-Oural) = Уральская бороздина (*Sillon ouralien*) 129, 156
 Палео-Эмба (Paléo-Emba) 129, 136, 137, 143, 152, 153, 155, 167₄₃
 Палео-Эмбо-Урал (Paléo-Emba-Oural) 133
Памир (Pamir) 120
 Парнасс, Парнассские горы (Parnassus, Parnassi montes), см. еще Паропамисские горы (Paropamissus) 118, 119, 169₅₉
 Паропамис, Паропамисские горы (Paropamissus) = Кавказ (Caucasus) 2 = Индийские горы (Indici montes) [обычно: горная система от *Копетдага* до *Памира*, иногда от *Эльбурса* до *Гималаев*, или отдельные ее части] 118, 119, 120
 Парфия (Parthia) 152
 Пеней (Peneius) 150
 Персеполис (Persepolis) 140
 Персидский залив Красного моря (sinus Persicus maris Erythraei) = *Персидский залив (golfe Persique)* 120, 125, 138, 144, 165₂₉
 Персия (Persis) 120, 121, 122, 164₁₅
 персы (Persae) 121, 123
 пестики (Perstici) 170₇₀
 Политимет (Polytimetus) 163₁₂
 Понт Эвксинский, Понт (Pontus Euxinus, Pontus), Понтийское море (Mare Ponticum) = *Черное море (mer Noire)* 118, 120, 138, 147, 149, 155, 156, 169₅₉
 Понтийские пучины, глубины (Pontica profunda), см. Пучины Понта (Profunda Ponti)
 Понтийский омут, Понтохарибда (Pontocharybda) 149
 Портмий (Porthmium) 164₂₁
Приаральская дельта (delta de l'Aral) 133
Прикаспийская низменность (dépression [Nord] de la Caspienne) 144
 Присарыкамьшская (палео —) дельта Амударьи (Paléo-delta Sarykamuch de l'Amoudaria) 133, 154, 163₁₁
 Пропонтида (Propontis) 121
 Пучины Понта (Profunda Ponti) 146, 147, 148, 149, 170₆₈
 Пяндж (Piandj) 156, 159, 160
- Ра (Rha) = *Волга (Volga)* 156, 159, 162₅
 Раво (Ravo) = *Волга (Volga)* 159
 Рангха (Ranhā) 140, 156, 157, 158, 159, 171₈₄
 Раса (Rasa) 159
Раусвя (Raušvǝ) 172₉₈
Резаие (Rezaye), см. *Урмия (Urmiah)*
Риони (Rioni) 122, 155
Рось (Ros) 172₉₈
Русня (Rüsnè) 172₉₈
Руснис (Rusnis) 172₉₈
 Рьша (R̥šcha) 172₉₈
- саки (Sacaе) 151
 Сам. пески (sables Sam) 154
Самсун (Samsun) — 155
Сарыкамьшская впадина (cuvette de Sarykamuch) 133, 163₁₁
Сарыкамьшское озеро, Сарыкамьш (lac de Sarykamuch) 133, 153, 154, 166₃₈, 171₇₆
 саспиры (Saspiri) 120, 121, 123, 165₃₅
 Северное море (mare Septentrionale) 1 = *Черное море (mer Noire)* 120, 122
 Северное море (mare Septentrionale) 2, см. *Океан (Oceanus)*
Северодагестанская низменность (dépression du Daguestan du Nord) 166₄₀
 Северокаспийские (палео-) лагуны (les paléo-lagunes de la Caspienne du Nord) 137, 143
Северский Донец (Sèverski Doniets) 136
Сефидруд (Sefidrud) — 130
 Сигей троянский (Sigeum Troianum) = *Кумкале (Kumkale)* 120, 121, 122
 Сил (Silis) = *Сырдарья (Syrdaria)* 144
 Синдика (Sindica) 167₄₂
 Синдская расщелина (Rima Sindica), Синдский пролив (isthmus Sindicus) = Керченский пролив (détroit de Kertch) 146, 148, 149, 170₆₈
 синды (Sindi) 146, 170₆₂
 Сиргис (Syrgis), 155, 156
Сирдарское ущелье (défilé de Serdere) = Каспийские ворота (Portae Caspiae) 1 127
 Сирия палестинская (Syria Palaestina) 121
 Скифия (Scythia) 141, 155, 167₄₂
 скифы (Scythae) 122, 123, 132, 136, 138, 139, 165₃₆, 166₄₀
 скифы азиатские (Scythae Asiatici) 138, 166₄₀, 167₄₂
 скифы-кочевники (Scythae nomades) 121
 Согд (Sogdiana) 134, 140, 144, 163₁₂
Средиземное море (mer Méditerranée), см. *Море, Наше море (Mare, Mare nostrum)*
Ставрополье, Ставропольский край (région de Stavropol) 164₁₇, 166₄₀

- Ставропольская возвышенность (*massif de Stavropol*) 135
 Сулак (*Soulak*) 130
 Сурами (*Sourami*) 122
 Сусиана (*Susiana*) 163₁₂
 Суец (*Suez*) 127
 Сырдарья (*Syrdaria*), см. еще Аракс (Агахес) 1, Танаис (Танаис) 3, Яксарт (Iaxartes) 123, 125, 133, 134, 138, 140, 153—154, 156, 158—160, 163₁₂, 166₄₀, 167₄₂, 172₉₄
 Тавр (Taurus) 119, 120, 138, 164₁₈
 Талас (*Talas*) 153
 Талыш (*Talych*) 170₆₀
 Таманский полуостров (*presqu'île de Таман*) 148, 166₄₀
 Танаис (Tanaïs) 1 = Дон (*Dop*) 115, 121, 122, 123, 124, 136, 138, 141, 144, 155, 160₃
 Танаис (Tanaïs) 2 = Маныч (*Manutch*) + Н. Дон (*Bas-Dop*) 118, 119, 120, 136, 141, 155, 156, 167₄₂, 167₄₃
 Танаис (Tanaïs) 3 = Сырдарья (*Syrdaria*) 115, 116, 117, 120, 125, 136, 137, 138, 140, 150, 153, 154, 168₄₇, 169₅₉
 Танаис (Tanaïs) 4 = Даугава (*Daugava*)? 169₅₃
 Тегеран (*Téhéran*) 127
 Теджет (*Tedjen*) 159
 Темпа (Tempe) 150
 Терек (*Térek*), см. еще Палео-Терек 129
 Термез (*Termez*) 120
 тиндары (Tindari) 167₄₂
 типаниссы (Tiranissi) 167₄₂
 тирсагеты (Thyrsagetæ), см. еще тиссагеты (Thyssagetæ) 168₄₄
 тиссагеты (Thyssagetæ) 155, 168₄₄
 Триопийский мыс (Triopium promuntorium) = Девебойну бурун (*Devebojnu burun*) 120, 121, 122
 Тритонидское озеро (lacus Tritonis) 124
 Тула (Thule) 169₅₃
 Тунис (*Tunisie*) 124
 Турдетания (Turdetania) 148
 Туркмения Западная (*Turkténie occidentale*) 160
 Туркменский залив (*golfe de Turkténie*) 129
 Турция (*Turquie*) 131, 155
 Тюб-Караган (*Tioub-Karagan*) 129
 Тюленьи острова (*Iles des Phoques*) 129
 Тянь-Шань (*Tian-Chan*) 120
 Уджары (*Oudjary*) 168₄₆
 удины, уды (*Oudis, Vdini, Vdi*) 170₆₀
 Узбой (*Ouzboï*) 130, 133, 144, 150—151, 152, 153, 154, 159, 163₁₂, 171₇₄
 уитии (Vitii) 170₆₀
 Урал (*Oural*) = Яик (*Iaik*), см. еще Палео-Урал 129, 130, 160
 Уральский хребет (*chaîne de l'Oural*) 166₄₀
 Урмия (*Urmiah*) 132, 147
 Устюрт (*Oustiourt*) 131, 154, 160
 утии (Vtii) 170₆₀
 Уэссан (*Ouessan*) 169₅₃
 Фанагория (Phanagoria) 167₄₂
 Фасис (Phasis) = Н. Риони + Н. Кюрилла + Чхеримела (*Bas Rioni + Basse Qvirila + Tchkhériméla*) 120, 122, 123, 124, 136, 152, 155, 165₂₇, 167₄₂.
 Ферганская долина (*vallée de Ferghana*) 160
 Финикия (Phoenicia) 120, 121
 фригийцы (Phrygii) 165₃₅
 Хамун (*Hamun*) 163₁₂
 Хоасп (Choaspes) = Зеравшан (*Zéravchan*)? 118, 120, 163₁₂, 169₅₉
 хорасмии, хорезмийцы (Chorasmi) 151, 160
 Хорасмия (Chorasmia) 139
 Хорезмское (палео-) озеро (le paléolac de Khorezm) 137
 Худжанд (*Khudjand*) 139, 164₂₀
 хурриты (Hurrites) 165₃₅
 Хуспас (Xuspas) 163₁₂
 Челекен (*Tchéléken*) 131
 Чечено-Ингушетия (*Tchétchéno-Ingouchie*) 166₄₀
 Черное море (*mer Noire*), см. еще Понт Эвксинский (Pontus Euxinus) 120, 122, 123, 126, 134, 147, 155, 165₃₂, 166₄₀
 Черные земли (*Terres Noires*) 131
 Чечень (*Tchétchén*) 129
 Чограйское водохранилище (*lac artificiel de Tchograï*) 135
 Чу (*Tchou*) 153
 Чхеримела (*Tchkhériméla*) 122, 155
 Эльбурс (*Elburs*) 120, 127, 131
 Эмба (*Emba*), см. еще Палео-Эмба 129, 130, 160, 166₄₀, 171₇₈
 Эрэхша (Эгэхша) 157, 158
 Южное море (mare Meridionalis) = Красное море (Mare Erythraeum) 120, 122
 Яксарт (Iaxartes) = Сырдарья (*Syrdaria*) 115, 137, 140, 144, 153, 154, 156, 157, 158, 160₃
 Яхшард (Yaxšard) 158

- Albinus II, 3 — 192₃₂
 Alexander Aphrodisius in *Arist. Meteor.* 353^b35 — 145
 Alexander Polyhistor, *FGrH* 273 F 139 — 167₄₂
 Ammianus Marcellinus XXII, 8, 26 — 167₄₂; XXIII, 6, 59 — 140, 153, 164₂₀; XXXI, 5 — 170₆₆
 Anaxagoras, 59 A 42 (Diels-Kranz) — 78
 Anonymi auctoris *Compendium geographicum* 29 — 165₂₃; 42 — 165₂₃
 Antimachus Colophonius, *Lyda*, fr. 65 (Wysse-West) — 124
 Antipatrus, *FGrH* 507 F 1 — 170₇₁
 Apollonius Rhodius, *Argonautica* IV, 131 — 154—155
 Archytas DK 47 B 1
 Aristides Quintilianus I, 4 (p. 4 Jahn) — 101; (p. 5) — 101; 12 (p. 19) — 101; 13 (p. 21) 89, 101; 14 (p. 22) — 101; 23 (p. 32) — 101; II, 6 (p. 44) — 89
 Aristobulus Cassandreuus *FGrH* 139 F 25 — 138; F28a — 163₁₂, F54 — 138
 Aristophanes
 Pax 324 — 88
 Ranes 678 — 88
 Aristoteles,
 Categoriae 5^d-6^a — 82; 6^a 18 — 82; 14^a 18-25 — 82
 Analytica Priora 31 (46^{ab}) — 82
 Analytica Posteriora I, 11 — 83, 84; (77^a) — 82
 Topica 163^a 35 s. — 192₁₇
 Physica — 196; 188^b19 — 88; 194^a21 — 98; II, 6 (197^b10) — 83; 203^a6 — 66; 213^b22 — 68; b26 — 69; 216^b26 — 62
 De caelo, I, 5-7 — 199; 290^b12 — 71; 293^b21 — 68; 300^a14 — 62; 302^b26 — 88; 306^b3 — 88
 De generatione et corruptione 327^b15 — 89
 Meteorologica A 13 (350^a18) — 118; (350^a30) — 170₆₈; (351^a8) — 146; B 1 (353^b35) — 145; 381^b6 — 98
 De anima 404^a16 — 62; 405^b5 — 65; 407^b27 — 65
 Historia animalium 5, 552^b17 — 167₄₂
 De partibus animalium — 196
 Metaphysica, 984^a4 — 65; ^a7 — 65; 985^b24 — 62; ^b27 — 66; b29-30 — 68; 986^a1 — 66; ^a11 — 68; ^a17-19 — 66; ^a22 — 67; ^a25 — 62; ^a27 — 65; ^a30 — 63; 987^b11 — 66; ^b22 — 64; ^b28 — 66; 989^b30 — 65; 990^a16-18 — 65; 1008^b13-26 — 211; 1076^a10 — 99; 1078^b21 — 62, 68; 1080^b16 — 67; ^b17 — 66; 1083^b11 — 66; ^b13 — 67; 1086^b16 — 66; 1090^b19 — 99; 1091^a13 — 68; ^a16 — 69
 Ethica *Nicomachea* 1095^b17 — 192₂₉; 1132^b21 — 68; 1140^a1 s. — 87
 Magna *Moralia* 1182^a11 — 68
 Ethica *Eudemica* 1225^a30 — 63
 Politica 1254^b8 — 113; 1286^a18 — 113; 1325^a13 s. — 192₃₀; 1326^a39 — 193₄₃; 1340^a12 — 89, 91; ^a19 s. — 91; ^a30-35 — 96; ^a39 — 91; ^b8 — 89; ^b18 — 65; VIII, 7 (1342^a5-6) — 105
 Rhetorica 1398^b15 — 63; 1404^a21 — 98^a23 — 92; 1408^b29 — 101; ^b36 — 101; III, 1, 8 — 94
 Poetica 1447^a22 — 89; ^a24 — 88; ^b24 — 89; ^b27 s. — 93; ^b28 — 97; 1448^a5 s. — 96; ^b10-19 — 96; ^b12 — 107; 19 s. — 91; ^a27 — 88; ^b21 — 101; ^b34 — 93; 1449^a7, ^b31 — 98; ^a23 — 101; ^b21-28 — 107^b24 — 98; ^b30 — 89; ^b31 — 93, 98; ^b35 — 101; 1450^a4 — 97, 108; ^a5 — 98; ^a8 s. — 94; ^a15 — 98; ^a17 — 93; ^a20 s. — 93; ^a21 — 101^a26 — 96; ^a29 — 97; ^a30 — 93; ^a38 — 107; ^a39 — 96; ^b2 — 98; ^b8-11 — 93, 101; ^b26-32 — 107, 109; 1451^a16 s. — 100; ^a30-36 — 99; ^b23 — 111; ^b33 s. — 100; ^b34 — 99; 1452^a12 s. — 100; ^b11 — 93, 94, 113; ^b30-36 — 108; 1453^b11-13 — 108; ^b17 — 93; ^b20 s. — 100; 1454^b9 — 96; 1455^b24-28 — 109; 1456^a1 s. — 94; ^a25-32 — 108; ^b38 — 93; 23 (1459^a) — 17; 1459^a16 — 97; ^a18-20 — 99; ^b38 — 101 24 (1460^a5) — 8; 1460^a8 — 91; ^a10-13 — 91; ^b8 — 96; 1461^b29 — 97; ^b30 — 89; 1462^a7 — 92; ^b6 — 100
 Fragmenta (Rose) 13 — 71; 201 — 70 [Aristoteles], *De mundo* 3, (393^b5) — 145
 Problemata XIX, 15 — 90
 Atistoxenes, fr. (Wehrli) 23 — 67, 68; 131 — 58
 Arrianus, *Anabasis*
 III, 28, 3 — 138; 30, 7-9 — 138
 IV, 1, 3 — 138; 2, 2-3 — 164₂₀; 3, 6 — 138; 5, 6 — 163₁₂; 6, 7 — 163₁₂; 23, 2 — 163₁₂
 V, 3, 3 — 163₁₄; 5, 4 — 138; 25, 5 — 138
 VII, 16, 1 — 144; 2-3 — 138, 146; 3 — 138
 Artemidorus Ephesius ap. *Schol. in Apollonii Rhodii Argonauticam* IV, 259 — 124
 Athenaeus I, 19 — 90; 20 F — 101; 21 — 90; 21 E — 100; F — 89; 22 A — 100; E — 90; II, 82, 70A — 126; 70AD — 126; XIII, 35, 575A — 137

- Avesta*
Afun-i-Zarastusa 4 — 168₅₄₉
Bundahisn 20, 1 — 140, 171₈₃, 172₁₀₀;
 173₁₁₅
Pursisuita 33 — 168₄₉
Widewdat I, 1-2 — 171₈₇; 19 — 168₅₀;
 II — 171₈₇
Vistasp Yast 2 — 168₄₉
Yasna 9, 14 — 171₈₇
Yast V, 17 — 171₈₇; 81 — 168₅₀; VIII,
 6 — 169₅₁, 172₉₁; IX, 26 — 171₈₇; X,
 104 — 168₄₉; XII, 18 — 168₄₉; 19 —
 168₄₉; XIX, 29 — 168₄₉; XV, 5 — 168₄₉;
 27 — 168₄₉; 63 — 168₄₉; XIX, 66-67 —
 163₁₂
- Avienus V, 28 — 122; 914 — 163₉₈; 925 —
 122
- Callisthenes, *FGrH* 124 F 38 — 122, 131
 Chares Mytilenaeus *FGrH* 126 F 5 — 137
 Cicero,
Academica I, 46 — 192₁₈; II, VII, 22 —
 219₈
De finibus bonorum et malorum V, 19 —
 192₁₈, 20
De natura deorum 1, 5, 10 — 65; II, 15,
 41 — 202; 36, 91 — 203
De oratore II, 59 — 101
De republica III, 9 — 192₁₉
Timaeus 2, 4-5 — 200
Tusculanae disputationes II, 9 — 192₂₁;
 V, 78 — 193₅₂
- Clemens Alexandrinus, *Stromata* V, 47, 9 —
 163₆
- Ctesias, *FGrH* 688 F 13 § 20 — 168₄₄
 Curtius Rufus
 V, 4, 7, — 172₉₂
 VI, 2(6), 13-14 — 139;
 4(12), 18 — 139, 145; 31 — 163₁₀;
 19 — 139
 6(21), 13 — 139
 VII, 3(14), 19 — 118; 21 — 119, 145
 4(15), 6 — 139; (16), 15 — 139
 5(24), 36 — 139
 6(25) 27 — 138; (26), 12-13 — 139;
 19 — 164₂₀; (28), 25 — 139
 7(29), 2 — 139; 3-4 — 139; (30), 12 —
 139
 8(35), 22 — 139; 30 — 139
 10, 1-3 — 163₁₂
- Cyrsilus Pharsalius, *FGrH* 130 — 150
- Democritus fr. (Diels-Kranz) 68 B 182 —
 (Luria) 35—4
 Demodamas Milesius *FGrH* 428 F 1 — 144,
 153
 Dicearchus, fr. 105, 108, 11 (Wehrli) —
 169₅₃
 Diodorus Siculus II, 42, 2 — 122; IV, 56,
 3-4 — 165₂₆; VII, 75, 3 — 146; XVII,
 69—172₉₂; XVIII, 5, 4 — 165₂₃; XX,
 63 — 101
 Diogenes Laertius I, 34 — 192₂₅; II, 7 —
 192₂₆; 34 — 193₅₇; V, 25 — 63; VII,
 51 — 214; 140 — 199; 141 — 201; 156 —
 202; VIII, 19—193₄₆; 76 — 204_{IX}, 38 —
 58; IX, 105 — 215; 106 — 215
 Dionysios Periegetes 739-740 — 122
- Ecphantus, DK 51 A 1 — 60; A 2 — 60; A
 3 — 70; A 4 — 60
 Empedocles DK 31 B 96—98 — 72
 Ephorus, *FGrH* 70 F 30 — 165₂₃
 Eratosthenes, *Geographii fragmenta* (Ber-
 ger)
 II C 23 — 115
 III B 63 — 170₆₁; B 68 — 169₅₈; B 73 —
 170₆₁; B 84 — 155
Etymologicum Magnum 15, 2 (Τίπεν-
 ιόνος) — 167₄₂
 Euclides, *Elementa* VII, def. 2 — 60
 Eudoxos Cnidius, fr. 344 Lasserre — 149-
 150
 Euripides, *Alcesta* 23 — 43;
Helena 74 — 96
 Hippolytus 1437 — 43
 Eurytus, DK 45 A 2 — 61, 68; A 3 — 61
 Eusebius, *Historia ecclesiastica* II, 16 s. —
 191₁
 Eustathius in *Dionys. Perieget.* 1140 —
 163₁₂
 Eustathius, *In Hom. Od.* — 78; XIV, 457
 (p. 1769, 18) — 78, 80₁₁
- FGrH* 284-296 — 172₉₃
- Hecataeus Abderites, *FGrH* 264 F 13 — DK
 73 A2
 Hecataeus Milesius, *FGrH* 1 F 18ab — 124;
 F 191, 192 167₄₂; F 193 — 167₄₂; F
 195 — 118; F 209-216 — 167₄₂; F 210 —
 170₆₄; F 287 — 165₃₅; F 288 — 165₃₅;
 F 289 — 120; 164₁₅; F290 — 126; F
 291 — 126; F 292 — 126; F 296 — 126
 Hecataeus Teius, u. s. Hecataeus Abderites
 Hellanicus, *FGrH* 4 F 70 — 170₆₄; F 125 —
 170₇₁
 Heraclides Ponticus fr. (Wehrli) 113 — 70
 Heraclitus, fr. (Diels-Kranz) 22 D 40 —
 209₃₁; B 55 — 4; *fr. noua* (B 80A1, B
 80A2, B 80B) — 75-80
 Heraclitus Homericus, *Alleg. Hom.* 6, 6
 ss. — 78
 Herodotus
 I. 15 — 166₄₀; 30-32 — 36; 57-58 — 10;
 66 — 40; 72, 2 — 165₃₅; 92 — 40; 103,
 3 — 166₄₀; 104, 2 — 166₄₀; 131 — 19;
 160 — 40; 181 — 19; 188 — 163₁₂;
 189, 1 — 165₃₅; 201 — 121, 164₁₇;
 202, 1 — 131; 4 — 203, 1 — 126; 202,

- 3 — 164₁₇; 3-4 — 131; 4 — 125; 203, 1 — 125; 204, 1 — 121, 126, 164₁₇; 203-208 — 164₁₉; 205, 2 — 122; 210, 3 — 122; 211, 1-2 — 122
- II, 11, 2 — 127, 166₃₉; 18 — 10; 42 — 19; 43 — 19; 44 — 19; 53 — 8; 67 — 10; 69 — 10; 71 — 10. 73 — 10. 86 — 18, 123 — 18, 132 — 18
- III, 16 — 18; 27-37 — 18; 38 — 18; 59 — 19; 92, 2 — 170₇₀; 93 — 122, 163₁₅; 94, 1 — 165₃₅; 158 — 19
- IV, 1, 2 — 166₄₀; 10 — 19; 11, 1 — 121; 12, 1 — 164₂₁; 2-3 — 166₄₀; 3 — 166₄₀; 13, 1 — 166₄₀; 2 — 166₄₀; 22, 1 — 168₄₄; 33 — 19; 36, 2 — 122, 123; 37-42 — 120s.; 37 — 123; 38, 2 — 123; 39, 1-2 — 122; 40, 1 — 123; 41 — 122; 42, 1 — 122; 44, 1-3 — 134; 45 — 121; 45, 1 — 122; 57 — 123, 155; 59 — 19; 86, 4 — 148; 103 — 19; 123, 3 — 155, 168₄₄
- V, 49 — 163₁₂; 49, 6 — 165₃₅; 52 — 163₁₂; 52, 4 — 165₃₅
- VI, 28 — 170₆₂
- VII, 9 — 10; 20, 2 — 166₄₀; 103-104 — 10; 135-136 — 10; 147 — 10
- VIII, 94 — 40
- IX, 70 — 40
- [Herodotus], *Vita Homeri* 462 et 482 (Allen) — 78
- Hesiodus,
Theogonia 53-55 — 15; 98-103 — 15; 809 — 34
Fragmenta. 241 (Merkelbach-West) — 64 (Rzach) — 124
- Hesychius, s. 'Ιαξάρτης — 139, 153;
Κοραΐα — 147; *Συνδιχθὸν διάσφαγμα* — 147; *Συνδῆς* — 147; *Χοάσπης* — 163₁₂
- Hicetas, DK 50 A 1
- Hippasus DK 18 A la — 73₂₅; A 5 — 73₂₅; A 7 — 73₂₅; A 13 — 71, 73₂₅;
- [Hippocrates], *De hebdomadibus*, 11 — 148
De uictu, 1, 2 — 71-72
- Hipponax fr. 4 (Degani=2, 2a West) — 146
- Homerus,
Iliada
I, 175 — 40; 197 — 26; 279 — 40
II, 196 — 40; 482 — 40
III, 350 — 40; 365 — 40
IV, 517 — 35
V, 738-742 — 40
VI, 143 — 34; 447-449 — 32, 39
VII, 102 — 34; 402 — 34
VIII, 68-74 — 42
XI, 12 — 29; 16-45 — 29; 45-46 — 29
XII, 421-424 — 30; 432-437 — 30; 156-160 — 31; 278-287 — 31
IX, 410 ss. — 32; 411-429 — 32
XII, 79 — 34
- XIII, 358 — 34; 358-360 — 35; 624 — 40; 670 — 32
- XV, 105-108 — 43; 117-118 — 43; 128-141 — 43; 209 — 35, 42
- XVI, 128 — 32; 440 s. — 35; 441 — 42; 852-854 — 32
- XVI, 233-248 — 19; 445-447 — 43; 783 s. — 37; 786-817 — 44
- XVIII, 95-96 — 32; 478-607 — 29
- XIX, 408-417 — 33; 421-423 — 33
- XX, 429 — 34
- XXII, 178-181 — 35; 208-213 — 42; 467-475 — 25
- XXIII, 227 — 9
- XXIV, 13 — 9; 267 — 34; 570 — 40; 586 — 40
- Odyssea*
I, 16 — 34
II, 100 — 36
III, 208 — 34; 238 — 36; 269 — 35; 346 — 40
V, 289 — 34
VI, 207 — 40; 229-237 — 27
VII, 164 — 40; 180 — 40; 316 — 40
IX, 270 — 40
X, 299 — 24; 302 — 24
XI, 218-222 — 24; 292 — 35
XIV, 162 — 78; 457 — 78;
XVII, 326 — 36
XIX, 307 — 78;
XX, — 75; XX, 10-18 — 24; 156 — 77, 78; 275-278 — 77, 78; 356-357 — 78;
XXI, 258-268 — 77, 78
XXII, 33 — 34; 41 — 34; 468-473 — 35
- Hymnus ad Aphroditam* 173-175 — 27; 181-183 — 27; 200-201 — 27
Hymnus ad Hermam 13-15 — 41
- Iamblichus, *De uita Pythagorica* 267 — 57; XV, 65 — 193₄₆
- Iordanes 5 — 153
- Itinerarium Alexandri* 83 — 164₂₀
- Justinus, I, 8, 2 — 164₁₉; XII, 5 — 164₂₀;
- XLII, 2, 10 — 170₇₁; 3, 8 — 170₇₁
- Lactantius, *Institutiones diuinae* V, 14, 3-5 — 192₁₉
Epitome 55, 5-8 — 192₁₉
- Lucanus III, 277 — 165₂₅; VIII, 431 — 122
- Lucianus, *De saltatione* 17 — 193₄₇; 67 — 89
- Marcianus Heracleiotes I, 15 — 165₂₃
- Martianus Capella VI, 223 — 153; 692 — 144, 153
- Maximus Tyrius, *Philosophumena* 15-16 — 193₅₄
- Medeus Larissaeus, *FGrH* 129 F 1 — 150

- Menander Rhetor, *De laudationibus* II, 2, 63 – 193₄₃
- Menestor, DK 32 – 62; A 5 – 65
- Metrodorus Scepsius, *FGrH* 184 F 1 – 155
- Nonnus, *Dionysiaca* XXVI, 48 – 164₂₀
- Ocellus, *De omnium rerum natura* I, 7 – 199
- Olympiodorus in Arist. *Meteor.* 346^b35 – 145
- [Orpheus], *Argonautica* 751 – 155
- Papyrus magicus Parisiensis* I, 403–148
- Papyrus Oxyrhynchus* 3710–75-80
- Patrocles, *FGrH* 712 F4–169₅₈; F 6–153; F 7–165₃₀; F 8–169₅₈; F 8a–153; F 8b–153
- Pausanias VIII, 21, 3–42
- Periplos Ponti Euxini* 49–118; 77–170₆₄; 79–170₆₆
- Philo Alexandrinus
- De Abrahamo* 236–189
- De aeternitate mundi* – 177, 180; 150–177-178
- De animalibus* – 178, 183
- De fuga et inuentione* – 36–192₃₃
- De gigantibus* 60 ss: – 189;
- De prouidentia* – 177, 178, 183
- De somniis* I, 50–188; 243–189
- De specialibus legibus* II, 64–182
- De uirtutibus* 213-214–188
- De uita contemplatiua* 1–177; 2–184; 3-7–186; 14-17–186; 17–187; 18–188; 21–176, 184; 22-23–184; 24–184; 25–184; 26–184; 30–184; 35–188; 37–193₅₇; 48-52–186, 187; 52-63–186; 63-64–190; 65–184; 85–190
- In Flaccum* – 177
- Legatio ad Gaium* – 177
- Quod omnis probus liber sit* – 177, 183
- Vita Mosis* I, 29–189
- Philolaus, DK 44 A 13–64; B 1-B 7–59; B 1–59; B 4–59; B 6–59; B 7–73₂₂; B 8–73₂₂; B 13–59; B 17–59
- Philostratus, *Vita Apollonii* I, 13–193₅₃
- Pindarus, *Pythica* IV 20-26–124; 251–124
- Plato
- Cratylus* 411 c–28; 422 e-423 a–95; 423 ab–95; 426 e–28; 432 b-d–102
- Gorgias* 511 d–88
- Hippius Minor* 374 b–88
- Ion* 534 a–8; 534 e–8
- Leges* 653 de–89; 664 e–89; 664 e-665 a–90; 704 b–193₄₃; 816 d –89; 817 e–81
- Parmenides* – 179; 135 a-c–81
- Phaedo* 72 e 5–4
- Phaedrus* – 179; 255 a–88; 259 c–193₅₆; 265 e–180
- Philebus* 12 b-13 b–82; 13 a–82; 14 de–82; 17 d–90; 19 b–83; 57 e-58 a–83; 62 ad–82-83
- Protagoras* 320 d-322 d–21
- Res publica*, 326 d – 88; 365 e – 8; 393 a – 92; c – 92; 394 b – 92; d – 92; 396 b – 92, 101; 397 ab – 101; b – 92, 96; 398 d – 100; 400 d – 101; 533 cd – 81; 577 a – 88; 596 a s. – 96; 605 c – 92; X, 617–34
- Sophista* 267 a – 95; 268 a – 88
- Symposium* 187 b – 90
- Theaetetus* 173 d s. – 192₂₈
- Timaeus* 28 b – 200, 201
- Plinius Iunior, *Epistolae* VI, 20, 15–203
- Plinius Maior, *Historia Naturalis*
- Praef. – 196; 8–198; 12 – 197; 13 – 197; 15 – 197; 17 – 198; 24 – 197; 28 – 205
- II, 1 – 199, 200; 1-2 – 199; 1-3 – 201; 2 – 199; 5 – 196; 7 – 204; 10 – 202; 15 – 202; 27 – 201; 30 – 202; 41 – 202; 72 – 198; 83 – 200; 85 – 200; 87 – 200; 159 – 205; 208 – 205; 235 – 205; 236 s. – 202, 203; 238 – 202; 239 – 202, 203
- IV, 84 – 167₄₂
- VI, 15 – 170₆₆; 17 – 170₆₄; 19 – 148, 167₄₂; 26 – 170₆₄, 72; 31 – 136; 39 – 168₄₆; 48 – 163₁₀, 171₇₆, 173₁₁₀, 114; 49 – 144; 50 – 170₇₀; 52 – 163₁₀, 170₆₁; 58 – 146; 130 – 163₁₂
- VII, I, 1 – 198; II, 2 – 198; XXXI, 30 – 198
- VIII, 27–105
- IX, 2 – 204; 16-18 – 206; 183 – 207
- XI, 5 – 206; 8 – 197, 204; 56 – 201
- XXXVII, 59 – 200, 204; 60–197; 205 – 205
- Plutarchus
- Aduersus Colotem* 1108 – 219₈
- De Iside et Osiride* – 193₅₂
- De liberis educandis* 8 A – 192₃₁;
- Quaestiones coniuales* IV, 5 – 193₅₂
- De Stoicorum repugnantibus* 1035 F s. – 192₁₈; 1037 B – 192₁₈
- Vita Alexandri* 44 – 124; 45 – 138
- Vita Luculli* 16 – 167₄₂
- Vita Niciae* 23 – 78
- [Plutarchus], *De fluuiis* 23, 1 – *FGrH* 294 F 2–122, 169₅₁, 172₉₃
- De musica* 1141 C – 90
- Polybius, X, 48, 1-8 – 150; 2 – 173₁₀₉; XXIV, 5, 6 – 169₅₃
- Polyclitus, *FGrH* 128 F 7 – 115, 137
- Pompeius Trogus ap. Justin. XII, 5, 12 – 138

- Pomponius Mela I, 1 – 201; 19 – 170₆₄; 110 – 170₆₆; III, 5 – 126; 42 – 153; III, 39 – 170₇₀
- Priscianus 718 ss. – 122
- Ptolemaeus Claudius, *Geographia* III, 5, 4 – 155; V, 8, 2 – 171₈₁; 4 – 170₆₄; 6 – 162₅; 8, 6 – 172₁₀₁; 9 – 170₆₄; 9, 1 – 170₆₄; VI, 4, 2 – 160; 12, 3 – 153; 5 – 164₂₀; 14, 2 – 153, 163₁₂
- Ptolemaeus Lagu, *FGrH* 138 F 31 – 138
- Pytheas Massaliotes, fr. 7a (Mette) – 169₅₃
- Pythagorici DK 58 D 1 – 72
- Quintilianus I, 9, 3 – 101
- Ravennas Anonymus II, 8, 12 – 153, 163₁₂
- Scholia in Apollonii Rhodii Argonauticam* IV, 131 – 122, 155; 259 – 124; 284 – 124, 165₂₆; 321 – 146
- Scholia in Hom. Od.* – 78
- [Scymnus] 865-869 – 118
- Scylax Caryandeus *FGrH* 709 F 3 – 126; F4 – 126
- [Scylax], uide *Periples Ponti Euxini*
- Seneca, *Epist. ad Lucil.* 88 – 49, 209₃₁; 95, 65 – 101
- Naturales quaestiones* II, 6-9 – 203; V, 5, 1-5 – 203; VI, 2, 9 – 203
- Sextus Empiricus
- Aduersus mathematicos*
- I, 255 – 213; 259 – 213
- VII, 25 – 214; 27 – 212; 30 – 211, 215; 129 – 213; 160 – 213; 230 – 215; 259 – 213
- VIII, 11 – 217; 139 – 217; 141 – 214; 216 – 214; 301 – 217; 362 – 214; 480 – 218; 480-481 – 218
- IX, 86 – 213; 87 – 213
- XI, 115-118 – 219; 118 – 219; 165 – 211
- Pyrrhonii Hypotyposes*
- I, 1 – 211; 3 – 212; 8 – 213; 9 – 213; 10 – 217; 16 – 212; 17 – 212; 19 – 214; 21-24 – 213; 22 – 213, 215; 22-24 – 216; 28 – 217; 29 – 217; 133 – 212; 145 – 218; 196 – 217; 227 – 211
- II, 10 – 215; 84 – 217
- III, 280-281 – 218
- Socrates Scholasticus I, 9, 40 – 163₆
- Solinus 49, 5 – 144, 153
- Stephanus Byzantius, s. 'Αλεξάνδρεια – 138; Αλασχαί – 151; Κατανοί – 126; Κυρεσ-Χάτα – 164₂₀; Μηδία – 126; Μίκοι – 120; Σήδοι – 147; <Τι>πάνισσαι – 167₄₂
- Strabo
- I, 2, 10 (21) – 165₂₅
- II, 1, 2 (68) – 163₁₃; 17 (74) – 162₅
- 4, 1 (104) – 169₅₃; 5 (107) – 160₃
- 5, 18 (121) – 126, 146, 162₅
- III, 2, 6 (144) – 148
- XI, 2, 9 (494) – 167₄₂; 10 (495) – 170₆₂; 11 – 167₄₂ (495); 15 (497) – 170₆₁
- 4, 2 (501) – 170₇₂
- 5, 5 (505) – 163₁₃
- 6, 1 (507) – 160₃, 169₅₈
- 7, 1-9, 3 (508-515) – 152; 7, 1 (508) – 165₃₀; 3-4 (509) – 173₁₁₄; 4 (509) – 115; 5 (510) – 149-150
- 8, 1 (510-511) – 163₁₃; 6 (512) – 132; 7 (513) – 151; 8 (513) – 170₆₁
- 11, 2 (516) – 163₁₀; 4 (517) – 164₂₀; 5 (518) – 163₁₂; 6 (518) – 169₅₈
- 13, 3 (523) – 165₃₀
- 14, 7 (529) – 155; 13 (531) – 121, 131, 150
- XII, 8, 16 (578) – 148
- XIV, 1, 30 (644) – 162₆
- XV, 1, 8 – 163₁₃; 25 – 163₁₂
- 3, 4 – 163₁₂
- 6 (729) – 163₁₂, 172₉₂
- Suda, s. Χόρς – 163₁₂
- Tabula Peutingeriana*, segm. X et XI – 164₁₈
- Tacitus, *Annales* XII, 16 – 167₄₂
- Theocritus, XVI – 45
- Thucydides, II, 28 – 78
- Timaeus Tauromenius, *FGrH* 566 F 85 – 165₂₆
- Tzetzes, *Chiliad.* X, 370-374 – 146
- Valerius Flaccus VI, 135 – 168₄₄; 140 – 168₄₄
- Xenophon, *Hellenica* II, 1, 13 – 165₃₀

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	3
--------------------------	---

I. ПРЕДНАУКА. ГЕНЕЗИС АНТИЧНОЙ НАУКИ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ

<i>А. В. Ахутин.</i> Эпический исход	5
<i>А. И. Зайцев.</i> Общеисторическое значение возникновения науки в Древней Греции в ходе культурного переворота	47

II. НАУКА И ФИЛОСОФИЯ ДОСОКРАТИКОВ

<i>Л. Я. Жмудь.</i> «Все есть число»? (К интерпретации «основной доктрины» пифагореизма)	55
<i>С. Н. Муравьев.</i> Новые астрономические фрагменты Гераклита (Р. Оху. 3710)	75

III. ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ

<i>Ю. А. Шичалин.</i> Поздний Платон и Аристотель (постановка вопроса)	81
<i>Н. В. Брагинская.</i> Из комментария к «Поэтике» Аристотеля : <i>ῥυθμὸς, μέτρον</i> и др.	85
<i>Е. Г. Рабинович.</i> «Безвредная радость»: о трагическом катарсисе у Аристотеля	103

IV. ИЗ ИСТОРИИ ДОЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ГЕОГРАФИИ

<i>С. Н. Муравьев.</i> Проблема Аракса—Танаиса—Яксарта и уровень Каспия в VI—III вв. до н. э.	115
1. Проблема (115) — 2. О методе (117) — 3. Теория связи Танаис—Аракс (118) — 4. Граница между Азией и Европой (120) — 5. Древнейший обратный путь аргонавтов (124) — 6. Каспий по Гекатею и Геродоту (126) — 7. Гидрология и морфология низкого Каспия (128) — 8. Аракс и его устья по (Гекатею и) Геродоту (131) — 9. Водный путь Азов—Каспий (134) — 10. Водный путь Азов—Сырдарья? (136) — 11. Танаис и Каспий Александра (137) — 12. Каспий с VI по III в. до н. э. (141) — Экскурсы: I. Аристотель о Каспии (1): 2 моря? (145) — II. Аристотель о Каспии (2): порногеография? (146) — III. Прикаспийские водопады IV—III вв. до н. э. (149) — IV. Сырдарья и Каспий (153) — V. Аракс Аполлония и Лик Геродота (154) — VI. К этимологии гидронимов Аракс, Окс, Ох, Яксарт и др. (156)	

V. ФИЛОСОФИЯ И НАУКА НА РУБЕЖЕ И В НАЧАЛЕ НОВОЙ ЭРЫ

<i>О. Л. Левинская.</i> О терапевтах и философской традиции рассуждений <i>in utraque parte</i>	176
<i>Г. С. Литичевский.</i> Идеи стоической физики в «Естественной истории» Плиния Старшего	194
<i>В. П. Лега.</i> Секст Эмпирик: скептицизм как образ жизни	210

VI. МЕСТО АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

<u><i>В. В. Сильвестров.</i></u> Понятийная основа соотношения «логоса» и «эйдоса» в европейской философской традиции	221
---	-----

ПРИЛОЖЕНИЯ

Семинар по истории античной науки и философии (1981—1989). Доклады	238
Указатель имен	240
Указатель географических и этнических названий главы IV	242
Index locorum	248

SOMMAIRE

Avant-propos	3
------------------------	---

I. LA PRÉSCIENCE. LA GENÈSE DE LA SCIENCE ANTIQUE ET SA PORTÉE

A. V. Akhutin. L'exode épique	5
A. I. Zajcev. La portée historique universelle de la genèse de la science lors de l'épanouissement culturel en Grèce ancienne	47

II. LA SCIENCE ET LA PHILOSOPHIE DES PRÉSOCRATIQUES

L. Ja. Žmud'. «Tout est nombre»? (Interprétation de la «doctrine fondamentale» du pythagorisme)	55
S. N. Mouraviev. Les nouveaux fragments astronomiques d'Héraclite (P. Oxy. 3710)	75

III. PLATON ET ARISTOTE

Ju. A. Šičalin. Le Platon de la dernière période et Aristote (formulation du problème)	81
N. V. Braginskaja. Extrait d'un commentaire de la Poétique l'Aristote: ῥυθμὸς, μέμνησις etc.	85
Je. G. Rabinovič «La joie inoffensive»: à propos de la catharsis chez Aristote	103

IV. PAGES d'HISTOIRE DE LA GÉOGRAPHIE GRECQUE

S. N. Mouraviev. Le problème de l'Araxe—Tanaïs—Iaxarte et le niveau de la Caspienne aux VI ^e —III ^e ss. av. n. è.	115
1. Le problème (115) — 2. La méthode (117) — 3. La théorie d'un lien Tanaïs—Araxe (118) — 4. La frontière entre l'Asie et l'Europe (120) — 5. Le retour des Argonautes (124) — 6. La Caspienne selon Hécatée et Hérodote (126) — 7. Hydrologie et morphologie de la Caspienne à bas niveau (128) — 8. L'Araxe et ses embouchures selon (Hécatée et) Hérodote (131) — 9. La voie fluviale Azov—Caspienne (134) — 10. La voie fluviale Azov—Syrdaria? (136) — 11. Le Tanaïs et la Caspienne d'Alexandre (137) — 12. La Caspienne du VI ^e au III ^e ss. av. n. è. (141) — Appendices: I. Aristote et la Caspienne (1): 2 mers? (145) — II. Aristote et la Caspienne (2): pornogéographie? (146) — III. Les cataractes des IV ^e —III ^e ss. av. n. è. autour de la Caspienne (149) — IV. La Syrdaria et la Caspienne (153) — V. L'Araxe d'Apollonius et le Lykos d'Hérodote (154) — VI. L'étymologie des hydronymes Araxe, Oxus, Ochus, Iaxarte etc. (156)	

V. PHILOSOPHIE ET SCIENCE AU SEUIL ET AU DÉBUT DE NOTRE ÈRE

<i>O. L. Levinskaja. Les thérapeutes et la tradition philosophique des raisonnements in utramque partem</i>	176
<i>G. S. Litičevskij. La physique stoïcienne dans l'Histoire Naturelle de Pline l'Ancien</i>	194
<i>V. P. Lega. Sextus Empiricus: le scepticisme en tant que mode de vie</i>	210

VI. LA PLACE DE LA PHILOSOPHIE ANTIQUE DANS LA TRADITION EUROPEENNE

<u>V. V. Sil'vestrov.</u> Le fondement conceptuel du rapport entre logos et eidos dans la tradition philosophique européenne	221
--	-----

SUPLÉMENTS

Le séminaire d'histoire de la science et de la philosophie antiques (1981—1989)	238
Index nominum	240
Index geographicus et ethnographicus capituli IV	242
Index locorum	248

Научное издание

Mathesis

Из истории античной науки и философии

Утверждено к печати Научным советом по истории мировой культуры

Заведующий редакцией *М. М. Беляев*. Редактор издательства *Л. В. Пеняева*.

Художник *Ф. Н. Буданов*. Художественный редактор *М. Л. Храмцов*.

Технический редактор *Т. Л. Калинина*. Корректоры *Н. А. Несмеява, Е. Л. Сысоева*.

ИБ № 47784

Сдано в набор 17.01.91. Подписано к печати 26.11.91. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага писчая № 1. Гарнитура таймс. Печать офсетная. Фотонабор. Усл. печ. л. 16. Усл. кр. отг. 16,0. Уч.-изд. л. 19,8. Тип. зак. 1063. Цена 5 р. 60 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»
117864, ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

Ордена Трудового Красного Знамени Первая типография издательства «Наука»
199034, С.-Петербург, В-34, 9 линия, 12